



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**  
**INSTITUTO DE HUMANIDADES, ARTES E CIÊNCIAS PROFESSOR**  
**MILTON SANTOS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

**RAIANNA MORAIS SOTO**

**A CLASSIFICAÇÃO RACIAL COMO ORGANIZADORA DA**  
**MODERNIDADE:**  
**UMA ANÁLISE AFROCENTRADA SOBRE A COLONIALIDADE DO**  
**PODER**

Salvador  
2019

**RAIANNA MORAIS SOTO**

**A CLASSIFICAÇÃO RACIAL COMO ORGANIZADORA DA  
MODERNIDADE:  
UMA ANÁLISE AFROCENTRADA SOBRE A COLONIALIDADE DO  
PODER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais, do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Mestra em Relações Internacionais.

Orientador: Prof. Dr. Victor Coutinho Lage

Salvador  
2019

**Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).**

**Soto, Raianna Moraes**

**A classificação racial como organizadora da modernidade:  
Uma análise afrocentrada sobre a colonialidade do poder / Raianna Moraes  
Soto. -- Salvador, 2019.  
80 f.**

**Orientador: Victor Coutinho Lage.**

**Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em  
Relações Internacionais) -- Universidade Federal da Bahia, Universidade  
Federal da Bahia, 2019.**

**1. Resistência. 2. Decolonial. 3. Afrocentrado. I. Lage, Victor Coutinho. II.  
Título.**

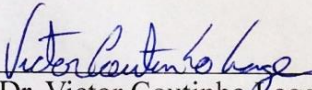
**RAIANNA MORAIS SOTO**

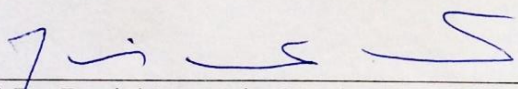
**A CLASSIFICAÇÃO RACIAL COMO ORGANIZADORA DA  
MODERNIDADE: UMA ANÁLISE AFROCENTRADA SOBRE A  
COLONIALIDADE DO PODER**

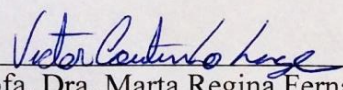
Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Relações Internacionais, do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências da Universidade Federal da Bahia.

Aprovada em 29 de agosto de 2019.

**Banca examinadora**

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Victor Coutinho Lage

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Daniel Maurício Cavalcanti de Aragão

  
\_\_\_\_\_  
Profa. Dra. Marta Regina Fernandez y Garcia

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a força ancestral e viva negra africana que não sucumbiu perante o sistema racista que tenta nos exterminar.

Agradeço à valiosa orientação do professor Victor Coutinho Lage que apoiou e incentivou, desde o início, minhas inquietações e meu tema de pesquisa, sempre demonstrando confiança em mim e em meu trabalho, mesmo nos momentos em que achei que não conseguiria. E, pela oportunidade de monitoria na disciplina de Contemporaneidades do Bacharelado Interdisciplinar.

Agradeço ao apoio incondicional dos meus amados pais Raimundo Soto e Ana Paula Soto, sendo a base necessária para eu conseguir ir atrás dos meus sonhos. Desejo que se orgulhem de mim tanto quanto eu me orgulho de vocês.

Agradeço ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade Federal da Bahia pela formação prestada.

Agradeço aos meus colegas de pós-graduação, que formaram a melhor turma na qual eu poderia desejar estar alocada. Dividimos frustrações, mas também momentos de leveza, fofocas, churrascos, aniversários surpresas e apoio, essenciais para mim ao longo do tempo de pesquisa. Obrigada pelos nossos anos juntos e pelo carinho!

Agradeço imensamente ao Programa de Bolsa Milton Santos, da Pró-Reitoria de Pesquisa, Criação e Inovação (PROPCI), da Universidade Federal da Bahia (UFBA) que me apoiou ao longo do meu último ano de pesquisa, o ano mais importante desse processo.

Agradeço imensamente a minha psicóloga Shirley Vasconcelos pelas nossas conversas, pelo seu incentivo, pelas suas dicas. Sem você o percurso poderia não ter tido esse resultado apresentado.

Agradeço aos meus amigos e às minhas amigas pelos momentos de descontração, pelo incentivo, por me envaidecerem academicamente e por estarem comigo durante todos esses anos.

Agradeço a minha Banca de Defesa, composta pelo professor Daniel Maurício Cavalcanti de Aragão e pela professora Marta Regina Fernandez y Garcia, pelas orientações e novas visões sobre o texto, a fim de que possa ser melhorado.

SOTO, Raianna Morais. A classificação racial como organizadora da modernidade: Uma análise afrocentrada sobre a colonialidade do poder. 80 f. il. 2019. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

## RESUMO

O propósito da presente dissertação é contribuir com os estudos das Relações Internacionais a partir de um *loci* enunciativo diverso ao *locus* anglo-saxônico tradicional, adentrando-se na investigação de exemplos de ações de resistência político-sociais à modernidade eurocêntrica, tendo por base as experiências das populações negras brasileiras. Nesse cenário, o quilombo enquanto resistência negro-africana aos ímpetos imperialistas portugueses, e de forma mais geral aos ímpetos imperialistas ocidentais, foi uma prática contra-hegemônica, e continua a ser. Neste estudo, o resgate histórico do processo colonizatório no Brasil e das partes constituintes da construção da “nação brasileira” foi feito a partir de ponto de vista teórico afrocêntrico brasileiro com nomes como Abdias do Nascimento (1978; 2002), Beatriz Nascimento (2014), Lélia Gonzalez (1988), Clóvis Moura (1988) e Kabengele Munanga (2001). A abordagem teórica tomada para análise do problema se insere na perspectiva do projeto decolonial, no qual “as fronteiras não são somente este espaço onde as diferenças são reinventadas, são também *loci* enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos.” (BENARDINO-COSTA e GROSFOGUEL, 2016, p. 19). As escolhas teóricas delimitadas não se deram pela decisão arbitrária de seleção de autores e autoras unicamente pela identidade racial de cada um deles, mas pelo aparato que apresenta o subalterno compromissado com o conhecimento contra-hegemônico. De maneira mais específica, a escolha do objeto e do objetivo geral deste trabalho, os quais se centram na resistência político-social de herança negro-africana no Brasil, pretendeu incorporar a categoria da “Amefricanidade” de Lélia Gonzalez (1988), enfatizando que não são somente os valores eurocêntricos capazes de moldar as relações político sociais no mundo moderno. A partir disso, faz-se possível apontar parâmetros diversos e alternativos à modernidade.

**Palavras-chave:** Resistência. Decolonial. Afrocentrado.

SOTO, Raianna Morais. The racial classification as an organizer of modernity: An afrocentred analysis of the coloniality of power. 80 pp. ill. 2019. Master Dissertation – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

### ABSTRACT

The purpose of this master thesis is to contribute to the study of International Relations with a diverse *loci* elucidation, in contrast with the traditional *locus* Anglo-Saxon. Focusing on the investigation of actions of political and social resistance to Eurocentric modernity from the experiences of Brazilian black community. The “quilombo” as a black African resistance to Portuguese imperialist urges, in general also to western imperialist, was a practice against hegemony, and remains. To do so, the historical rescue of the colonization process in Brazil and the constituent parts of the construction of the “Brazilian nation” is made from a Brazilian Afrocentric theoretical point of view with names such as Abdias do Nascimento (1978; 2002), Beatriz Nascimento (2014), Lélia Gonzalez (1988) and Kabengele Munanga (2001). This theoretical perspective taken for the analysis of the problem developed here fits into the decolonial thinking, in which “the borders are not only this space where differences are reinvented, they are also a place where we have plural enunciation from which knowledge is formulated from perspectives, worldviews or the experiences of subaltern subjects.” (BENARDINO-COSTA & GROSFOGUEL, 2016, p. 19). The theoretical choices for this work are not made by the arbitrary decision of select authors solely by the racial identity of them, but by the engagement with the committed to knowledge against hegemonic. More specifically, the choice of the field and the overall aim of this work, which focus on the political-social resistance of black-African heritage in Brazil, intends to incorporate Lélia Gonzalez's (1988b) category of “Amefricanidade”, bringing it that are not only Eurocentric values capable of shaping social political relations in the modern world. From that, it is possible to indicate different and alternative parameters to modernity.

**Keywords:** Resistance. Decolonial. Afrocentricity.

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO.....</b>	<b>8</b>
<b>2. A IMPORTÂNCIA DA CLASSIFICAÇÃO RACIAL NA ESTRUTURAÇÃO DA MODERNIDADE.....</b>	<b>17</b>
2.1. O conceito de colonialidade do poder.....	17
2.2. A colonialidade do poder na esfera do conhecimento.....	23
<b>3. A OUTRA FACE DA HOMOGENEIDADE MODERNA É A DIFERENCIAÇÃO.....</b>	<b>31</b>
3.1. As marginalizações construídas pelas relações interseccionalizadas das hierarquias sociais.....	32
3.2. A ideologia do branqueamento e o mito da democracia racial.....	38
<b>4. O PENSAMENTO MARGINAL.....</b>	<b>49</b>
4.1. As resistências plurais à modernidade eurocêntrica.....	50
4.2. A experiência quilombola brasileira.....	59
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>70</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>76</b>



## 1. INTRODUÇÃO

As discussões na esfera da produção de conhecimento nas sociedades ocidentais foram dominadas por uma epistemologia comprometida com uma pretensão de universalidade, que veio a se organizar como ciência moderna. Esta privilegia a hierarquia, a racionalidade, e, de forma predominante, uma visão de mundo eurocêntrica (CHOWDHRY e NAIR, 2002), cuja influência confere à ciência a exclusividade do conhecimento legítimo, traduzido num vasto aparato institucional – universidades, centros de investigação, sistema de peritos, pareceres técnicos – marginalizadores e invisibilizadores dos conhecimentos insurgentes (MENESES e SANTOS, 2009). A partir do final do século XX, os diálogos ao nível da subjetividade tiveram uma virada pluralista sobre as formas válidas de “se conhecer” e fazer ciência, e questões antes silenciadas têm se tornado temas crescentes de discussões. Essa abertura foi se fortalecendo e tem se aprofundado no século XXI.

Esses novos diálogos têm privilegiado, principalmente, as investigações sobre as relações de poder em esferas como a racial, de gênero e classe, e os temas relacionados a elas como questões sobre imperialismo, colonialismo, direito à terra, racismo, escravidão e identidade nacional (CHOWDHRY e NAIR, 2002; MILLS, 1997). Porém, essa pluralidade de conhecimentos ainda não é suficientemente validada considerando, por um lado, o nível de marginalização destinado aos conhecimentos não eurocêntricos e, por outro lado, o comprometimento de certos grupos teóricos com abordagens críticas com a defesa da apropriação pelos grupos marginalizados das ferramentas da ciência moderna, a fim de legitimar suas causas e fortalecer suas lutas (MENESES e SANTOS, 2009). Há determinados grupos que possuem críticas mais incisivas ao fato das produções teóricas não europeias/euro-americanas<sup>1</sup> serem mantidas na marginalidade, beirando a invisibilização. Esses grupos abarcam indivíduos que são, principalmente, estudiosas e estudiosos pós-coloniais e decoloniais de diversas partes do mundo.

Esse descompasso na propagação e no acesso à diversidade da produção de conhecimento está atrelado à perspectiva da universalidade, a qual faz parte de um conjunto particular da cosmovisão cultural eurocêntrica, baseada na classificação de forma não equivalente dos grupos brancos/europeus/euro-americanos e não brancos, em que os padrões culturais relacionados ao primeiro coletivo são reproduzidos como os ideais superiores. Em

---

<sup>1</sup> A denominação “euro-americana” se refere à descendência europeia no continente americano e, em destaque, a preponderância dos descendentes euroestadunidenses nas diferentes esferas de poder ao nível nacional e mundial/internacional.

contrapartida a essa visão, Renato Nogueira (2012) e Walter D. Mignolo (2007) apresentam que, diferente da concepção subjacente à primeira abordagem, o mundo é organizado em particularidades culturais, conseqüentemente suas configurações de saberes podem ser igualmente reconhecidas e validadas a partir da abordagem pluriversal; portanto, segundo essa perspectiva, não há uma prevalência de padrões culturais uns sobre os outros, há sim sistemas de conhecimentos plurais passíveis a serem acessados. Dessa forma, ao adotar esta perspectiva é preciso dismantelar o privilégio do ponto de vista eurocêntrico, tratando-o como uma configuração cultural específica e, assim, retirando da exclusão, da marginalização, da invisibilidade, cosmovisões colonizadas – mas não aniquiladas.

Em se tratando das Relações Internacionais, essas críticas são ainda mais agravadas. Essa disciplina originalmente pensada para arbitrar e analisar um tipo específico de organização política, o Estado, mais especificamente as relações entre essas organizações, descartou mais da metade da população humana dos debates e teorias que a criaram, visto que a disciplina pressupunha determinados padrões pautados no modelo estatal, conforme pode ser verificado em diversos estudos e suas conseqüentes sinalizações.

Robbie Shilliam (2011) argumenta que apesar do tráfico e a escravização de pessoas africanas terem se desenvolvido por pelo menos quatro séculos de história mundial, contribuindo na estruturação de poder político, econômico e cultural que se tem na contemporaneidade, dificilmente esse período tem sido assunto na disciplina, por ser considerado anterior à modernidade. V. Spike Peterson e Anne S. Runyan (1993) denunciam como as mulheres (ocidentais) foram dispensadas dos debates políticos, uma vez que a ideia da feminilidade vigente defende que a mulher pertence à esfera do doméstico. Já J. Marshall Beier (2002) aponta como as organizações políticas indígenas das Américas e a relação entre elas nunca foram assunto nas Relações Internacionais, tendo em vista que não se conformaram ao modelo de Estado ocidental.

Ao observar a manutenção dessa prática de marginalização nas Relações Internacionais, o intuito desse estudo é, justamente, o de ajudar a fomentar ainda mais as discussões na disciplina sobre a importância da abertura a diálogos entre diversos projetos críticos políticos/éticos/epistêmicos, apontando para um sistema pluriversal de pensamento, em contraposição ao sistema universal moderno que homogeneíza as experiências humanas. Para isso, primeiro é preciso entender que todo conhecimento é situado e serve a determinados interesses. Portanto, é preciso ter noção de quais são os interesses a que o ideal universalista do mundo serve e como ele tem se sustentado em processo contínuo desde sua formação.

A construção inicial da disciplina de Relações Internacionais está inserida no pensamento moderno eurocêntrico; este começa a ser formatado a partir do século XVI ainda na Europa, e seu alastramento mundial começou a ocorrer devido às grandes navegações, o que acarretou a chegada dos primeiros europeus no continente americano e a permanência deles nesse território objetivando sua exploração. Nesse contexto inicial de formação, os nascentes ímpetus modernos conviveram com a complexidade e a heterogeneidade de sistemas de pensamento e cosmovisões alheias às produções europeias.

A resposta dada pelos europeus a essa diversidade de cosmovisões foi a desconsideração destas em igualdade aos padrões de convivência sociopolíticos, econômicos e subjetivos encontrados na Europa. O contato com os povos nativos americanos e africanos fortaleceu o ideal de que os europeus detinham o privilégio legítimo de pensar, produzir conhecimento válido e existir, ao passo que os povos não europeus, ao menos nessa época, não eram nem mesmo vistos como seres humanos (NOGUERA, 2012). A partir desse contexto iniciou-se a distribuição hierárquica da população humana em um imaginário geopolítico (SHILLIAM, 2011; MALDONADO-TORRES, 2009).

Essa categorização, Aníbal Quijano (2014) denomina colonialidade do poder, conceito que considera “raça” como a categoria hierarquizante na conformação do mundo moderno e dominada pelos referenciais europeus. O poder é definido como “um espaço e uma rede de relações de exploração/dominação/conflito articuladas, basicamente, em função e em torno da disputa por controle dos [...] meios de existência social” (QUIJANO, 2014, p. 289. *Tradução nossa*). Esses meios são: o trabalho e seus produtos; a natureza e seus recursos de produção; a sexualidade e a reprodução da espécie; a autoridade e seus instrumentos; a subjetividade e seus produtos materiais e intersubjetivos, incluindo aqui o conhecimento.

Essa preponderância é o que se conhece como eurocentrismo. Na medida em que diferentes sistemas culturais podem reproduzir aspectos etnocêntricos, para Quijano (2014), o diferencial do eurocentrismo é, justamente, o requerimento de uma construção de lógica existencial de primazia absoluta das estruturas sociais europeias/euro-americanas, alicerçado em uma totalidade histórico-social universalizada, pela qual seus elementos componentes são historicamente homogêneos. Este controle dos meios de existência social por parte dos europeus configura um padrão mundial de poder composto por elementos como a modernidade, o capitalismo, o patriarcado, o racionalismo, o Estado-nação (GROSFOGUEL, 2008; QUIJANO, 2014).

O padrão é então configurado como uma estrutura global definida por Charles W. Mills (1997) como racista. Nela, todo indivíduo ou cosmovisão não branco/europeu é

considerado em algum grau discrepante dos padrões eurocêntricos, logo é considerado inválido e inferior. Esse caráter global da colonialidade do poder não é exclusivo do período do colonialismo, o sistema mundial de poder permanece baseado no privilégio social, político, cultural e econômico da supremacia europeia, como dito, desenvolvendo-se em três níveis de convivência social: nível macro (todos os países e continentes), nível local (no interior dos países) e o nível micro (corporeidade de cada indivíduo) (MILLS, 1997).

Dada à continuidade da colonialidade do poder, portanto, reconhecem-se processos persistentes de dissimulação, esquecimento e silenciamento de cosmovisões não europeias (BENARDINO-COSTA e GROSFOGUEL, 2016). Por exemplo, do ponto de vista do Estado brasileiro, apesar de o país ter a maior parte da sua população composta, declaradamente, de afrodescendentes – negros ou pardos, 16,8 milhões e 95,9 milhões, respectivamente, de uma população de 205,5 milhões de pessoas<sup>2</sup> –, a atuação ativa e as cosmovisões originárias dessa parcela da população brasileira têm sido historicamente negligenciadas. Podemos perceber tais displicências através de apagamentos e folclorizações, pelo controle exclusivo dos recursos econômicos, das instituições educativas e culturais pelos descendentes étnicos dos antigos colonizadores europeus (NASCIMENTO A., 2002).

Segundo Mignolo (2007), essas ações das elites de descendência branca europeia coadunam com a perspectiva da universalidade moderna, pois negam a alteridade do diferente. Contudo, não se conseguiu exterminar toda a pluralidade existente. Ainda conforme o estudioso citado, as alteridades têm permanecido em continuidade paralela à modernidade e mesmo contestando-a.

Diante dessa conjuntura, considerando os dados da marginalização das influências africanas e afrodiaspóricas no Brasil e reconhecendo que elas são inferiorizadas, porém não aniquiladas, o objetivo desse trabalho é apresentar a potencialidade desestabilizadora das experiências afro-brasileiras perante os modelos institucionalizados de poder do período colonial ao período contemporâneo e, conseqüentemente, perante os modelos estruturais de sustentação da modernidade.

Partiu-se da proposição de que as investigações das atuações das populações afrodescendentes brasileiras são capazes de questionar os lugares comuns caracterizadores da população negra brasileira e mundial, os lugares comuns da modernidade e, por conseguinte, da própria disciplina de Relações Internacionais. Segundo Quijano (2014), a totalidade

---

<sup>2</sup> Dados coletados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) entre os anos de 2012 e 2016. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/18282-pnad-c-moradores.html>. Acesso em: 02 de agosto de 2018.

histórico-social universalizada e historicamente homogênea é uma falácia, o que significa dizer que a modernidade e, com ela, o capitalismo, o patriarcado, o racionalismo, o Estado-Nação não são elementos universais e igualitários. A partir dessa constatação, é possível supor a moldagem da modernidade sob o viés da diferenciação, inferiorização e exclusão.

Ainda, Stuart Hall (2006) assinala o modo como a maioria das comunidades nacionais consiste em culturas separadas que só foram unificadas por um longo processo de conquista violenta – isto é, pela supressão forçada da diferença cultural. Essa característica diferenciadora é própria da colonialidade do poder, pois a classificação racial/étnica é aquilo que a configura.

No caso brasileiro, sua conquista territorial se inicia já no século XVI, a partir das chegadas dos colonizadores europeus no território das Américas e da classificação criada e destinada aos seus habitantes originais. Grosfoguel (2016, p. 33) sinaliza que “[a] classificação social usada na época tinha relação com uma questão teológica de ter o ‘Deus equivocado’ ou a ‘religião errada’ para dividir a sociedade em grupos religiosos”, uma vez que os primeiros viajantes consideraram os indígenas como “povos sem religião” e os equipararam a seres sem alma, ou seja, mais próximos de seres não humanos.

Quando se concebeu a possibilidade de humanidade dos nativos americanos e o reconhecimento de que eles não estavam aptos diante das expectativas de atividades exploratórias exigidas pelo colonizador, a espoliação das terras americanas foi garantida pela exploração forçada também da mão-de-obra escravizada negra africana. Deu-se, portanto, a entrada massiva de africanos nas Américas, principalmente na América portuguesa e na região norte, no que hoje conhecemos como o sul dos Estados Unidos e Caribe.

Partindo desse esquema, é possível perceber que o racismo estrutural<sup>3</sup> e institucional<sup>4</sup> é fundante do Brasil, pois, desde o início de sua participação no sistema moderno internacional, o controle dos recursos econômicos, políticos, de conhecimento e culturais esteve nas mãos dos grupos brancos europeus ou europeizados, primeiro com os colonizadores e depois com os descendentes raciais destes. Contudo, na contramão dessa constatação, observando o objetivo de resgatar as atuações da população afrodescendente brasileira, esta pesquisa traz a discussão acerca dos processos de resistência operados por ela, com destaque sobre a organização sociopolítica quilombola apresentada por estudiosos

---

<sup>3</sup> Para maiores informações sobre Racismo Estrutural, a Editora Boitempo disponibilizou fala do filósofo do direito Silvio Almeida, autor do livro “O que é Racismo Estrutural?” (2018), pela mesma editora, na plataforma de vídeos Youtube. Link disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=PD4Ew5DIGrU>.

<sup>4</sup> Para maiores informações sobre Racismo Institucional no Brasil, o Geledés Instituto da Mulher Negra disponibiliza o site <http://racismoinstitucional.geledes.org.br/o-que-e-racismo-institucional/>.

brasileiros, a fim de compreender como elas oferecem aspectos alternativos de coexistência político social, questionando a coexistência baseada na diferenciação da modernidade/colonialidade do poder.

Pretende-se neste texto explorar uma contribuição afrodiaspórica e afrocentrada brasileira para a teorização das Relações Internacionais. Por exemplo, para Clóvis Moura (1988), os quilombos representam mais que uma resistência antiescravista, mas um modelo sociopolítico, econômico e religioso que desafiava os anseios coloniais de integração nacional e mostrava a persistência desses valores quilombolas. Considerando a definição de Abdias do Nascimento (2002), os quilombos desafiam constantemente tanto a ideia de integração nacional, como as bases ideológicas estruturantes do Estado brasileiro (Estado-nação, patriarcado, sistema de latifúndio e capitalismo industrial), a partir do resgate das heranças africanas e negras brasileiras.

Os territórios quilombolas no Brasil e os indivíduos que os compõem vivenciam na contemporaneidade inúmeros problemas de cunho territorial. Porém, ciente da diversidade de conformação desses territórios, a intenção do presente estudo não foi debater quilombo como um modelo específico de organização, semelhante, por exemplo, ao Quilombo dos Palmares. O intuito centrou-se no significado simbólico de quilombo e as vivências advindas desse símbolo.

O diferencial aqui apresentando diz respeito à continuidade e as adaptações do quilombo enquanto conceito decolonial, as contribuições para a produção de conhecimento sobre coexistência social e política. A partir desses pontos, a intenção foi questionar a produção científica submetida à lógica da colonialidade do poder, a fim de fortalecer essa produção como questionadora do padrão eurocêntrico mundial de poder majoritário na organização do mundo desde o século XVI.

Tomando como perspectiva contribuir nos estudos das Relações Internacionais a partir de um *locus* enunciativo diverso do *locus* eurocêntrico tradicional, a seleção bibliográfica compreendeu os seguintes pontos centrais: primeiro, mobilizou o conceito da colonialidade do poder, a fim de entender a configuração da supremacia eurocêntrica moderna; segundo, abordou a colonialidade como categoria transversal a todas as relações sociais, estando atenta à relação interseccional desses âmbitos de existência social, observando-a no espaço nacional brasileiro; por fim, adentrou no quilombo enquanto conceito de organização político-social desenvolvida a partir de experiências das populações negras no Brasil apresentando uma alternativa de coexistência em contraste com o padrão da modernidade.

Portanto, foi realizado o resgate histórico do processo colonizatório no Brasil e das partes constituintes da construção da “nação brasileira” a partir de ponto de vista teórico afrocêntrico, o que significa um ponto de vista que percebe os africanos<sup>5</sup> como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre seus próprios sistemas de pensamento, perspectiva e prática, e não exclusivamente como vítimas (ASANTE, 2009). Para tanto, abordam-se nomes como Abdias do Nascimento (1978; 2002), Lélia Gonzalez (1988) e Beatriz Nascimento (2014), não puramente pela quantificação destes estudiosos/ estudiosas – as três pessoas citadas anteriormente são negras –, mas por se tratar de estudiosos que pensam a partir da experiência do negro no Brasil.

Essa perspectiva teórica tomada para análise do problema levantado no trabalho dialoga com a perspectiva do projeto decolonial, no qual “as fronteiras não são somente este espaço onde as diferenças são reinventadas, são também *loci* enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos.” (BENARDINO-COSTA e GROSGOUEL, 2016, p. 19). Ou seja, as escolhas teóricas para este trabalho não se deram pela decisão arbitrária de seleção de autores e autoras unicamente pela identidade racial de cada um deles, mas pelo aparato condizente com a perspectiva do subalterno comprometido com o conhecimento contra-hegemônico.

De maneira mais específica, a escolha do objeto e do objetivo geral deste trabalho centrado nas organizações político-sociais de herança negro-africana no Brasil, pretende incorporar a categoria da “Amefricanidade” de Lélia Gonzalez (1988) e as subsequentes considerações acerca das formações do inconsciente brasileiro e latino-americano não como exclusivamente europeias; pelo contrário, como decorrentes e de forma expressiva, das influências africana e ameríndia, de tal modo a defender a mudança de nomenclatura da região para Améfrica Ladina, como o faz Gonzalez (1988). Essa categoria aciona “todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada” (GONZALEZ, 1988, p. 76), para ultrapassar as limitações de categoria territorial, linguística e ideológica eurocêntricas. Nessa esfera referencial, o quilombo pode ser devidamente analisado enquanto resistência contra-hegemônica africana em oposição aos ímpetos eurocêntricos do sistema mundo europeu/euro-americano moderno capitalista colonial/patriarcal.

---

<sup>5</sup> Molefi Kete Asante (2009) apresenta uma definição de “africano” que será aqui apresentada e empregada durante toda a escrita da dissertação. Para ele, o termo é um construto do conhecimento que identifica toda pessoa que participou dos quinhentos anos de resistência à dominação europeia e, em outro nível, todo indivíduo descendente de ancestrais do continente africano, portanto todo aquele que estando dentro ou fora do deste continente.

Assim, estabelecidos os termos conceituais gerais, o estudo traz a bibliografia Decolonial a fim de contextualizar as conformações iniciais do conceito de Colonialidade do Poder ainda no século XVI com a descoberta das Américas pelos europeus e, em consequência, o início do alastramento de uma nova forma de classificação social europeia sustentado por bases raciais (QUIJANO, 2014; GROSGUÉL, 2008; 2016; MILLS, 1997; MALDONADO-TORRES, 2009). Discordando dos discursos modernos do século XIX, o intuito é deslocar no espaço-tempo a classificação social racial tão atrelada aos discursos racistas científicos deste século para o século XVI e, com base na bibliografia selecionada, explicitar sua continuidade e como sua manutenção está atrelada a outras hierarquias sociais, como as de gênero, classe, sexualidade etc., que conformam o mundo moderno.

Esse apanhado teórico é imprescindível para compreender os questionamentos que a epistemologia afrocêntrica com o quilombo pode gerar para a disciplina de Relações Internacionais e para o seu principal ator, principalmente para as teorias *mainstream*, o Estado-Nação. O intuito é denunciar a falsa premissa do conhecimento não situado e universal, assim como “localizar”, no sentido afrocêntrico (ASANTE, 2009), as experiências africanas – mas não somente elas – protagonistas na formação desse sistema mundo europeu/euro-norte-americano moderno capitalista colonial/patriarcal (GROSGUÉL, 2008).

O primeiro capítulo dessa dissertação traz, a partir dos teóricos decoloniais, principalmente, e teóricos pós-coloniais, a discussão sobre como os processos colonizatórios moldaram o mundo moderno através da classificação racial/étnica da população do mundo, a qual Aníbal Quijano (2014) nomeia como colonialidade do poder. Divergindo da maioria dos estudos voltados à discussão da modernidade, esse estudo retorna aos processos de dispersão mundial europeu do século XVI e fortalece a ideia do contato com os indígenas americanos e africanos e seus sistemas culturais como a medida inicial para o aparecimento da hierarquia de poder mundial baseada na racialidade.

No segundo capítulo, a discussão sobre a colonialidade do poder prossegue, com foco na característica de interseccionalidade entre os âmbitos de existência social, a fim de entender como a colonialidade tem perseverado. Nesse capítulo, o objetivo é entender como as relações sociais operam de forma conjunta na reprodução desse sistema, em especial na esfera nacional, que segundo a narrativa da modernidade seria moldada na homogeneidade, mas opera com base na diferenciação. O capítulo aborda, ainda, o debate acerca da ideologia do branqueamento e do mito da democracia racial.



Essa distinção é analisada na comunidade política brasileira, no resgate de sua distribuição racial no período colonial, haja vista na contemporaneidade se reproduzir essa mesma lógica em um contexto espacial e temporal diverso dos séculos iniciais de colonização. A partir dessa investigação conceitos eurocêntricos centrais desta organização política são identificados, e diálogos com outros projetos políticos/epistêmicos são mantidos.

Por fim, o terceiro capítulo aborda o diálogo mantido entre a comunidade nacional brasileira, reprodutora dos moldes estatais eurocêntricos, e o conceito de quilombo. Com suporte na abordagem decolonial e na epistemologia afrocentrada, o quilombo pode ser analisado como uma alternativa de coexistência político-social e uma possibilidade de protagonismo negro-brasileiro nas Relações Internacionais, enfraquecendo o modelo moderno de universalidade, e incentivando um modelo de sistema pluriversal de pensamento.

Notadamente, essa discussão faz-se importante ao questionamento de conhecimentos dantes obliterados, invisibilizados, usurpados da própria constituição humana, portanto prenhe de diferentes significados e sentidos, a exemplo dos teorizados no próximo capítulo. É, sem dúvida, uma oportunidade para o (re)pensar da disciplinarização das Relações Internacionais, especialmente da classificação racial e da discussão de conceitos importantes como realizado no seguimento.

## 2. A IMPORTÂNCIA DA CLASSIFICAÇÃO RACIAL NA ESTRUTURAÇÃO DA MODERNIDADE

*“A supremacia branca é o sistema político não nomeado que fez do mundo moderno o que ele é hoje.”*

Charles Mills

### 2.1.O conceito de “colonialidade do poder”

A epígrafe deste capítulo, extraída do livro *The Racial Contract*, de Charles W. Mills (1997), pretende, desde o início, situar as problemáticas aqui tratadas. O cerne da discussão proposta parte da premissa de que o padrão mundial de poder “se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como [sua] pedra angular.” (QUIJANO, 2014, p. 285. *Tradução nossa.*); a essa imposição denominamos, conforme Quijano (2014), colonialidade do poder.

Essa classificação racial é percebida em diferentes níveis: macro (entre países e continentes), locais (nacionalmente) e micro (corporeidade) (MILLS, 1997). E também em diferentes âmbitos, pois, como aponta Quijano (2014, p. 289. *Tradução nossa.*),

O poder é um espaço e uma rede de relações sociais de exploração/dominação/conflito, basicamente, em função e em torno da disputa pelo controle dos seguintes âmbitos de existência social: 1) o trabalho e seus produtos; 2) dependente do anterior, a “natureza” e seus recursos de produção; 3) o sexo, seus produtos e a reprodução da espécie; 4) a subjetividade e seus produtos materiais e intersubjetivos, incluindo o conhecimento; 5) a autoridade e seus instrumentos, de coerção em particular, para assegurar a reprodução desse padrão de relações sociais e regular suas mudanças.

O conceito de colonialidade do poder é a mola propulsora das abordagens decoloniais. Majoritariamente elaboradas por estudiosos denominados como latino-americanos e afrolatinoamericanos, eles ressaltam como o poder capitalista e a modernidade se originaram e se globalizaram a partir da América – em especial das experiências de América Latina, Caribe e sul dos Estados Unidos da América (EUA).

Aqui, as pessoas de origem africana e os nativos do continente americano são centrais, uma vez que sustentaram a estrutura de circulação do que conhecemos hoje como capitalismo, através da mão de obra quanto do conhecimento das terras e seus tratos, e das riquezas naturais a serem exploradas. Destacar essas regiões fora do eixo hegemônico de poder faz com que as experiências de determinados indivíduos historicamente invisibilizados – negros,

índios, mestiços, amarelos – sejam assim consideradas e teorizadas para entender as relações sociais que conformam o padrão de poder mundial, assim como as identidades sociais e geoculturais dele resultantes.

Proponho o entendimento da colonialidade, tal como articulada por Quijano (2014), em conjunção com a interpretação que Charles W. Mills (1997) sugere, acerca do “contrato racial” nos moldes dos contratualistas políticos. Segundo Mills (1997), o “contrato social” previsto por estes teóricos seria a aglutinação de vários contratos em um, divididos nos setores político, moral e epistemológico. O quesito político versa sobre o estabelecimento das sociedades e/ou do Estado, as origens governamentais e as obrigações políticas. O contrato moral versa sobre a fundação do código moral de uma sociedade, este que regula o comportamento social. E o contrato epistemológico trata sobre entender e explicar os motivos da criação e transformação social, porque determinado código moral opera em determinada sociedade, o intuito real é a investigação do “mundo como ele é” – caráter descritivo – e “como o mundo deveria ser” – caráter normativo.

Nesse esquema, Mills (1997) adiciona o caráter racial na construção desses contratos, explanando que o “contrato social” é a seu ver um “contrato racial”, pois esses três setores mencionados são articulados na diferença de privilégios entre o grupo de pessoas brancas e a coletividade de pessoas não brancas. Ou seja, trata-se de um contrato abstrato “firmado” entre estes agrupamentos em que ao primeiro grupo se destina a qualificação de superiores em suas materialidades e subjetividades, e ao segundo sobra a designação de inferioridade. Independente em qual das coletividades esteja alocado, um indivíduo branco não se abstém dos benefícios que possui, concorde com eles ou não; e um indivíduo não branco nem mesmo tem participação ativa nesse acordo. Nesse sentido, o contrato racial seria uma instância crucial da colonialidade do poder<sup>6</sup>.

Considerando a definição de Quijano (2014), da colonialidade como base de sustentação do padrão mundial de poder, defendo que esse esquema do contrato racial a conforma. Logo, considerando seu alastramento juntamente com a influência capitalista e a modernidade, podemos abstrair que esses dois fenômenos também se moldam pelo contrato racial. Assim, quero dizer que a estrutura moderna se organiza de forma a beneficiar o grupo

---

<sup>6</sup> No livro *The Racial Contract* (1997), Charles Mills, analisando os grandes nomes do Contratualismo Político (Hobbes, Rousseau e Kant), expõe o código racial hierárquico demarcado e teorizado por Immanuel Kant, segundo os quais europeus, asiáticos, africanos e nativo americanos são diferenciados pelo seu grau de “talento” inato. Para ele, “europeus, sem surpresas eu presumo, têm todos os talentos necessários para serem moralmente auto educados, há esperanças para os asiáticos, embora a eles faltem a habilidade para desenvolver conceitos abstratos; os africanos inerentemente ociosos podem ao menos serem educados como serventes e escravos através da instrução de um galho de bambo [...]; e aos infelizes nativo americanos não há esperanças, eles não podem ser educados em nada.” (MILLS, 1997, p. 71. *Tradução nossa.*).

de pessoas brancas, suas materialidades e subjetividades em prol da inferiorização do grupo de pessoas e epistemologias não brancas.

Aqui, faz-se necessária uma distinção, baseada em Quijano (2014), entre colonialismo e colonialidade. O primeiro termo é uma estrutura de dominação e exploração, em que os controles de poder são detidos por determinada identidade em detrimento de outras, mas que não necessariamente implica em relações racistas de poder. Além disso, ele é considerado um período histórico em que controles jurídico-políticos europeus se alastraram em territórios americanos, africanos e asiáticos. A partir de meados do século XX, inicia-se o encerramento desse período com a descolonização dos últimos territórios africanos e asiáticos, com a retirada desses controles (oficiais) de jurisdição estrangeiros.

Contudo, mesmo com esse encerramento, persiste a exploração e dominação europeia/euro-americana através do predomínio eurocêntrico internalizado nos antigos países colonizados, nos desdobramentos do capitalismo, nos ambientes de produção de conhecimento acadêmico, com estudos e perfis de estudiosos específicos com a aquiescência de maiores prestígios e maiores fomentos financeiros em todos os demais âmbitos sociais (GROSGOUEL, 2008; TICKNER, 2013). Como dito anteriormente, o conceito de colonialidade tem em seu cerne a classificação racial/étnica hierarquizante, e essa persistência sinalizada é o agir da colonialidade.

A partir dessa conceituação, Mills (1997) denuncia a abrangência do contrato racial e, dentro de uma perspectiva decolonial, a abrangência do que Ramón Grosfoguel (2008) chamou de “sistema mundo europeu/euro-norte-americano moderno capitalista colonial/patriarcal”. A imposição da colonialidade é transversal a todos os âmbitos de existência social.

Ainda que não haja consenso sobre como o conceito de raça foi inicialmente usado como uma classificação de diferenciação humana, tanto Anibal Quijano (2014) quanto Achille Mbembe (2014) apontam o contexto regional americano onde primeiro essa classificação racial se instala sob o signo do capital, distinguindo o tráfico negreiro e a escravidão de africanos e indígenas das instituições autóctones de servidão.

A “descoberta” europeia das Américas, no século XVI, esteve relacionada com os ímpetus de formação do que Immanuel Wallerstein (2006) chamou de economia-mundo capitalista. Aqueles territórios permitiram a expansão do modelo monopolista do mercantilismo: terras, metais e mão-de-obra barata. Em vista desse contexto econômico, a relação de exploração mercantil foi a primeira a se desenvolver entre os nativos americanos e os estrangeiros europeus. As identificações criadas para entendimento deste “novo” mundo

pelos europeus foram respaldadas nessa relação (GROSFOGUEL, 2016; INAYATULLAH e BLANEY, 2004).

Grosfoguel (2016) sinaliza que “[a] classificação social usada na época tinha relação com uma questão teológica de ter o ‘Deus equivocado’ ou a ‘religião errada’ para dividir a sociedade em grupos religiosos” (p. 33), uma vez que os primeiros viajantes consideraram os indígenas como “povos sem religião”, equiparando-os a seres sem alma, ou seja, mais próximos de seres não humanos. Portanto, por se tratarem de seres animalizados, a exploração compulsória indígena foi legitimada.

O debate sobre a humanidade indígena perdurou pelas primeiras cinco décadas do século XVI. Grosfoguel (2016) o considera como o primeiro debate racista da história, sendo o “índio” a primeira identidade moderna, criada como o “outro absoluto” do que era entendido como cristão – e, posteriormente, europeu. Esse debate esteve em conluio com a aspiração da época, por um mundo unificado como parte de um propósito divino (cristão). Considerando Naeem Inayatullah e David L. Blaney (2004), havia uma busca pela homogeneização, ou seja, o intento de aproximar a identidade cristã e/ou europeia. Para tanto, essa ação esteve acompanhada de um “duplo movimento”: a identificação dessa homogeneidade está no reconhecimento de diferenciações e similitudes em outros sistemas culturais. Em contrapartida, poucas opções foram dadas para o tratamento das diferenças, além da assimilação, subordinação ou aniquilação; as guerras santas entre católicos-protestantes, entre cristão-muçulmanos e judeus, e a animalização e escravização dos povos indígenas e negros são fatos empíricos dessa falta de alternativas.

Esse debate teve resultado duplo. Por um lado, a vitória da ideia de que os índios eram qualificados como passíveis de conversão cristã, através da sua evangelização – que os aproximaria da noção de humanidade dos colonizadores –, e assim proibindo a escravização desses povos – ainda que essa proibição tenha sido muitas vezes burlada; por outro lado, a mudança da classificação social religiosa para a classificação social racial. Constatamos, pois, nos períodos históricos posteriores, a projeção dos juízos que se tinha sobre o “índio” para o entendimento dos demais povos que divergiam do mundo cristão/europeu, imediatamente para os povos negros africanos.

Na medida em que os nativos americanos começaram a ser concebidos como possíveis “seres humanos”, disso decorreu o aumento das missões catequizadoras desses povos e a exploração das terras americanas foi garantida também pela exploração da mão-de-obra escrava negra africana. Deu-se, portanto, a entrada massiva de africanos nas Américas, principalmente na América portuguesa, e na região norte, no que hoje conhecemos como o sul

dos Estados Unidos e Caribe. Contudo, a discussão acadêmica sobre a animalização de indígenas e africanos perdurou até, pelo menos, o debate científico do século XIX, em que, por análise fisiológica e genética, pesquisadores avaliavam esses grupos raciais/étnicos em comparação aos indivíduos europeus. Independente do momento, o principal é sinalizar que a classificação social racista serviu e serve como o princípio organizador da divisão internacional do trabalho.

Retornemos, agora, ao conceito da colonialidade do poder. Como dito anteriormente, a classificação racial é transversal a todo tipo de relação social e opera a partir de uma heterogeneidade histórico-estrutural do poder. Ou seja:

Trata-se sempre de uma articulação estrutural entre elementos historicamente heterogêneos, quer dizer, que proveem de histórias específicas e de espaços-tempos distintos e distantes entre si, que desse modo têm formas e personagens não só diferentes, como também descontínuos, incoerentes e ainda conflitivos entre si, em cada momento e ao longo do tempo. (QUIJANO, 2014, p. 291. *Tradução nossa*.)

Assim, vale notar que a diversidade de modalidades no mundo do trabalho existe atualmente como existia no século XVI, haja vista a prática simultânea de trabalho assalariado, escravidão, servidão, reciprocidade, comunalismo (QUIJANO, 2014; NASCIMENTO A., 2002); o patriarcado e a heteronormatividade coexistem com o matriarcado e outras formas de relações de gênero, sexuais e afetivas (FRY e MACRAE, 1983; ALVES e PITANGUY, 1981); o Tratado de Westfália (1648) dá surgimento às sociedades que conhecemos como Estados, mas diferentes modelos de coexistência social convivem dentro de seus territórios e entre suas fronteiras (NASCIMENTO A., 2002; APPADURAI, 1997; HALL, 2006); as subjetividades são plurais nos espaços-tempos, assim como as sociedades humanas.

O que percebemos é que, segundo Quijano (2014), a estrutura global da colonialidade do poder, definida pela imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo, baseia-se no privilégio de uma cosmovisão eurocêntrica, mas que cosmovisões alternativas existem e resistem. Para o autor, o diferencial do eurocentrismo é a construção de lógica existencial de primazia absoluta das estruturas sociais europeias/euro-americanas, e baseada em uma totalidade histórico-social universalizada, pela qual seus elementos ou componentes são historicamente homogeneizantes e as relações entre eles são determinadas de forma ahistórica, ou seja, elas estão determinadas antes de toda história. Retomando a aspiração cristã por um mundo unificado pela crença e atuação de um Deus providencial

(INAYATULLAH e BLANEY, 2004; GROSGOUEL, 2016), nessa lógica existencial, que ficou conhecida como modernidade, a razão desempenhará essa antiga função divina.

Contudo, a partir de uma crítica decolonial, entende-se que essa totalidade histórico-social universalizada da lógica europeia seja uma falácia, uma vez reconhecido que seus componentes são historicamente heterogêneos e determinados historicamente por espaços-tempos distintos e específicos, e que existências múltiplas coexistem dentro de uma mesma estrutura (HALL, 2006; BUTLER e SPIVAK, 2007). Essa falácia se sustenta pelo silenciamento da diversidade de estruturas sociais e dos componentes comportados por elas. As heterogeneidades são tratadas como particularidades, em prol do majoritário, que se dá através de uma hierarquização.

Esse caráter hierárquico é percebido no eurocentrismo a partir da segregação de cada âmbito da existência social em dualidades/binarismos, como, por exemplo, entre ciência/folclore, tradicional/moderno, masculino/feminino, selvagem/civilizado (GROSGOUEL, 2016; MILLS, 1997; SHILLIAM, 2011). Esses polos duais de relação social eurocentrada começaram a ser desenvolvidos a partir dos contextos internos de cada sociedade que compunham a região que conhecida como Europa (INAYATULLAH e BLANEY, 2004); a expansão europeia, iniciada no século XVI, garantiu a expansão global dessas dualidades segregacionistas, pela colonialidade do poder.

Todavia, essa primazia global da colonialidade não é garantida somente por um dos âmbitos de existência social. Por conta disso, primordialmente,

Desde a inserção de América no capitalismo mundial moderno/colonial, as pessoas se classificam e são classificados segundo três linhas diferentes, mas articulados em uma estrutura global comum pela colonialidade do poder: trabalho, gênero e raça. [...] E em torno de dois eixos centrais: o controle da produção de recursos de sobrevivência social e o controle da reprodução biológica da espécie. (QUIJANO, 2014, p. 312 – 313. *Tradução nossa.*)

Ou seja, segundo Quijano (2014), no padrão mundial de poder eurocêntrico vigente, existe prevalência do modelo capitalista de relação de produção em contraposição a outros modelos econômicos, e aos demais meios de existência social. Mas, sozinha, essa relação não garante a prevalência duradoura do controle de poder, portanto as inter-relações de múltiplas e heterogêneas hierarquias – racial, gênero, econômica, epistêmica, etc. –, nas quais há a prevalência de certos tipos que configuram as experiências europeias/euro-americanas, como

eurocentrismo, patriarcado<sup>7</sup>, capitalismo, heteronormatividade (GROSFOGUEL, 2008; 2016) servem de manutenção à prevalência da continuidade do padrão de poder eurocêntrico<sup>8</sup>.

Essa ação qualificante requereu o conhecimento mínimo das lógicas de existência sociais e culturais dos não europeus, pois a partir desses referenciais foram classificadas as “especificidades superiores” da civilização europeia. Assim, retornamos à questão da importância do continente americano e da subjugação dos seus residentes originais e de africanos. Como exemplificado pelo conceito de “duplo movimento”, em Inayatullah e Blaney (2004), a aspiração pelo universalismo do eurocentrismo – reflexo da homogeneização cristã do século XVI – está acompanhada da necessidade de representação do Outro, que ocorre a partir de epistemologias que respaldem esta cosmovisão eurocêntrica.

## 2.2 A colonialidade do poder na esfera do conhecimento

Cada contexto cultural dá origem a diferentes lógicas de existências sociais e relações sociais, a partir das quais se procura explicar como o mundo é – descrição – e como o mundo deveria ser – normatividade (MILLS, 1997; MENESES E SANTOS, 2009). A esse exercício explicativo, refere-se o conceito de Epistemologia, que consiste na construção de condições que validam os conhecimentos produzidos e reproduzidos. Como já dito, a epistemologia eurocêntrica possui um intento universalista, que se apropria dessas diferentes lógicas culturais não europeias como base para a tarefa de classificar o que é inferior e o que é superior.

Por exemplo, Charles Mills (1997) observou que os relatos dos primeiros viajantes europeus às Américas foram utilizados como base de diferenciação hierárquica pelos teóricos fundantes das Ciências Sociais e Humanas. Tanto Mills quanto J. Marshall Beier (2002) reconhecem nos escritos de Thomas Hobbes terminologia semelhante aos escritos do pessoal autorizado às viagens de expansão europeia. Ao pensar na ideia de que a sociedade civil foi precedida de um “estado de natureza” de todos contra todos, Hobbes diz ser possível encontrar aspectos desse estado nas comunidades “selvagens” americanas. Entretanto, nenhum exemplo empírico europeu foi apontado. “[O] estado de natureza *literal* é reservado

---

<sup>7</sup> No que tange ao “patriarcado” ou ao “racismo”, a autora deste trabalho não está afirmando que este seja padrão social exclusivo das comunidades europeias, mas sim que, no contexto previsto, ele possui características advindas das experiências sociais europeias e mantém relações complementares às demais hierarquias sociais. Ver Grosfoguel (2016), Quijano (2014) e Collins (2015).

<sup>8</sup> O próximo capítulo se dedicará com mais atenção à explicação sobre as inter-relações entre hierarquias sociais. Por ora, gostaria de sinalizar a importância dela para a manutenção da colonialidade do poder.



aos não brancos; aos brancos o estado de natureza é hipotético” (MILLS, 1997, p. 66. *Tradução nossa.*).

Na epistemologia eurocêntrica, a dualidade funciona a partir da representação do Outro através de uma visão negativa e inferiorizada, em contraponto a uma visão positiva do Eu próprio e suas estruturas de saber (BEIER, 2002). Portanto, aos europeus e às práticas de povos europeus/euro-americanos foram destinadas as classificações de sujeitos racionais, pais e descendentes diretos das filosofias éticas e políticas, como os edificadores e teóricos da modernidade, sociedade civil, dos direitos civis e políticos etc. – baseados em seus contextos particulares, mas dito “abstratos”. Consideradas legítimas e científicas, essas classificações serviram/servem de modelos a serem replicados (MBEMBE, 2014; MILLS, 1997). Aos não europeus – nativos americanos, afroamericanos, residentes originais do considerado “Terceiro Mundo” –, a participação ativa na construção do conhecimento era inexistente, uma vez que foram classificados como irracionais, como possíveis e viáveis objetos de investigação, mas nunca como fontes legítimas de construção de conhecimento (SHILLIAM, 2011).

Essa “inferioridade epistêmica” relegada aos não europeus, iniciada pelo histórico processo de conquista europeia da América e África e seus povos, relegou aos “povos sem alma”, ou aos não/quase humanos, a consideração de inferioridade de suas cosmologias, conhecimentos, cultos religiosos etc. Portanto, mesmo revogada a ideia anterior de “povos sem alma” para “povos com alma”, esses indivíduos passaram por processos de evangelização já experimentados contra muçulmanos e judeus em território europeu, os quais consistiam na aniquilação da espiritualidade e de seus conhecimentos. Os africanos, os quais se mantiveram classificados como “povos sem alma”, logo sem humanidade, “eram proibidos de pensar, rezar ou de praticar suas cosmologias, conhecimentos e visão de mundo” (GROSFOGUEL, 2016, p. 40). Essa supressão dos conhecimentos locais perpetrada por um conhecimento alienígena, relacionada com a destruição (física) de seres humanos, Boaventura de Sousa Santos define como “epistemicídio” (GROSFOGUEL, 2016; MENESES e SANTOS, 2009).

Essa dualidade “privilégio epistêmico/inferioridade epistêmica” constrói e é sustentada pelo racismo epistêmico, consequência e continuidade das práticas anteriores da colonialidade na seara do conhecimento (colonialidade do saber). Este está baseado na crença da incapacidade epistêmica de grupos não europeus/euro-americanos que, seguindo a lógica do mundo colonial, evita reconhecer a humanidade do Outro (MALDONADO-TORRES, 2009) – recapitulando, primeiro, os não europeus não tinham religião/alma; segundo, possuíam uma genética inferior aos brancos; agora, elas não são capazes de produzir conhecimento.

Em consequência, um dos princípios mais importantes da modernidade eurocêntrica é a ideia de que não pode haver o desenvolvimento do “conhecimento” sem as conquistas teóricas e culturais da Europa (MALDONADO-TORRES, 2009; HOBSON, 2012). Paulin J. Hountondji (2009), ao analisar escritos sobre a “filosofia africana” ou os sistemas de pensamentos africanos, identificou que muitos desses autores africanos partiam do princípio de que seus conterrâneos não tinham consciência de suas próprias filosofias e de que somente os analistas relacionados a uma epistemologia eurocêntrica teriam a capacidade de percebê-las e relatá-las.

Porém, um aspecto pouco observado nesse dualismo é o já citado “duplo movimento” da homogeneização universalizante eurocêntrica, que pressupõe o reconhecimento das diferenças entre os grupos humanos (INAYATULLAH e BLANEY, 2004). A epistemologia moderna dominante define esses conhecimentos como saberes locais, incapazes de serem analisados como de caráter universal ou comum a diferentes contextos, não afetando as filosofias validadas pelo eurocentrismo. Mas, ainda assim, é importante a conservação da existência dessas diferenças para a colonialidade do saber, ou, em outras palavras, para a classificação racista do conhecimento.

Contudo, é um engano pensar que, pela existência do racismo epistêmico, o Outro, os não europeus sejam apenas vítimas passivas desse processo segregacionista (SHILLIAM, 2011). Na contramão desses intentos eurocêntricos, os povos marginalizados persistem na resistência das cosmologias e processos de conhecimento, barrando a sua completa extinção.

Seguindo a abordagem crítica que expõe a colonialidade do saber, reconhece-se que os sistemas de pensamentos não europeus nunca estiveram realmente ausentes dos centros de conhecimento europeus/euro-americanos (SHILLIAM, 2011). Segundo Phillip Darby (2006), esses conhecimentos se espalham nos estudos sobre governo, agências internacionais, comércio, possuem legitimidade e especialização em áreas como medicina, ecologia, religião. No entanto, esses são trabalhados a partir da lógica eurocêntrica/moderna, perdendo a relação e o sentido de suas origens.

Considerando, em retomada ao que já foi dito, que o pensamento eurocêntrico começa a se formar no século XVI, todo conhecimento moderno é originário da complexidade e heterogeneidades de sistemas de pensamento e cosmovisões que as forças coloniais europeias encontraram e inferiorizaram na comparação com as suas próprias. Dessa forma, foi possível a distribuição hierárquica da população humana em um imaginário geopolítico (SHILLIAM, 2011; MALDONADO-TORRES, 2009).

Porém, essa influência ativa dos povos originários americanos e africanos na formação do pensamento moderno não é comentada. Como traz Maldonado-Torres (2009), uma das formas mais eficazes de garantir essa invisibilização tem sido situar o nascimento da modernidade no final do século XVIII. Investigou-se que as forças francesas e inglesas, pelos prestígios adquiridos nos séculos seguintes ao século XVI, criaram uma linha divisória entre Europa do Norte e Europa do Sul, em que as violentas conquistas coloniais de Portugal e Espanha perante o território americano e aos indivíduos que o compunham ou vieram a compor – indígenas e africanos sequestrados – foram desqualificados da história da modernidade.

Esse distanciamento de espaço-tempo naturalizou a retomada dos escritos dos legitimados pais fundadores das Ciências Sociais e Humanas – Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant (MILLS, 1997) –, como abstrações relevantes sobre estados de natureza que criaram os anseios por sociedades civis organizadas em solo europeu, mas sem a imediata localização das imagens condensadas por eles com as experiências vividas pelos povos ameríndios e africanos dos primeiros contatos dos europeus com esses povos.

A essa cegueira, Maldonado-Torres (2009) denominou como um *esquecimento da condenação*, ou seja, faz parte do sistema de pensamento moderno eurocêntrico a amnésia e a invisibilidade das condenações contínuas como, por exemplo, a extinção dos ameríndios, o genocídio da população negra brasileira e estadunidense, a violência doméstica das mulheres e a perpetuação da cultura do estupro, a condenação de terroristas a todo indivíduo relacionado à cultura islâmica, dentre outras. Significa dizer que esses grupos estão condenados à destruição física e, como consequência, a destruição epistêmica (ou epistemicídio, como citado anteriormente).

Esse “esquecimento” reflete a pouca importância concedida à vida desses indivíduos e às filosofias resultantes da diversidade de suas trocas sociais. A modernidade/colonialidade tem como princípio a ideia de que não há como sobreviver sem as conquistas teóricas ou culturais da Europa, portanto há uma ignorância em relação aos condenados e aos locais que eles habitam como possíveis lugares de saber. Disso deriva que certos grupos humanos estão condenados ao desaparecimento de suas realidades físicas e epistemológicas de tal maneira que essa condenação deva ser simplesmente ignorada, pois não há importância.

Na seara do conhecimento, a colonialidade do saber age pela invisibilização das narrativas contra hegemônicas, principalmente em disciplinas como Ciência Política, Economia, Filosofia. Essa reprodução persistente da dualidade privilégio epistêmico

moderno/inferioridade epistêmica não europeia se deve ao que Mills (1997) identifica como uma “epistemologia da ignorância”, em decorrência da qual os adeptos privilegiados e aqueles não privilegiados reproduzem as epistemologias eurocêntricas e ignoram o sistema criado para sustentar a sua prevalência. A partir da naturalização do sistema, há a negação da realidade do padrão do poder social, a negação de que a raça não seja uma reflexão tardia e desviante das epistemologias eurocêntricas, mas uma constituinte central das mesmas (QUIJANO, 2014; MILLS, 1997; SHILLIAM, 2011).

O sistema criado pela epistemologia da ignorância é organizado tanto pela reprodução eurocentrada do conhecimento quanto pela criação de narrativas sobre o Outro que sustentem essa prevalência. Portanto, ao longo dos séculos fomos expostos a relatos de viajantes, mitos folclóricos, ficção popular e intelectual, relatórios coloniais, teorias acadêmicas, cinema Hollywoodiano, que fabricaram e fabricam Orientes, Áfricas, Américas, a partir de um olhar eurocêntrico e sempre por narrativas contrapostas à Europa e a seus descendentes euro-americanos (MILLS, 1997).

Essas invenções foram cruciais para moldar o sistema mundo europeu/euro-americano moderno capitalista colonial/patriarcal, uma vez que os territórios e as organizações políticas foram classificados segundo as raças que os compunham; hoje temos, então, Europa, América, África, Ásia e Oceania como continentes que abrigam a população mundial.

Essa persistência e dimensão do padrão de poder dependem não só da reprodução desse comportamento epistemológico pelo grupo privilegiado, mas, também, pelos não privilegiados. Na prática, Darby (2006) argumenta sobre a adequação de toda produção científica acadêmica a uma linguagem moderna e a interesses ocidentais/europeus/euro-americanos, os quais possuem maior visibilidade. Novamente com Hountondji (2009, p. 127 – 128), e sua análise sobre os Estudos Africanos, tem-se o seguinte:

As mais das vezes, tendemos a investigar temas que são do interesse, antes de mais, de um público ocidental. A maioria dos nossos artigos é publicada em revistas científicas sediadas fora de África, destinando-se, portanto, a leitores não-africanos. Mesmo quando publicamos em África, a verdade é que as próprias revistas académicas africanas são mais lidas fora do que dentro de África. Neste sentido, a nossa atividade científica é *extravertida*, ou seja, orientada para o exterior, destinada a ir ao encontro das necessidades teóricas dos nossos parceiros ocidentais e a responder às perguntas por eles colocadas. O uso exclusivo de línguas europeias como veículo de expressão científica reforça esta alienação.

A reprodução pelos não privilegiados do sistema classificatório da colonialidade e da epistemologia eurocêntrica garante a continuidade de sistema hierárquico eurocêntrico. E a epistemologia da ignorância auxilia em muito essa reprodução. O uso da linguagem não

racializada pela epistemologia universal eurocêntrica afasta o assunto “raça” como se se tratasse de um assunto à parte.

Após o fim dos processos jurídico-políticos colonizatórios, os não europeus focaram seus esforços teóricos, principalmente, nas questões de autodeterminação, escravidão, imperialismo, colonialismo, direito à terra etc.; assuntos que dificilmente são considerados nas teorias *mainstream* modernas (MILLS, 1997). Contudo, reconhece-se em várias abordagens teóricas a apropriação pelos grupos sociais subalternos da epistemologia eurocêntrica (MENESES e SANTOS, 2009; SHILLIAM, 2011). Ashis Nandy, em discussão com Phillip Darby (2006), comenta sobre o fascínio gerado pelos centros de investigação norte americanos devido ao atrativo financeiro, de prestígio e de pessoal comparado aos centros de investigação indianos e de outras localidades.

O espaço acadêmico eurocentrado age de duas formas como limitador das narrativas não europeias: pela escassez de visibilidade das narrativas contra hegemônicas; e, como numa relação de causa-consequência, pela falta de financiamento e prestígio em projetos dedicados a essas narrativas. Isto acaba por gerar uma relação hierárquica entre diferentes centros de investigação, nacionalmente e internacionalmente, com prejuízo àqueles localizados nos países de regiões identificadas como Terceiro Mundo ou periféricos (HOUNTONDI, 2009). A não valorização do Outro no desenvolvimento de seu próprio conhecimento é também considerado epistemicídio.

A epistemologia eurocêntrica e a prática epistemológica da ignorância não estão restritas às teorias modernas. Quijano (2014) identifica que tanto estas quanto as abordagens pós-modernas têm o paradigma eurocêntrico de totalidade como o único pensável. Ele critica nessas abordagens o foco excessivo nas microrrelações sociais, e o “esquecimento” da totalidade histórico-social heterogênea que demanda essas criações, e da colonialidade que molda as relações sociais aos níveis macro, local e micro. Assim, apesar de críticos, são “críticos eurocêntricos”, que estimulam a fictícia universalidade do provincialismo europeu.

Além disso, Shilliam (2011) considera que o pensamento crítico tem a tendência de partir da periferia para o centro, pois a abordagem teórica do centro não pode ser realmente crítica se ignora o pensamento contra hegemônico da periferia. Essa ignorância (consciente ou inconsciente) acarreta na desconsideração da classificação racial/étnica como instrumento de uma estrutura global eurocêntrica devido aos processos colonizatórios iniciados no século XVI e que se mantêm atualmente. Portanto, esse desprezo pode ser encarado como uma ferramenta de manutenção dos privilégios de determinado grupo racial, a saber, o eurocêntrico.

Outra crítica decolonial se refere ao fato de as abordagens pós-coloniais reproduzirem o ditame de que a modernidade se inicia a partir do século XVIII, acarretando, pois, a contínua invisibilização das vivências coloniais e das práticas de resistência encontradas na América Latina. Essa localização temporal seguida por abordagens críticas eurocêntricas e abordagens pós-coloniais enfraquece a observação de que a colonialidade do poder é um projeto global contínuo ainda hoje, enfraquecendo, também, o diálogo entre os povos inferiorizados.

Até aqui viemos discutindo junto aos teóricos decoloniais como a categoria racial é intrínseca ao desenvolvimento do mundo moderno e como ela influencia transversalmente cada um dos âmbitos sociais de existência: o trabalho, a sexualidade, a autoridade, a subjetividade, dentre outros. A essa observação, Aníbal Quijano (2014) denominou colonialidade do poder e, a partir de outras lentes teóricas, Charles Mills (1997) encarou como um sistema político de supremacia branca. Segundo esses pesquisadores, além daqueles que foram trazidos ao longo do capítulo, esse contrato racial é a base da modernidade, iniciando-se no século XVI no continente americano. A partir dessa localização espaço-temporal, “novas” figuras aparecem para a teorização da modernidade.

A visibilidade que os teóricos decoloniais dão aos indivíduos indígenas e negros e/ou africanos trazem luz ao caráter questionador em cada um dos âmbitos de existência social, pois eles tensionam a ideia de universalidade da modernidade eurocêntrica. Dentre esses setores, um destaque especial foi dado à epistemologia, visto que a colonialidade se pauta na classificação racial por bases dualistas de inferior/superior, as epistemologias não eurocêntricas com potencialidades questionadoras são inferiorizadas e são submetidas ao epistemicídio que, segundo Meneses e Santos (2009), se baseiam na supressão dos conhecimentos não europeus perpetrada pelos conhecimentos eurocêtricos, relacionada com a destruição física de seres humanos e a reprodução de epistemologia e cosmovisão europeias pelos grupos inferiorizados.

Dito isso, nos próximos capítulos, os interesses estarão voltados para a investigação do funcionamento da colonialidade do poder partindo de vieses em que as coletividades inferiorizadas sejam protagonistas, nesse caso, em especial, os indivíduos negros e/ou africanos. E, principalmente, destacando o que as ações de resistência organizadas deles trazem de novo nas discussões teóricas sobre modernidade/colonialidade. Portanto, na continuação das discussões aqui abordadas, no próximo capítulo analiso o aspecto interseccional das hierarquias sociais de opressão modernas (COLLINS, 2000; GROSGOUEL, 2016) no nível local/nacional (MILLS, 1997), com destaque para a

operacionalidade dessas estruturas na sociedade brasileira a partir de dois processos: a ideologia do branqueamento e a democracia racial.

### **3. A DIFERENCIAÇÃO COMO A OUTRA FACE DA HOMOGENEIDADE MODERNA**

No primeiro capítulo discuti, através do conceito de colonialidade do poder, conforme tratado pelos estudiosos decoloniais, os modos como modernidade/colonialidade se constroem de forma mútua, bem como o caráter transversal da classificação racial em todos os âmbitos da existência social moderna (QUIJANO, 2014) – trabalho, natureza, autoridade, sexualidade etc. –, com destaque para a produção de conhecimento. Esse conceito me foi útil para evidenciar a importância do conceito de raça para entender as estruturas hierárquicas orquestradas conjuntamente ao aparato moderno ocidental – a saber, capitalismo, cisheteropatriarcado, racismo, eurocentrismo (GROSGOUEL, 2008; 2016). Neste capítulo, esse debate terá seguimento enfocando a característica de interseccionalidade entre os âmbitos de existência social, a fim de entender como a colonialidade tem se preservado.

A categorização desigual da racialidade da população mundial é observada em três diferentes níveis, a partir análise de Charles Mills (1997), conforme já dito. O primeiro nível (macro/entre comunidades políticas) pode ser associado ao meio externo, nele a hierarquia de raça foi utilizada na exploração de territórios e vidas humanas de alguns grupos por outro grupo dominante, e ainda hoje ajuda a determinar desenvolvimento e subdesenvolvimento econômico. No que diz respeito ao nível da corporeidade (individual), Mills (1997) discorreu sobre a percepção de si dos indivíduos racializados como inferiores, por estarem em posições de marginalização física e psicológica.

No nível local/nacional, Stuart Hall (2006) nos traz que este é o contexto espacial organizador da comunidade humana e do entendimento dos indivíduos em si mesmos, através da construção de símbolos e rituais partilhados, o reviver de eventos históricos, o recontar de mitos de criação e a perpetuação dessa herança, que se denominam laços culturais. Neste nível, as narrativas de homogeneidade são sentidas de forma mais sensível ao ponto de que essa definição deixa evidenciar que o nacional deve ser o local da homogeneidade.

Considerando o caráter transversal da raça na colonialidade do poder em todos os âmbitos de existência social e a importância que tem a homogeneidade ao nível local/nacional da observação da classificação racial, optei por analisar as hierarquias de opressão nesse espaço, destacando que sozinha a transversalidade não é capaz de garantir o controle necessário para a continuidade do padrão eurocêntrico de poder. As relações interseccionalizadas das múltiplas e heterogêneas hierarquias sociais constituem outra faceta de sustentação da colonialidade do poder. Assim, a partir da apreciação dos fenômenos da



ideologia do branqueamento e do mito da democracia racial, faço uma análise interseccional breve acerca da construção da comunidade nacional brasileira, a fim de salientar o engodo da homogeneidade nacional.

### **3.1. As marginalizações construídas pelas relações interseccionalizadas das hierarquias sociais**

Como vimos no capítulo anterior, desde o século XVI, tem prevalecido a cosmovisão da modernidade como modelo de normatização a ser adotado pelas demais comunidades humanas. De tal modo, a manutenção da hegemonia da modernidade é moldada na valorização consciente ou não das experiências europeias/euro-americanas, orquestradas através de noções “universalistas” e “racionalistas” de representação, impostas pela epistemologia eurocêntrica nas diversas esferas sociais. Em outras palavras, em cada um dos âmbitos de existência social, os modelos que refletem a vida social das sociedades brancas prevalecem e são taxados como universais.

Como nos trouxe Inayatullah e Blaney (2004), essa crença na universalidade da epistemologia eurocêntrica é resultado do antigo objetivo de homogeneização da população humana buscado pelas forças europeias durante os períodos iniciais da colonização do continente americano. Este ímpeto estava então atrelado aos processos de evangelização, ou seja, de se propagar a religião correta – nesse caso, a religião cristã. Passado esse contexto histórico, o intento da homogeneização não se extingue; esse adquire novos aspectos no decorrer dos diferentes momentos da modernidade.

Segundo Grosfoguel (2016), nos períodos iniciais da colonização europeia, a classificação racial era baseada no teor religioso, mas, com o enfraquecimento da influência da igreja cristã católica e o fortalecimento do racionalismo, somados às presenças imperialistas de Inglaterra e França, que rompem com essa liderança religiosa, ficaram visíveis as mudanças da classificação racial para termos sociais. Essa classificação será abertamente propagada nos períodos de escravização negra e indígena que se iniciam ainda no século XVI.

Somente em meados do século XX a classificação racial humana de caráter inferiorizante passa a ser condenada no meio das comunidades internacionais, fortalecendo-se no discurso de que a humanidade possui características de tal forma semelhantes que tornam todos os indivíduos iguais. Entretanto, a partir desse momento, a classificação racial não se

extingue, mas se torna cada vez menos declarada, continuando a fazer parte das relações entre povos ainda no século XXI.

Parece discrepante que, ao se falar sobre um projeto de busca pela homogeneidade, as classificações das diferenças humanas sejam aquilo a ser sinalizado. Para explicar esse fator, Inayatullah e Blaney (2004) apontam que a busca pela homogeneidade é acompanhada de um “duplo movimento”, ou seja, a identificação do Eu como modelo ideal superior e do Outro como inferior, portanto esse objetivo tem como contramão a diferenciação.

Achille Mbembe (2014, p. 10) disserta sobre como “o pensamento europeu sempre teve tendência para abordar a identidade não em termos de pertença mútua (co-pertença) a um mesmo mundo, mas antes na relação do mesmo ao mesmo, de surgimento do ser e da sua manifestação no seu ser primeiro ou, ainda, no seu próprio espelho”. Ou seja, aquele que é comum em nível de origem, aspecto físico e estético, religioso, é semelhante; aqueles identificados como diferentes são considerados e tratados como objetos ameaçadores, dos quais é preciso proteger-se ou que devem ser destruídos.

A partir da definição do conceito de colonialidade do poder, observa-se que as hierarquias sociais opressivas que sinalizam as diferenciações entre a população humana são componentes da modernidade. Portanto, cada uma das comunidades modernas é composta por diferentes grupos raciais, classes sociais, gêneros, sexualidades etc., que, na prática, não vivem sob a prerrogativa de homogeneidade. O modelo moderno de organização política de comunidade que tem prevalecido como condizente a esse padrão mundial de poder é o Estado-Nação (QUIJANO, 2014; ALMEIDA, 2018).

Esse modelo moderno de comunidade estatal comporta um aparato jurídico-legal, a legitimidade da coação física e o privilégio de produção e propagação de discursos ideológicos cujo teor denota práticas de poder e dominação, bem como a criação de regras de pertencimento e exclusão na coordenação dos processos de racialização, classismo, sexismo etc., determinando espaços a serem previamente ocupados pelos grupos da sociedade nacional moderna (MILLS, 1997; MBEMBE, 2014; ALMEIDA, 2018).

Esses processos significam vias de controle social e a comprovação do insucesso da busca pela homogeneidade, não consumada sequer ao nível local; pelo contrário, indicam que as relações sociais baseadas no conflito e na dominação são práticas intrínsecas da comunidade humana formada na modernidade (HALL, 2006; QUIJANO, 2014). Esse aspecto permitiu observar as brechas da colonialidade do poder ao qualificar alguns grupos aptos a transitarem por espaços não idealizados para sua participação e, portanto, resultando na marginalização, como outro componente da modernidade.

Como sinaliza Charles Mills (1997), as marginalizações são delineadas por um código racial hierárquico que apresenta graus variados de posições em que cada grupo é posicionado nos diferentes âmbitos sociais de opressão que atravessam esses grupos e/ou os indivíduos que os compõem. Com isso quero dizer que a prevalência da continuidade do padrão de poder eurocêntrico não é garantida pela persistência de cada um dos modelos sociais eurocentrados de forma isolada, já que a modernidade/colonialidade é baseada na correlação entre essas múltiplas hierarquias (GROSGUÉL, 2016). Visto que as estruturas – econômicas, de gênero, de raça, de sexualidade etc. – estão organizadas de tal forma que operam em mutualidade, defendo que uma análise dessas relações precisa ser realizada a partir de uma perspectiva interseccional a fim de trazer uma estratégia de diálogo no tratamento entre as diferentes estruturas sociais de poder.

Porém, antes da aplicação dessa perspectiva como ferramenta de análise, inicialmente vale salientar os aspectos gerais que ela traz consigo e, para tanto, recorre-se ao auxílio dos estudos de algumas feministas negras.

Destaco o conceito de interseccionalidade como uma contribuição do feminismo negro para o estudo das relações entre as estruturas opressivas contra as mulheres negras na sociedade moderna ocidental (COLLINS, 2000; AKOTIRENE, 2018). Esse feminismo analisa como a construção do gênero não pode ser vista de forma exclusiva, uma vez que as questões colonialistas, raciais, de trabalho e outras relações de poder interferem no que é ser mulher negra.

Assim dito, Patricia Hill Collins (2000), pesquisadora estadunidense das experiências das mulheres negras no contexto dos Estados Unidos da América, aponta três dimensões interdependentes nas quais essas mulheres estão englobadas. Na dimensão econômica, Collins (2000) analisa que a exploração laboral dessas mulheres foi essencial para o desenvolvimento do capitalismo nos EUA. No período do escravismo, elas eram exploradas em equivalência aos seus pares masculinos, ou seja, como ferramentas de produção agrícola, e seu trabalho reprodutivo fornecia novas mãos de obra – devido à distância da costa norte-americana da África, o custo de comprar escravizados desse continente era bastante alto.

No pós-escravismo, essas mulheres foram majoritariamente deslocadas para os serviços domésticos de famílias brancas, emprego esse dispensado pelas pessoas brancas e pelos homens negros. Essa tarefa operada pelas mulheres negras liberou as mulheres brancas para os serviços fora do ambiente doméstico, a partir de uma lógica capitalista e, ao mesmo tempo, limitou sua atuação na sociedade estadunidense. Esses cenários reforçam a ligação da imagem da mulher negra ao papel de servidão.

Rebaixadas a esse lugar, as mulheres negras nos EUA foram proibidas de ocupar determinados espaços. Collins (2000) e Angela Davis (2016), por exemplo, denunciam como essas sujeitas, enquanto escravizadas, eram impedidas de participação na vida política governamental, contudo, enquanto mulheres livres, uma vez que houvesse a possibilidade de superação da escravidão, esse direito também não lhes seria garantido, pois a estrutura patriarcal proibia o voto feminino. Adicionando a educação precarizada dispensada à população negra em geral nos EUA, e visto que na contemporaneidade essas mulheres vivem as heranças desses processos, não é de se esperar uma presença marcante delas na esfera político-governamental, reforçando outra vez a posição de inferioridade destinada às mulheres afroestadunidenses.

A partir dessas barreiras sociais impostas às mulheres negras, imagens de controle social baseadas nessas opressões lhes são direcionadas para justificar as posições nas quais se encontram: *mammies*, Jezebels, Tias Jemimas, prostitutas. Essa dimensão é tratada por Collins (2000) como ideológica, sendo um corpo de ideias que engloba estereótipos negativos e oprime de tal forma a mulher negra a fim de impedir a superação dessas posições sociais que lhes são ofertadas. Essas três dimensões juntas – econômica, política e ideológica – funcionaram como sistema de controle social que mantém ainda hoje as mulheres afroestadunidenses em posições de subordinação.

Essa análise partiu de uma perspectiva interseccional, conforme a qual Collins (2000) apresenta a importância do processo de escravização das pessoas negras para o advento do capitalismo, não somente no quesito da produção de matéria-prima e mão de obra barata, mas na produção de estratificações sociais que persistem, e são importantes que persistam, dentro de uma lógica capitalista e que reforçaram privilégios de uma classe alta majoritariamente branca, ao mesmo tempo em que reforçam marginalizações que limitam a atuação social dos descendentes daqueles que foram escravizados.

Ao centrarem suas observações nas mulheres negras, as feministas negras identificam os lugares sociais que lhes são destinados, o lugar da servidão, a posição de analfabetas, a ocupação de empregadas domésticas; ou seja, às mulheres negras são designadas as posições inferiorizadas da sociedade. Essas imagens estereotipadas são limitadoras de tal forma que aquelas mulheres que transcendem esses lugares sociais são invisibilizadas. Por exemplo, algumas delas conseguem ocupar o espaço privilegiado, como o espaço acadêmico, como nos traz Collins (2016), porém permanecem carregando e sofrendo os estereótipos que lhes estão designados.

Resumindo, essa análise apresenta que as hierarquias sociais estruturadas para o controle dos privilegiados modelos de produção, da sexualidade, de subjetividade, de autoridade, de gênero etc., não operam de forma exclusiva; pelo contrário, são construções sociais recíprocas. Ou seja, a interseccionalidade<sup>9</sup> é um sistema de opressão interligado; portanto, as relações de poder operam juntas, devendo ser consideradas mutuamente e não de uma maneira independente<sup>10</sup> (COLLINS, 2015). Elas estão sobrepostas e se “retroalimentam” para manutenção do padrão de poder, esse que se funda numa classificação racial que privilegia uma cosmovisão eurocêntrica.

Relacionando o conceito de “duplo movimento” tratado em Inayatullah e Blaney (2004) com o “constructo da diferença dicotômica por oposição” de Collins (2016), temos que o eixo central dos sistemas interligados de opressão é o da categorização das pessoas, coisas e ideias em termos de sua diferença umas com as outras, não sendo essas diferenças complementares entre si, mas, ao contrário, intrinsecamente instáveis ao ponto de que essa instabilidade é resolvida pela subordinação de um lado ao outro. Essa subordinação é sempre dos aspectos não brancos/não euro-americanos aos aspectos euro-americanos brancos.

Como argumenta Hall (2006), nem mesmo os estados europeus atingiram tal homogeneidade, um dos exemplos mais recordados sendo as tentativas de “purificação da raça” na Alemanha no período do regime nazista. Visto que os aspectos de herança euro-americana prevalecem na modernidade, o modelo de comunidade estatal é o padrão que disponibiliza o perfil que se espera do sujeito que dela deve fazer parte; a ele todas as possibilidades de experiências e privilégios estão à disposição – o homem branco rico heterossexual (GROSFOGUEL, 2016; ALMEIDA, 2018).

Porém, o que nos traz de novo Patricia Hill Collins (2000; 2016), na perspectiva das mulheres negras, é que a posição de marginalização pode ser explorada por elas e demais

---

<sup>9</sup> A intelectual afroestadunidense Kimberlé Crenshaw é um nome de referência no estudo teórico da interseccionalidade. Ela analisou, no âmbito do Direito, situações em que a adoção do conceito de raça ou de gênero, individualmente, não foram suficientes para compreender as discriminações que afligem as mulheres negras. Nos artigos “A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero” (2004) e “Mapping the margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color” (1993), Crenshaw apresenta alguns dos exemplos estudados que a ajudaram na construção teórica do conceito e na formulação de políticas públicas que coibissem discriminações com viés interseccional. Kimberlé Crenshaw é um dos nomes que ajudaram na popularização desse conceito, em especial após sua participação na Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Formas Conexas de Intolerância, em 2001, na África do Sul (AKOTIRENE, 2018).

<sup>10</sup> Nesse texto está sinalizada a opção em se utilizar a interseccionalidade como perspectiva de análise das estruturas sociais modernas, contudo Collins (2015) fornece três conjuntos de proposições interdependentes que auxiliam na definição do conceito: a) interseccionalidade como campo de estudo que examina a si mesma, quais os conteúdos e temas que a caracterizam; b) interseccionalidade como estratégia analítica que provê novos ângulos de visão dos problemas sociais; e c) interseccionalidade como práxis crítica em conexão com a justiça social, ou seja, teoria e prática social em conjunto objetivando a emancipação.

grupos minoritários – lembrando que não significa que o aspecto violento será superado – a partir do ponto que lhes são revelados aspectos da realidade social que não são óbvios para os grupos privilegiados. Analisando as tarefas desempenhadas pelas trabalhadoras domésticas e pelas acadêmicas negras nos Estados Unidos, Collins (2000; 2016) aponta que nesses ambientes ambas podem desempenhar o papel de *outsider within*, ou seja, mesmo ocupando o lugar de não pertencimento, fisicamente elas estão presentes no mesmo espaço do opressor e com ele interage de tal forma que lhe é possível conhecer, ainda que estejam invisibilizadas.

Seguindo o raciocínio de Collins (2000), as mulheres negras nos Estados Unidos conseguiram se posicionar como observadoras dos lugares sociais que ocupavam, alçando-se como protagonistas na produção de conhecimento sobre si mesmas nessas posições, visto que elas não eram notadas entre os estudiosos brancos acadêmicos consagrados; e, sobre seus opressores, analisando os privilégios dispensados a esses indivíduos pelas estruturas do racismo, do patriarcado, da heteronormatividade, entre outras. Elas se posicionaram, dessa forma, como questionadoras dessas estruturas marginalizadoras ao apontarem como elas se mesclam na determinação dos lugares sociais que são destinados a cada grupo e/ou indivíduo raciais.

Transladando essa posição apresentada por Collins (2000; 2016), a de *outsider within*, para a discussão de que a modernidade/colonialidade se organiza por uma correlação de múltiplas hierarquias sociais, observo que demais grupos sociais marginalizados – pessoas indígenas, islâmicas, homens negros, pessoas LGBTQI's etc. – em alguma medida vivenciam o lugar de *outsider within*. Contudo, ressalvo, como sinalizam Mills (1997) e Collins (2016), essa marginalização segue um código racial hierárquico sob apresentação de graus diferentes de inferiorização para cada grupo, ou seja, as marginalizações não são iguais, pois há diferentes opressões atravessando cada um dos indivíduos que compõem os grupos.

No ponto de vista aqui proposto, outra ressalva é de que a marginalização e a possibilidade do posicionamento de *outsider within* de determinados indivíduos são mais fortes em locais em que haja uma maior presença de aspectos sociais diferenciadores. Desse modo, se voltarmos à questão da homogeneidade dentro de uma comunidade nacional, quanto mais racialmente semelhante uma sociedade é, uma carga de diferenças é subtraída nas relações sociais que são desenvolvidas, o que não significa o descarte de outras estruturas hierárquicas. Porém, as sociedades do continente americano são marcadas justamente pela sua diversidade racial/étnica, e creio que nelas há a exacerbação do aspecto da desigualdade presente como contraponto à homogeneidade (INAYATULLAH E BLANEY, 2004).

### 3.2 A ideologia do branqueamento e o mito da democracia racial

No contexto de manutenção dos padrões eurocentrados, relembramos que, como defendido por Quijano (2014) e Mbembe (2014), a colonialidade se inscreve sob o signo do capital. Segundo Mbembe (2014), a classificação racial e a discriminação das pessoas proveniente dela foram usadas de forma estrutural e institucional no início do período moderno ocidental para identificar as humanidades não europeias como sujeitas a degradação e a exploração, por serem consideradas inferiores, e um reflexo empobrecido do modelo ideal de ser humano, o homem branco.

Seguindo nessa mesma lógica, Silvia Federici (2017) analisa como o sistema capitalista, a partir do desenvolvimento do mercantilismo, foi minando a posição social ativa das mulheres brancas ao ponto de serem identificadas como personagens da esfera privada/do núcleo familiar, pretensamente submissas aos congêneres masculinos, estes tidos como protagonistas da vida pública. Segundo Federici (2017), a mutação ocorre com a transformação do corpo em máquina de trabalho e a sujeição das mulheres para reprodução da força de trabalho; a prestação de serviço para fora do âmbito doméstico se torna um ofício exclusivamente masculino, tornando os homens brancos os únicos a serem pagos pelos serviços prestados.

Por essa mesma lógica de exclusão, Beier (2002) identifica que os discursos e figuras utilizados para identificar os povos indígenas são as mesmas utilizadas para falar sobre gênero e raça. Em uma síntese, Federici (2017) afirma que a descoberta da América, a transformação dos indivíduos africanos em sujeitos-objetos escravizados, a subjugação feminina, o empobrecimento populacional serviram como elementos estruturais da acumulação primitiva, moldes iniciais do sistema capitalista. Em suas palavras, “o capitalismo deve despojar a força de trabalho de seus meios de reprodução para impor seu domínio” (FEDERICI, 2017, p. 161).

Tanto para Mbembe (2014) quanto para Federici (2017), essas classificações são construídas pelos padrões hegemônicos modernos ocidentais para servirem às normas do mercado capitalista. No contexto de configuração da modernidade capitalista, a figura da mulher passa a ser a de uma mão de obra não assalariada, prestadora de serviços auxiliares aos seus congêneres masculinos, cuidadoras do âmbito doméstico e provedoras de novos trabalhadores. E a raça – e particularmente o negro como alvo da exterioridade radical, o Outro impossível de ser assimilado –, como instrumento que permite que fabriquemos o excedente, ou seja, a espécie de vida que pode ser explorada sem reservas (MBEMBE, 2014).

Nesse esquema posto, observamos as similitudes e dessemelhanças que, segundo Federici (2017), afasta e aproxima os grupos explorados dentro do padrão de poder capitalista. Por exemplo, na figura de “máquina natural de criação”, o tratamento destinado à mulher europeia se aproximou do tratamento que foi imposto às mulheres negras escravizadas. A mulher negra enquanto propriedade de seus senhores estava vulnerável aos ataques sexuais destes; ou, ainda, o aspecto sexual era adicionado aos castigos físicos aos quais todos os indivíduos escravizados estavam sujeitos (DAVIS, 2016; FEDERICI, 2017). Devido aos processos de proibição legal do tráfico de pessoas negras, foi adicionado às tarefas das mulheres negras escravizadas o papel de reprodutoras de novas mãos de obra.

Apesar das semelhanças com as mulheres brancas, as diferenças são tão ou mais evidentes, uma vez que as mulheres negras eram vistas como propriedade de seus senhores e sujeitas aos desejos deles, assim como de seus familiares, em especial suas esposas e crianças. Dessa forma, a mulher negra se distancia da mulher branca e se aproxima do homem negro, uma vez que o status de ambos é igual, isto é, o de propriedade. Mulheres negras e homens negros eram forçados ao mesmo tipo de trabalho, aos mesmos resultados em produtividade, aos mesmos graus de exploração (DAVIS, 2016). A divisão e a hierarquia sexuais que funcionavam entre a população branca não valiam para a população negra escravizada.

São estes alguns dos eventos que originaram ao longo dos anos diferentes processos de estratificação social que, embora em parte extintos, continuam influenciando a forma como vivemos em sociedade. Relembrando alguns outros, a catequização e extermínio dos povos indígenas, o não sufrágio universal para pessoas negras e indígenas e mulheres brancas, as leis *Jim Crow* nos EUA, o *apartheid* na África do Sul. No contexto formado pelo padrão de poder mundial, associado ao sistema capitalista, como dito anteriormente, cabe à figura do Estado a tarefa de organizar as sociedades nacionais a fim de atingir os objetivos desse sistema (ALMEIDA, 2018).

As hierarquias sociais que compõem a modernidade se inter-relacionam, resultando em diferentes marginalidades em locais onde se declara a prerrogativa de homogeneidade e igualdade. Para melhor exemplificar essa arquitetura social interseccional, centro-me na sociedade brasileira como local de investigação das regras de exclusão no nível nacional por dois motivos: o interesse pelos processos de resistência negra no Brasil; e porque, em âmbito nacional e internacional, ainda se persiste a ideia de que há no Brasil o único exemplo exitoso no mundo de democracia racial.

Alguns aspectos situam o território brasileiro como uma das peças-chave iniciais na formatação da modernidade/colonialidade. Essa região do continente americano experimentou



o auge de principal produtor de matérias-primas de grande valor de mercado em diferentes épocas, como cana-de-açúcar, café, borracha, cacau, e, ainda, a extração de ouro, utilizado como moeda e como lastro para demais moedas que começaram a surgir nos Estados nacionais. Dessa forma, o território hoje chamado Brasil se constituiu enquanto um local importante no cenário internacional do período colonial e como protagonista no começo do desenvolvimento do comércio internacional.

Como já foi dito, essa produção econômica começou a se delinear em conjunto com demais estruturas sociais, com destaque para as estruturas racial e patriarcal. Não pretendo me alongar nesse momento sobre o uso da classificação racial das populações na era moderna, uma vez que já foi tratada anteriormente; aqui é importante notar que a partir dela foram legitimados o sequestro e o extermínio de pessoas indígenas e negras africanas e a objetificação e a escravização delas através do seu uso como ferramentas de produção. Tanto no interior do grupo hegemônico quanto no interior dos grupos oprimidos, o gênero foi aplicado como ferramenta de diferenciação de poder. Em suma, essas estruturas, em conjunto com outras que não serão aqui tratadas, previam a inferiorização de corpos e culturas em contraste com a valorização de parâmetros eurocentrados.

São esses processos que delimitaram as relações sociais brasileiras. Retomando um pouco da logística populacional colonial no Brasil, em geral, essa funcionou da seguinte forma: entre os indivíduos brancos havia a distinção de controle de poderes em religiosos cristãos católicos e homens com aparato financeiro para o gerenciamento da exploração territorial e para empreitada comercial, juntamente a alguns de seus familiares do gênero feminino; e havia os brancos que não eram detentores dos poderes religiosos e econômicos citados, eles eram os condenados da justiça legal ou hereges – pessoas que professavam outra crença que não a cristã católica –, e que eram mandados ao Brasil como forma de castigo.

A população negra era composta de diferentes etnias da costa ocidental africana, recebiam o mesmo tratamento destinado aos animais e as mercadorias, sendo direcionadas ao trabalho físico da produção comercial e do cuidado dos seus compradores. Ainda havia a ressalva de não se manter juntos grandes grupos de uma mesma etnia ou linhagem familiar, pois se entendia que as diferenças entre eles deveriam ser incentivadas, como forma de evitar ou dificultar a união e a resistência ao sistema de escravização. Negros muçulmanos eram tratados com maior cautela por serem considerados “menos selvagens”; crianças negras eram pouco importadas e a mortalidade entre elas conseguia ser mais alta do que entre as crianças brancas, numa época de quase nenhum aparato médico. A fácil aquisição de novos escravizados no Brasil fazia com que os proprietários pouco gastassem com os cuidados em

saúde com suas mercadorias humanas, descartando-as ao menor sinal de obsolescência (NASCIMENTO A., 1978; GONÇALVEZ, 2018).

Essa fácil aquisição de pessoas negras para o trabalho braçal no território brasileiro ocorria devido à proximidade da região ao continente africano – diferente do que acontecia, por exemplo, em relação ao território norte-americano –; somado a esse fator, até a proibição imposta pela Inglaterra e a fiscalização efetiva, o tráfico de pessoas africanas gerava lucros polpidos aos envolvidos nas transações (MOURA, 1988). Portanto, na região brasileira, a exploração da mão de obra indígena não foi largamente utilizada na produção agrícola, mesmo porque era uma mão de obra desqualificada para aquelas atividades, devido ao fator de utilizarem outros modos de produção, diferente dos africanos importados que já eram familiarizados com esse modelo imposto pelos colonizadores. Contudo, esse cenário econômico e a ideia de salvação das almas indígenas pela sua catequização não melhoraram a situação dos nativos. Seus corpos foram explorados nas regiões brasileiras de difícil acesso aos escravizados africanos, nas campanhas de exploração e expansão territorial, assim como tiveram suas comunidades exterminadas nos conflitos por posse de terras entre eles e os brancos (NASCIMENTO A., 1978). Conflitos que, em outros termos, se dão entre os indígenas e a sociedade oficial e que se mantêm nos dias atuais.

Sem atenção a esse processo formativo histórico do Brasil não há como entender as estruturas e a correlação entre elas que compõem a realidade social atual. As retóricas de privilégio/desprivilegio no Brasil têm esse cenário originário. Abdias do Nascimento (1978) propõe que o colonialismo e a escravidão definiram a qualidade e intensidade das relações sociais brasileiras. Na conceituação empregada neste texto, retomo que a colonialidade do poder define as relações sociais ao nível local/nacional.

O fim do período colonial, o fim do processo escravagista e a adoção de um novo modo de produção econômica de base assalariada não significaram mudanças proeminentes nas estruturas sociais hierárquicas no Brasil. O sistema colonial deixou na sociedade brasileira um resquício contínuo de uma elite étnica de poder que se auto identifica como branca (MOURA, 1988). Essa elite mantém todo o poder do conjunto de relações sociais de conflito; controla as instituições governamentais, as leis, a força militar e policial, o sistema educacional, os meios de comunicação, o sistema religioso oficial; e todos devem estar a serviço de seu interesse, consequentemente em convivência com uma cosmovisão eurocêntrica moderna (NASCIMENTO A., 1978). Para Moura (1988), o sucesso é branco – ressalto o emprego da palavra no masculino –, portanto negro ou indígena ou mulher que ascendem necessitam reproduzir os sistemas de diferença, que discrimina esses indivíduos na divisão do

trabalho, nas atividades políticas governamentais, na produção acadêmica, nos meios de comunicação e educacional<sup>11</sup>.

Em contrapartida, a manutenção dessa elite de poder tem como a outra face da diferença a marginalização de tudo aquilo que não é tido como herança branca e de todos e todas aquelas que não são homens brancos. Do período do fim escravagista até, pelo menos, o início do século XX, a elite brasileira conviveu com o questionamento do que fazer com a indesejável descendência dos antigos escravizados e com a herança que deixaram no país.

As primeiras medidas práticas para lidar com a ameaça da “mancha negra” (NASCIMENTO A., 1978) no Brasil começaram a ser desenvolvidas ainda durante o período escravagista. O período de endurecimento da proibição do tráfico comercial de pessoas africanas demonstrava que, por mais que se adiasse, o sistema de produção seria modificado e essas pessoas seriam liberadas das funções sociais que desempenhavam – o Brasil foi o último país a decretar abolição em 1888, portanto convivía-se com o modelo de trabalho assalariado internacionalmente e, em menor medida, também internamente.

Essa realidade próxima gerou uma inquietação grande na elite brasileira. A identificação da pessoa negra estava diretamente relacionada com o seu papel na produção econômica. Com a extinção do trabalho compulsório, à sociedade restaria uma massa de pessoas negras sem função social. Portanto, do período de endurecimento da proibição do tráfico de africanos até o derradeiro culminar da abolição do regime de escravatura, os indivíduos negros e africanos começaram a ser substituídos no mercado de trabalho formal. Da passagem da escravidão para o trabalho livre, as pessoas negras passaram à classificação de mão de obra não qualificada nos serviços em que até então atuavam de forma satisfatória (MOURA, 1988).

Apesar do que as celebrações oficiais do Estado brasileiro deixam transparecer, a abolição do sistema escravagista reeditou a situação das pessoas negras para o sistema de trabalho livre; ou seja, uma vez que não eram mais consideradas aptas ao trabalho, e como nenhum tipo de reparação foi apresentado como resposta aos anos de exploração que sofreram, restou-lhes, majoritariamente, o emprego nos trabalhos de menor prestígio social ou informal, ou a deterioração parcial na mendicância ou absoluta na morte (MOURA, 1988).

O intuito por trás dessas medidas era o descarte das pessoas negras da sociedade brasileira e a substituição delas por indivíduos mais condizentes com o plano de

---

<sup>11</sup> Achile Mbembe (2014) comenta sobre os levantes pró-independência na América Latina – com exceção do Haiti –, todos orquestrados pela elite branca crioula, que não abandonam as classificações estratificadoras desenvolvidas pelos antigos colonos; pelo contrário, as questões de diferenciação são retomadas a fim de qualificar ou não a quem se destinava a classificação de pertencente àquela comunidade político-social.

desenvolvimento nacional elaborado pela elite branca. Havia um temor de que o país não tivesse sucesso pelo grande número de pessoas negras residentes no Brasil, que superava o número de pessoas brancas, devido aos resquícios do período colonial (NASCIMENTO A., 1978). Portanto, o plano consistia na “ideologia do branqueamento, a lógica da dominação que visa a dominação da negrada mediante a internalização e a reprodução dos valores brancos ocidentais” (GONZALEZ, 1984, p. 237) e o clareamento fenotípico da população. Para isso, novos lugares sociais foram pensados para cada grupo racial que compunha a sociedade brasileira, a partir das heranças provenientes do período anterior.

Das primeiras medidas que foram tomadas pela elite branca brasileira, assim que as pessoas negras não mais serviam para o trabalho livre a ser feito, foi preciso encontrar trabalhadores para esse novo momento de modernização e desenvolvimento do país. Condizente com a ideologia de branqueamento da população, a entrada de imigrantes europeus a partir do final do século XIX não se restringiu ao suprimento de mão de obra para os fazendeiros e empresários da então recente indústria – mesmo porque a libertação das pessoas negras do trabalho escravo despejou um volume considerável de mão de obra barata no mercado.

Era importante que, havendo a necessidade criada de imigração de larga escala para o Brasil, esses novos habitantes se encaixassem em alguns pré-requisitos políticos, raciais, religiosos, ou seja, que fossem homens e mulheres brancas, cristãs, não simpatizantes de ideologias contrarrevolucionárias do sistema econômico vigente (CARNEIRO, 2003). Em 28 de junho de 1890, foi promulgado o Decreto nº 528 que regulamentava a entrada de imigrantes no Brasil, desde que aptos para o trabalho:

“Indígenas da Ásia ou da África somente mediante autorização do Congresso Nacional.” Essa exceção foi corrigida pela Lei nº 97, de 5 de outubro de 1892, que permitia a livre entrada de imigrantes chineses e japoneses em território nacional, desde que não fossem “indigentes, mendigos, piratas, nem sujeitos à ação criminal em seus países” (CARNEIRO, 2003, p. 24).

A mudança que permitia a entrada de chineses e japoneses se deveu muito mais ao estereótipo de que japoneses eram bons trabalhadores e econômicos. Contudo, os brancos europeus eram os preferidos, “[n]o período de 1890 a 1899 entraram no país 690.365 italianos, 219.653 portugueses, 164.293 espanhóis e 17.084 alemães” (CARNEIRO, 2003, p. 25). Ainda segundo Carneiro (2003), a balança imigratória pouco se modifica com o advento do século XX. A Constituição de 1934 impunha restrições à entrada de imigrantes no Brasil – “[a] corrente imigratória de cada país não deveria exceder, anualmente, o limite de 2% sobre o

número total dos respectivos nacionais fixados no Brasil durante os últimos 50 anos” (p. 25) - de forma a garantir um ideal de integração étnica que favoreceu o ingresso de brancos em contraponto às pessoas negras e asiáticas.

A retórica “velada” da política imigratória de 1934 foi a mesma utilizada no final do século XIX para o descarte das pessoas negras com a mudança no novo modelo de produção econômica, a de que pessoas negras e indígenas não serviam para a nação brasileira em construção. Se, como trouxe Hall (2006), o nacional é pensado a partir do reviver de eventos históricos e a perpetuação da herança histórica para a construção de símbolos compartilhados, então podemos supor que, tendo em vista o histórico da nação brasileira, indígenas e negras não deveriam fazer parte dessa comunidade.

Ainda, prevalecendo a ideia de que africanos e seus descendentes e povos indígenas eram incapazes de viver em civilização sem auxílio dos brancos europeus (NASCIMENTO A., 1978), foi delegado às pessoas negras o lugar de subserviência e, aos indígenas, de estrangeiros e não nacionais; já aos brancos, o lugar de poder, de mandatário, de gerenciador. Demonstrando exemplos práticos dessa narrativa de inferioridade na vida desses indivíduos negros, a partir de uma análise que inter-relaciona hierarquias sociais, Lélia Gonzalez (1984) investigou as imagens estereotipadas pertinentes à mulher negra no Brasil: a mulata, a doméstica e a mãe preta.

Muitas vezes essas figuras são atribuições destinadas a uma mesma sujeita, a depender da situação em que se é vista. Resgatando a figura da mucama no período colonial, Gonzalez a relacionou a essas três imagens e observou como há uma limitação em como a mulher negra pode ser pensada na sociedade brasileira – assim como analisou Collins (2000) referente à mulher afroestadunidense. Enquanto vistas a partir dessas imagens, nós estamos ainda no patamar de serventes dos nossos senhores e senhoras ou empregadores e empregadoras brancas.

Portanto, a mulher negra brasileira tem ainda sua imagem limitada à prestação de serviços domésticos e/ou serviços sexuais. Se o discurso patriarcal de que o cuidado do lar e da família é um serviço feminino, os núcleos familiares que têm ascendência ou que ascendem reproduzem o discurso de que os serviços domésticos são destinados às mulheres negras – as mucamas do período colonial. Cabia a essas mulheres o serviço da casa-grande, de limpeza, cozinha, a responsabilidade de cuidar das crianças da casa, desde amamentá-las quando recém-nascidas, brincar com elas, fazê-las dormir, até lhes ensinar suas primeiras palavras (GONZALEZ, 1984).

Essa relação de proximidade entre as escravizadas e seus pequenos senhores gerou a reflexão de que houve possibilidades de relações emocionais entre opressor e oprimido. Disso Gonzalez (1984) extrai a figura da mãe preta – Collins (2000) faz uma discussão semelhante sobre a imagem de *mammy* direcionada às mulheres negras empregadas em serviços domésticos nos EUA. Esse estereótipo transpôs os limites temporais, o que pode ser notado no emprego dos verbetes “ela é quase da família” ou “segunda mãe”, em referência a mulheres prestadoras de serviços domésticos, em sua maioria negras<sup>12</sup>. Outra vez, essa proximidade quase familiar retira essas mulheres da função de trabalhadoras, e volta a reforçar a antiga figura da mucama<sup>13</sup>.

Quanto à prestação de serviços sexuais, Gonzalez (1984) relembra como a exploração sexual das mulheres negras era um dos serviços usufruídos pelos senhores de escravizados; em algumas fazendas, havia uma regra de que o primeiro ato sexual das mulheres escravizadas era privilégio dos seus donos (GONÇALVES, 2018); ou, em vista de que nesse período eram esperados das jovens mulheres brancas a virgindade e recato até o casamento, muito homens brancos tiveram mulheres negras como suas primeiras companheiras sexuais. Essas experiências formaram o estereótipo da mulata, a mulher negra fogosa que está sempre à procura do sexo, para satisfação íntima ou para obtenção de bens materiais.

Concernente a esse estereótipo, Abdias do Nascimento (1978) indica que o estupro da mulher negra pelos senhores foi um dos primeiros artifícios não escancarados na busca pelo branqueamento da sociedade brasileira. Das relações sexuais entre senhores de engenho e suas mulheres negras, um grande número de crianças miscigenadas foi gerado. Diferente dos Estados Unidos, não havia uma condenação tão sistematizada desse tipo de relações entre homens brancos e mulheres negras, pois nas sociedades anglo-saxônicas valia a “regra da gota de sangue única” (*one-drop rule*), pela qual é negra a pessoa com antepassados negros. Como o grupo branco quer manter sua “pureza” e reafirmar sua “superioridade”, a miscigenação é impensável (GONZALEZ, 1988). No Brasil, essa questão biológica foi explorada para o clareamento da população e a diminuição e posterior desaparecimento da população negra.

Esse fenômeno foi denominado por Abdias do Nascimento (1978) por processo de mulatização e foi classificado por ele como uma prática de genocídio. A partir das pessoas miscigenadas de pele clara, alimentava-se, e ainda se alimenta, a esperança de branqueamento

---

<sup>12</sup> Dados do IPEA (2017) sobre o trabalho doméstico no Brasil entre os anos de 1995 e 2015 mostram que o país possuía aproximadamente sete milhões de pessoas que prestavam serviço doméstico, desse número, 92% delas eram mulheres e, em 2015, 71% eram mulheres negras.

<sup>13</sup> Somente com a “PEC das Domésticas”, promulgada em 2015, as trabalhadoras domésticas foi concedido os mesmos direitos dos demais trabalhadores formais, regidos pela CLT (Consolidação das Leis Trabalhistas). (DOMÉSTICA LEGAL, 2018).

fenotípico sistemático da população brasileira. Havia a defesa por intelectuais e pela elite política de que a miscigenação, ao clarear a população, deveria ser uma prática a ser tolerada e incentivada, com a prevalência dos fenótipos atrelados aos indivíduos brancos.

Retomando a definição de ideologia do branqueamento proposta por Lélia Gonzalez (1984), esse processo de genocídio pelo clareamento fenotípico é acompanhado pela imposição da reprodução dos valores brancos euro-americanos pelo poder de propagação que possui a elite branca brasileira; como consequência, tem-se um processo de epistemicídio (MENESES e SANTOS, 2009; GROSGOUEL, 2016), como discutido no capítulo anterior, ou seja, a orquestração da destruição de conhecimentos ligada à destruição de seres humanos.

Como tratei até aqui, o branqueamento foi um artifício que reforçou as diferenças na sociedade brasileira visto que ela se baseia no reforço dos privilégios do grupo branco e sua simbologia. Por outro lado, a ideologia do branqueamento vai do encontro ao ideal de “busca pela homogeneidade”. Relembrando, esse ideal é acompanhado de um “duplo movimento”, ou seja, as diferenças são percebidas e qualificadas entre inferiores e superiores com base na valorização das características eurocentradas (INAYATULLAH e BLANEY, 2004). Se, por um lado, a subordinação e o aniquilamento foram explorados através do descarte e da busca pelo desaparecimento da “mancha negra” na sociedade brasileira, a assimilação foi outro aspecto utilizado para se lidar com essas diferenças. Como utilizado nas discussões sobre migrações na Constituição de 1934, a preferência pela entrada de migrantes europeus e a tolerância à miscigenação eram formas de garantir a “integração étnica” no Brasil (NASCIMENTO A., 1978; MOURA, 1988; CARNEIRO, 2003).

Se essas medidas previam garantir uma homogeneidade de ideias e fenótipos, o processo de mulatização (NASCIMENTO A., 1978) ou, nas palavras de Achille Mbembe (2014), a “ideologia da mestiçagem”, serviu para reforçar uma ideia de igualdade entre raças/etnias, o que, de tal forma, desvaloriza e nega a possibilidade de discussão da questão racial. No Brasil, a essa ideia é nomeada de democracia racial. Segundo Abdias do Nascimento (1978, p. 41 - 42), ela se configura da seguinte forma:

Pretos e brancos convivem harmoniosamente, desfrutando iguais oportunidades de existência, sem nenhuma interferência, nesse jogo de paridade social, das respectivas origens raciais ou étnicas. A existência dessa pretendida igualdade racial constitui mesmo, nas palavras do professor Thales de Azevedo, ‘o maior motivo de orgulho nacional’, (...) ‘a mais sensível nota do ideário moral no Brasil, cultivada com insistência e com intransigência.

Para Lélia Gonzalez (1988), a ideia de democracia racial conseguiu florescer no Brasil devido a alguns aspectos de nossa formação nacional. Assim, diferente das nações anglo-

saxônicas onde se tem o racismo aberto, declarado, com a prevalência da “regra da gota de sangue único”, nas sociedades latinas e suas antigas colônias, como é o caso da sociedade brasileira, prevalece o racismo disfarçado, ou seja, sobressai o discurso de que “somos todos iguais”. Contudo, Gonzalez (1988) nos apresenta a sutileza do nosso racismo ao retomar a relação histórica entre as regiões que hoje são conhecidas como Espanha e Portugal com os mouros islâmicos – Grosfoguel (2016) também resgata essa relação histórica ao discutir os genocídios/epistemicídios do ocidente no século XVI.

As sociedades dessas regiões eram rigidamente hierarquizadas através de classificações racial e sexual que determinavam os lugares sociais/funções sociais de cada membro que as compunha, sendo essa hierarquia controlada a partir de técnicas jurídico-administrativas que dispensavam formas abertas de segregação. Esse controle social e político era capaz de garantir a superioridade do grupo branco masculino cristão. Essa herança chega ao Brasil, como já vimos, através das funções sociais dispensadas aos grupos raciais/étnicos que desembarcam e aos que já faziam parte desse território.

Tem-se uma ideia de que, com exceção dos casos declaradamente racistas ou se as instituições estatais não apresentam medidas declaradamente segregacionistas, não se poderia apontar a estrutura societal e o Estado brasileiro como racistas, sendo possível, em decorrência disso, defender a existência de uma democracia racial. Contudo, Silvio Almeida (2018) aponta justamente que essa hierarquização social é *intergeracional* e afeta as chances de ascensão social, de reconhecimento e de sustento material – ou seja, todos os âmbitos de existência social, a transversalidade da colonialidade do poder.

Segundo Clóvis Moura (1988), bloqueios estratégicos começaram ainda com a separação das famílias e grupos étnicos, o que significa dizer, o desmembramento de possíveis grupos de apoio e o não reconhecimento geracional. A precariedade do acesso à educação básica até a universidade, assim como a desvalorização estética se ligam diretamente à restrição no mercado de trabalho, na seleção de empregos, no nível de salários em cada profissão, na discriminação em certos espaços profissionais. Enquanto isso, vantagens e privilégios políticos, econômicos e afetivos são atribuídos às pessoas brancas, independente delas serem ou não conscientes da posição que lhes é atribuída (MILLS, 1997).

Porém, com o mito da democracia racial, as opressões vividas pelas populações negras e indígenas são apropriadas para legitimação dessa fajuta igualdade racial. Por exemplo, as relações sexuais entre portugueses e espanhóis com mulheres negras e indígenas, que em diferentes ocasiões poderiam ser classificadas como estupro, são usadas como justificativa de democratização social nas regiões onde esses europeus foram colonizadores, principalmente



se se tem como comparativo a sociedade estadunidense. Ou ainda, o exotismo e a folclorização das culturas africanas e indígenas são bastante exploradas no Brasil, o que confere a intenção de torná-las menos perigosas como contestadoras da leitura de mundo e da ordem social vigente e são assimiladas de tal modo a integrá-las ao sistema na forma de mercadoria (ALMEIDA, 2018).

Como já explicitado, a estratégia da colonialidade do poder tem caráter sistêmico e interseccional, e analisar cada aspecto social gerador de opressões individualmente, a partir de um viés decolonial, é um trabalho incompleto. Por isso, trata-se de um processo em que as condições de subalternidade e de privilégio que se distribuem entre grupos sociais se reproduzem nos âmbitos da política, da economia, da afetividade, do psicológico etc., de forma inter-relacionada, influenciando a disposição dos grupos raciais e dos indivíduos que os compõem (ALMEIDA, 2018).

Dito isso, o objetivo desse capítulo foi demonstrar como a interseccionalidade das opressões sociais na modernidade me fizeram considerar que alguns indivíduos não tiveram o senso de comunidade moderna garantido, visto que sua existência física e epistemológica esteve condicionada a um modelo de sujeito branco moderno. Essa invisibilidade foi e é possível pela construção de expectativas sobre aqueles que podem fazer parte de determinado nacional. Recorrendo ao caso brasileiro, conseguimos constatar alguns exemplos em que pôde se observar uma exaltação aos valores e indivíduos europeus/euro-americanos e a busca pela reprodução dessas características nessa comunidade nacional. E em contrapartida, a adaptação, subordinação e aniquilação de todo aspecto não branco, com destaque nesse trabalho para as heranças africanas e afrodiáspóricas.

No próximo capítulo, a intenção é demonstrar que os sistemas de controle social modernos, que foram tratados aqui, não foram capazes de suprimir de forma total as alternativas de convivência social no Brasil. Ou seja, apesar do poder que os valores eurocêntricos inspiram na comunidade brasileira, os grupos africanos e indígenas conseguiram reproduzir suas cosmovisões em resistência a esses valores. Em especial, apresentarei como os ideais quilombolas afrocentrados resistem na sociedade brasileira tencionando desde seu surgimento a ideia de coexistência eurocêntrica moderna.

#### 4. O PENSAMENTO MARGINAL

Nos capítulos anteriores, abordei o conceito de colonialidade do poder, segundo o qual a classificação racial é primordial na definição da estrutura de poder na modernidade. Esse padrão se iniciou ainda no continente europeu nas marcações das diferenças culturais entre cristãos, judeus e árabes e na disposição destes em superiores e inferiores, segundo Ramón Grosfoguel (2016). Essas marcações foram feitas em cada âmbito de existência social (trabalho, natureza, sexo, reprodução humana, subjetividade, autoridade), daí o caráter transversal da colonialidade, ou seja, nenhum dos âmbitos sociais está isento de uma classificação que supervaloriza aspectos ditos europeus/cristãos/patriarcais (GROSFOGUEL, 2016; QUIJANO, 2014).

Devido à necessidade de expansão econômica capitalista, modelo de produção desenvolvido com o florescimento da modernidade, essa classificação se expande para além do continente europeu e suas proximidades, para marcar diferenciações ao redor do globo, onde os exploradores, também conhecidos como colonizadores, puderam alcançar. Nesse contexto, a classificação racial se desenvolveu primeiro na submissão dos povos indígenas americanos e africanos para fim exploratório econômico, a partir da geração de mão de obra barata, o que acarretou, também, a colonização de todo continente americano e africano, com pouquíssimas exceções, e a escravização de pessoas negras como instrumentos de trabalho<sup>14</sup>.

Contudo, o caráter transversal sozinho, ou a classificação racial agindo em cada âmbito de existência social isoladamente, não garantia o êxito da colonialidade. Assim, uma análise das hierarquias sociais pode desnudar inter-relações entre elas que as retroalimentam no mesmo objetivo de valorização dos modelos sociais eurocentrados. Para essa análise, recorri aos estudos de algumas feministas negras que há algum tempo, pelo menos desde o período escravista, apontam como o gênero divide as experiências de homens e mulheres e como raça divide as experiências de mulheres brancas de mulheres negras<sup>15</sup>.

A essa inter-relação entre hierarquias sociais pelas quais mulheres negras são atingidas, as feministas negras irão denominar de interseccionalidade (COLLINS, 2000; CRENSHAW, 1993). No segundo capítulo, após definir esse conceito, o utilizei numa esfera mais ampla do que o coletivo mulheres negras, abrangendo também uma sociedade local ou

---

<sup>14</sup> Etiópia e Libéria foram os dois únicos países do continente africano que não foram colonizados pelos europeus.

<sup>15</sup> Outras hierarquias são analisadas, a depender da autora na qual nos debruçamos (ver Angela Davis, 2016; Audre Lorde, 1984; Gloria Anzaldúa, 1987; Kimberle Crenshaw, 1993; Lélia Gonzalez, 1984; Patricia Hill Collins, 2000).

nacional, considerando como as normas eurocêntricas modernas a definem. Com isso, o objetivo foi o de evidenciar que, diferente do que o discurso oficial de homogeneidade demonstra, o modelo exportado de sociedade europeia é marcado pela diferenciação, que se desdobra em um sistema interligado de opressão que a partir de Patricia H. Collins (2000) podemos também chamar de interseccional. Partindo dessa defesa, com destaque especial ao local/nacional Brasil, analisei a operacionalidade desse sistema interseccional de opressão a partir de dois processos: a ideologia do branqueamento e a democracia racial.

Neste capítulo, pretendo retomar um ponto que foi levantado no segundo capítulo dessa dissertação e que, de certa forma, permaneceu como uma sombra constante ao longo de todo o texto, qual seja: apesar da força do projeto hegemônico eurocêntrico, houve sempre permanentes processos de resistência contra ele. Com Quijano (2014), já entendemos que a totalidade histórico-social universalizada europeia é uma falácia, uma vez que lógicas de existências múltiplas coexistem dentro dessa estrutura (ver também HALL, 2006). Contudo, uma vez que esse projeto tem ímpetos universalizantes, ferramentas foram forjadas para lidar com as alteridades, considerando três possíveis respostas: a assimilação, a subordinação e a aniquilação. Essas respostas nos guiam aos processos de marginalização das existências múltiplas, e neste capítulo se mostra pertinente destacar a existência de estruturas sociais alternativas que resistem à colonialidade do poder. O foco será na prática quilombola brasileira.

#### **4.1. Das resistências plurais à modernidade eurocêntrica**

O texto que foi até aqui apresentado segue uma lógica de explicação atrelada à decolonialidade, ou seja, uma lógica de investigação da modernidade/colonialidade (BERNARDINO-COSTA e GROSGOQUEL, 2016). Como disse ainda no primeiro capítulo, esse projeto foi majoritariamente construído por pesquisadoras e pesquisadores que centralizaram o continente americano nos estudos sobre a modernidade e que colocaram como protagonistas as experiências dos negros, indígenas e mestiços que compuseram e compõem essa região. Para Joaze Bernardino Costa e Ramón Grosfoguel (2016), as investigações sobre a modernidade não devem entendê-la como um projeto construído a partir do interior do continente europeu, e sim que o colonialismo foi a condição *sine qua non* da formação e fortalecimento tanto da Europa quanto da própria modernidade.

Segundo Walter Mignolo (2007), a investigação decolonial funciona como uma via de mão dupla, o que significa dizer que ela propõe o entendimento da lógica da colonialidade do

poder e sua reprodução, que foi meu objetivo nos capítulos iniciais da dissertação, e a desconexão dessa totalidade colonizada e suas categorias, apontando que esse universal homogeneizante não existe, sendo ele um ponto de vista em meio a outros pontos de vista. Ou seja, essa desconexão é feita a partir do entendimento de que a cosmovisão eurocêntrica pressupõe modelos de existência social que são particulares a uma forma de pensar fundamentada no grego e no latim e nas seis línguas europeias e imperiais da modernidade (grego, latim, italiano, espanhol, alemão, inglês, português) (GROSGOUEL, 2016).

Essas línguas pressupõem sistemas culturais que necessitam ser provincializados, segundo uma lógica decolonial, assim como, na estrutura totalitária universal europeia, os demais sistemas culturais não europeus e suas cosmovisões são já provincializados (MIGNOLO, 2007), ou seja, essas outras cosmovisões não europeias são identificadas, localizadas, exotizadas, folclorizadas, estudadas e, geralmente, engessadas em estigmas, como se para essas culturas não houvesse qualquer possibilidade de mudanças. Elas não são encaradas como aspectos universais, mas como características específicas de determinada comunidade humana.

Porém, o ímpeto universalista do eurocentrismo nos leva ao fato de que esse termo não determina somente um local geográfico. Trata-se de uma cosmovisão, uma forma de estar e enxergar o mundo, uma epistemologia, que não se restringe às localidades europeias e euro-americanas e aos indivíduos brancos que as compõem. Por isso, Joaze Bernardino-Costa e Ramón Grosfoguel (2016) distinguem lugar epistêmico de lugar social, pois é comum que aqueles que estão situados socialmente na posição de marginalizados reproduzam essa cosmovisão eurocêntrica, ou seja, estão situados epistemicamente com a hegemonia de pensamento eurocêntrico. Aliás, como Quijano (2014) e Mills (1997) já traziam, esse é um dos maiores êxitos da modernidade eurocêntrica: fazer prevalecer sua cosmovisão, construir classificações inferiorizantes excludentes e ainda conseguir que os marginalizados reproduzam esse sistema de pensamento.

O sucesso da reprodução do eurocentrismo pelos subalternos é um mecanismo de manutenção da estrutura excludente e, em consequência, da invisibilidade dos processos de resistência a ela, o que resulta no fortalecimento da posição hegemônica e na dificuldade de se ter conhecimento contra hegemônico por parte daqueles que compõem o lugar social de oprimidos e que poderiam se somar à resistência, tensionando ainda mais o sistema eurocêntrico. Lembremos que a colonialidade do poder ou, em outras palavras, a matriz racial de poder é um mecanismo que racializa não somente as pessoas. Ela é percebida nos níveis macro (entre países e continentes), local (nacional) e micro (corporeidade) (MILLS, 1997);

em cada um desses níveis, encontramos os diferentes âmbitos de existência social (trabalho, natureza, sexo, subjetividades, incluindo o conhecimento, autoridade), todos eles privilegiando modelos eurocêntricos, ao mesmo tempo em que marginalizam não somente indivíduos, mas modelos de existência alternativos a essa cosmovisão.

Partindo do capítulo anterior com a discussão de Inayatullah e Blaney (2004) acerca da busca pela homogeneidade e diferença, faz-se importante neste capítulo trazer a contribuição de Mignolo (2007), para quem os construtos normativos eurocêntricos criam exterioridades, ou seja, expõem para fora da esfera normativa aquilo que lhes é desviante. Esses desviantes são identificados por estudiosos decoloniais que buscam explicar a modernidade eurocêntrica e propor alternativas a ela. Afinal, como nos trazem Almeida (2018) e Mbembe (2014), as práticas de resistência e ideias antirracistas são parte da modernidade. Reiterando, a modernidade é mesmo essa estrutura conflituosa não homogênea e não igualitária.

Daqui chegamos ao segundo ponto da proposta decolonial. “Descolonial significa pensar a partir da exterioridade e em uma posição epistêmica subalterna vis-à-vis à hegemonia epistêmica que cria, constrói, erige um exterior a fim de assegurar sua interioridade” (MIGNOLO, 2007, p. 304). Esse pensar é múltiplo, por isso, uma vez entendido que as cosmovisões são provinciais, ou seja, particulares de cada sistema cultural no qual têm origem (BERNARDINO-COSTA E GROSGOUEL, 2016), alternativas epistêmicas são possíveis, assim como o desvinculamento do projeto epistêmico hegemônico. Contudo, esse desligamento não significa o abandono ou a ignorância daquilo que foi institucionalizado tanto pelo eurocentrismo quanto pelos demais sistemas culturais. Sobre isso, Mignolo (2007) reclama de puritanismos e fundamentalismos que, ao se autocentrarem, acabam por demonizar cosmovisões diferentes; acrescentam ainda Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016) que a herança da dominação colonial eurocêntrica é aquilo que une diversos lugares epistêmicos.

Assim, a tarefa primeira de reconhecimento das diferentes institucionalizações da colonialidade do poder serve como munição na busca de uma desobediência epistêmica e política. Segundo Mignolo (2007), sem um desligamento da lógica eurocêntrica, qualquer projeto que se pretenda decolonial acabará por reproduzir categorias de classificação opressivas e marginalizadoras, e esse distanciamento só ocorre a partir do conhecimento dessa lógica hegemônica. A segunda tarefa de pensar a partir de uma posição epistêmica subalterna será chamada por Mignolo (2007) de “pensamento exterior”, ou ainda “pensamento de fronteira” por Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016), ou “pensamento marginal”, se forem

consideradas as discussões sobre marginalidade e *outsider within* conduzidas no capítulo anterior dessa dissertação.

Recorro aos três pesquisadores citados acima, uma vez que eles trazem que a decolonialidade é um projeto simultâneo à própria modernidade/colonialidade. Se nos ativermos ao conceito de Mignolo (2007), desde que o projeto colonial começou a se espalhar pelo mundo a partir da América e do tráfico de escravizados africanos, o pensamento marginal esteve presente. Aqui, minha intenção não é dizer que essa diversidade de pensamentos/epistemologias foi criada exclusivamente no combate pela não submissão ao projeto moderno eurocêntrico. O que quero dizer é que os sistemas epistêmicos sempre foram diversos, a produção de conhecimento sempre partiu de *loci* políticos e corpos-políticos diferentes e, devido à colonização forçada, esses sistemas se tornaram processos de resistência juntos a outros que começaram a surgir<sup>16</sup>.

Tanto a nomenclatura utilizada por Mignolo (2007) – pensamento de exterioridade – quanto aquela empregada por Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016) – pensamento de fronteira – dão uma ideia de lugar, de região, no sentido físico e imaginário. Esse pensamento é formado a partir daquilo que é externo àquele local – ou, como trouxe no capítulo anterior, nacional. Contudo, o conceito, discutido anteriormente, de *outsider within* (COLLINS, 2000; 2015) nos apresenta melhor a ideia de que é possível estar localizada fisicamente dentro de uma comunidade nacional e ainda ser posicionada simbolicamente em um lugar marginal, de estrangeiro, ou numa tradução livre do termo, “estrangeiro de dentro”.

Os indivíduos ocupantes das posições de marginalizados não são seres passivos. Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016) colocam que a partir da reprodução da lógica do sistema eurocêntrico podemos sinalizar algumas exceções possíveis de superar em partes o papel de subalterno. Um exemplo de êxito notado internacionalmente foi Barack Obama, primeiro homem negro a ocupar a presidência dos Estados Unidos da América (2009 – 2017), país marcado pela segregação racial que perdurou até meados do século XX. Esse alcance mostrou a possibilidade da hierarquia racial presente na sociedade estadunidense ser desestabilizada, uma vez que esse homem conseguiu ultrapassar os lugares sociais para si designados. Contudo, essa desestabilização é feita a partir de uma lógica individual não subversiva a lógica moderna eurocêntrica.

---

<sup>16</sup> A diversidade de cosmovisões no mundo sofreu um duro golpe com o projeto moderno eurocêntrico, pois a colonização europeia e os seus projetos de subordinação interromperam o andamento histórico-social de vários sistemas culturais que até hoje vivem entre a herança histórica do que tinha sido vivido centralmente naquelas sociedades e a herança estrangeira dos antigos colonizadores.

Não é esse tipo de exceção, ligado a uma lógica individual, que se engloba como pensamento de fronteira ou pensamento a partir de uma epistemologia marginal. Além disso, vale notar que a subversão da lógica eurocêntrica não é um esquema de resistência epistemológico novo. Mignolo (2007) e Abdias do Nascimento (2002) nos dão alguns exemplos de subversão afrocentrada que há tempos compõem o que é o conhecido como continente americano: *palenques*, *cimarrones*, quilombos, Candomblés, Santería, Vudú, Rastafarianismo, capoeira etc. Muitas dessas práticas ainda perduram e junto a elas estão somados as irmandades, as escolas de samba, os afoxés, os coletivos negros. Tanto é assim que Lélia Gonzalez (1988) pensou uma nova nomenclatura para essa região e o povo que dela faz parte.

Observando e analisando as formações históricas culturais plurais no Brasil e no restante do continente americano, Lélia Gonzalez (1988) desmitificou a ideia corrente e hegemônica de que nossos valores e inconscientes americanos são exclusivamente europeus brancos. Diferente de uma abordagem eurocêntrica, Gonzalez (1988) reafirma e valoriza em pé de igualdade as influências afrocentradas e indígenas nativas em todo continente americano, em especial no Brasil. Citando os mesmos exemplos apresentados por Mignolo (2007) e Abdias do Nascimento (2002), ela apresenta que uma melhor nomenclatura para denominar essa região do mundo seria *América Ladina*. Para além do geográfico, ela apresenta a categoria de *Amefricanidade* – em contraposição a latinidade europeia – que “incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica, e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos yorubá, banto e ewe-fon.” (GONZALEZ, 1988, p. 76).

Essa abordagem proposta por Lélia Gonzalez (1988) se encaixa ao projeto decolonial ao restituir a fala e a produção epistemológica dos sujeitos destituídos delas pela abordagem eurocêntrica. Baseando-me em Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016), aponto que Gonzalez localiza as diferentes cosmovisões – ou seja, mais do que uma localização geopolítica, também os lugares sociais, ou os marcadores sociais das hierarquias raciais, de classe, gênero, sexuais etc. – de maneira diferente do que propõe a modernidade/colonialidade. Esta erigiu uma identidade social tratada como “natural”, ou seja, um ser branco, heretossexual e do sexo masculino, que carrega os conceitos “universais” de ciência, filosofia, Cristianismo, liberalismo, Marxismo (MIGNOLO, 2007); um ser que não se localiza, ele simplesmente diz que é fazendo com que os outros se localizem através dele.

A categoria de *Amefricanidade* permitiu a abertura de novas perspectivas – ou o reconhecimento de velhas perspectivas silenciadas – para se entender essa parte do mundo e para se entender a formação da modernidade/colonialidade. Apesar de uma exaltação de sistemas epistemológicos e cosmológicos inspirados numa ascendência africana, ela consegue expor a colonialidade do poder que é comum às diferentes sociedades que se formaram nessa parte do mundo que conhecemos como América, e que Gonzalez (1988) chamou de *América Ladina*. Interessante notar que o mesmo padrão de poder que divide entre superior e inferior toda a lógica social humana, falando da colonialidade eurocêntrica, por outro lado abre margem para a unificação e resistência a ela. Esse pareceu ser o intento de Gonzalez (1988) ao desenvolver essa categoria.

Em Silvio Almeida (2018) encontramos que a modernidade não é entendida somente pela compreensão do sistema de opressão interseccional da colonialidade do poder. A partir de uma leitura decolonial, este é somente o processo inicial desse projeto. A segunda parte de pensar a partir de epistemologias marginalizadas nos traz a necessidade da pesquisa e do entendimento das práticas de resistência formuladas pelos não brancos. Lélia Gonzalez (1988) ao pensar a *Amefricanidade* buscou os processos desenvolvidos pelos indivíduos negros marginalizados a fim de superar a posição na qual se encontravam. Com Abdias do Nascimento (2002) adiantei alguns exemplos de organização coletiva de resistência afrodiaspóricas encontrados na *América*, como quilombos, Candomblés, escolas de samba, dentre outras. Porém, as estratégias são diversas, aquelas desenvolvidas pelos escravizados a fim de superar a situação em que viviam durante o regime escravagista iam de fugas e ataques contra a vida dos senhores de escravizados e capatazes às formas não violentas – não violentas ao coletivo, porque individualmente elas podem ser assim encaradas – como o suicídio (NASCIMENTO A., 1978).

Outros exemplos foram o sincretismo religioso, no qual os escravizados atrelaram suas divindades africanas às entidades religiosas cristãs, no intuito de enganar seus senhores numa fajuta cristianização e ainda assim conseguir manter seus cultos vivos. Ou a peculiar forma de resistência orquestrada pela escravizada Esperança Garcia ao escrever uma petição endereçada ao Governador da Capitania do Piauí, em 1770, denunciando maus tratos sofridos por ela, sua família e demais escravizados sob a tutela do administrador das fazendas de gado da Coroa de Portugal, Antônio Vieira do Couto (SOUZA, 2018). Essa forma de reivindicação não era comum, até porque o letramento não era dispensado aos escravizados. A eles o importante era saber falar o português, mesmo que mal falado, e a comunicação em suas línguas nativas era proibida. O emblemático dessa atitude realizada pela Esperança



Garcia é demonstrar as incessantes formas de combate ao sofrimento humano consequência da escravidão e como a ideia de harmonia entre raças no Brasil, que o mito da democracia racial propaga, nunca existiu.

Muitas famílias abastadas que moravam em áreas urbanas em que um grande número de escravizados não era necessário nos serviços domésticos, principalmente nos anos próximos a abolição da escravatura, possuíam “escravos de ganho”. Estes eram os escravizados que seus senhores e senhoras colocavam para trabalhar nas ruas prestando algum serviço – geralmente na venda de quitutes culinários<sup>17</sup>, no trabalho dos portos, no carregamento de água ou na prostituição –, e que lhes rendia o lucro do dia de trabalho (GONÇALVES, 2018). Em contrapartida, foi a partir do ganho por esses serviços que muitas escravizadas conseguiam a compra de suas cartas de alforria e de outros escravizados.

Segundo Bruna Pereira (2015), as melhorias na hierarquia social na vida das mulheres negras não se restringiam a uma ascensão social de cunho individualista, elas se amplificavam para suas famílias e redes sociais. Essa solidariedade entre as mulheres negras, e entre as pessoas negras, pelo menos nesse período, era mais forte devido ao frequente desmantelamento de famílias pela venda de escravizados. Essa solidariedade pode ser considerada como uma estratégia de sobrevivência e resistência através da criação de vínculos que se somavam aos laços familiares e consanguíneos. Em alguns casos, essas alianças deram origem às irmandades de pessoas pretas:

Encontradas em todo o território nacional, essas organizações funcionavam a partir de doações das/os associadas/os e providenciavam, em contrapartida, assistência a idosas/os, funerais, esmolas, cuidado a doentes, cartas de alforria e orações pela alma das/os mortas/os. A participação de mulheres negras – crioulas, africanas, livres, forras e escravizadas – foi fundamental para a existência das irmandades, tanto em virtude de suas contribuições volumosas como pela participação em posições de liderança nos conselhos e grupos dirigentes (PEREIRA, 2015, p. 823).

O importante em trazer esses exemplos é dimensionar como mesmo os processos de resistência de menor dimensão acabavam por desequilibrar a cosmovisão eurocêntrica centrada nas hierarquias sociais de opressão (raça, gênero, poder epistemológico, classe) discutidas ao longo deste trabalho. A partir de um olhar interseccional, podemos observar como as experiências do feminino negro não são referenciadas na fragilidade, na maternidade

---

<sup>17</sup> Creio que é interessante notar como essas mesmas atividades ainda são reproduzidas no período contemporâneo. Hoje chamado de trabalho informal, andar pela cidade de Salvador é ver as heranças deixadas pela opressão racial que colocou pessoas negras a margem da superação advinda pela ascensão social. Mas é também herança ancestral negra de resistência no mundo capitalista de que o trabalho é um valor e o principal meio de existir.

romantizada, na existência passiva aos seus parceiros do sexo masculino, como das mulheres brancas era esperado. Pelo contrário, a partir dos lugares sociais a que foram dispensadas, elas criaram possibilidades de resistência, que não eram tão acessíveis aos escravizados masculinos e aos demais que trabalhavam na lavoura. A lógica do afeto, que pode demonstrar ao tratar da mãe preta, foi utilizada para a garantia da alforria, ou como participante da herança de suas proprietárias, a proximidade que algumas delas tinham levou ao assassinato de seus algozes (PEREIRA, 2015).

Patricia Hill Collins (2000) nos trouxe que os estereótipos direcionados às mulheres negras serviam e servem, uma vez que não foram extintos, à exploração delas como mão de obra barata e, de maneira mais geral, a sua inferiorização social e desumanização. Contudo, apesar desse lugar de vitimizadas socialmente, Collins (2000) constrói o conceito de *outsider within* a partir dessas mulheres, apontando que o papel ativo que elas possuem ameaça a ordem social hegemônica. A fim de não me alongar na definição desse conceito, já discutido no capítulo três, aqui recupero a discussão de que essas mulheres têm a possibilidade de transitar em espaços próprios ou destinados aos opressores – seus lares, o meio universitário – e, a partir do papel de marginalizadas, avaliar suas posições e as estruturas criadas por seus opressores, a fim de superá-las.

Novamente, essas mulheres e, de maneira mais ampla, a população negra no Brasil utilizaram-se de mecanismos exploratórios, subvertendo-os na busca de sua libertação individual e coletiva. Mesclando Achile Mbembe (2014) e Inayatullah e Blaney (2004), aponto que, se a busca pela homogeneidade foi acompanhada pelas práticas de diferenciação, a construção do Negro como símbolo de degradação foi acompanhada da apropriação deste por aqueles identificados por ele como símbolo de força, desejo de vida e libertação.

Esse simbolismo foi emblemático visto que, diferente do que a visão eurocêntrica apregoava no período escravista, segundo a qual todas as pessoas negras eram iguais, a população africana sequestrada e traficada era composta por culturas diversas, fator que foi largamente explorado pelos traficantes e pelos senhores de escravo. Uma prática largamente utilizada era separar africanos da mesma linhagem cultural, ou seja, com os mesmos costumes, as mesmas linguagens, a fim de que eles não se aglomerassem na forma de revolta. Aliás, por conta disso, as rivalidades entre comunidades africanas eram em alguma medida alimentadas, desde que não interferissem no trabalho a ser desempenhado.

Porém, Clóvis Moura (1994) enxergou que essa diversidade de culturas africanas se transformou no Brasil em culturas de resistência. Como já nos trouxe Lélia Gonzalez (1984), as referências são afrocentradas, mas a transformação delas em culturas contra hegemônicas

não ocorreu numa reprodução fiel dos modelos africanos, o que se poderia dizer que seria mesmo impossível. Adaptações, reinterpretações e novas formas culturais em cima desses modelos foram realizadas a fim de abarcarem o contexto de espaço e tempo que se vivenciava. Em meio a essas diferenças, aquilo que unia as pessoas escravizadas eram a degradação e o desejo de liberdade que a exploração lhes fomentava. E são as heranças desse período que no presente unem as pessoas negras pelo tratamento direcionado a elas pelo racismo estrutural e as estratégias de luta em busca, ainda, da liberdade de ser.

Para Moura (1994), no cenário colonial brasileiro, a diferença cultural mais marcante que dificultava a construção de uma organização social e política dos escravizados era a linguagem – diferente do discurso civilizatório racista, em todas as regiões africanas encontra-se uma pluralidade de comunidades sociais e políticas que existiram e existem organizadas de formas diversas ao que prega os modelos eurocêntricos da modernidade. O colonizador português proibia o uso das línguas africanas entre os escravizados – vale ressaltar que as primeiras vindas de africanos para o Brasil não foram realizadas em larga escala, portanto havia tempo para inserção forçada e aprendizado da cultura eurocêntrica e, assim, da língua dos seus compradores – e a única língua que era permitida era o português.

Essa foi uma das técnicas de controle do colonizador da comunicação com os escravizados e entre eles. Contudo, como estratégia de resistência dessa imposição e de melhor convivência entre os escravizados se deu a criação de códigos de linguagem alternativos ao idioma hegemônico, que permitiam que grupos de origens culturais diferentes pudessem se entender. Moura (1994) define esses códigos como dialetos, reconhecendo a existência de dialetos da senzala, dialetos rurais, dialetos das minas e dialetos urbanos, tão plurais quanto os locais onde os negros eram destinados a trabalhar. A partir dessa possibilidade de entendimento na comunicação, as estratégias de resistências se ampliaram para o surgimento de organizações sociais e políticas que abarcavam coletividades plurais.

Dizer que o objetivo dessas sublevações era a liberdade significa mais do que ver-se livre do jugo do trabalho físico destinado às pessoas escravizadas – isso, uma carta de alforria dura e raramente conquistada lhes permitia, assim como a abolição da escravatura lhes permitiria no futuro. As sublevações eram mais do que isso, significavam também a possibilidade de construção de uma comunidade local/nacional não baseada numa aniquilação de culturas e povos (NASCIMENTO B., 1989) – ou, nas palavras de Ramón Grosfoguel, no

genocídio/epistemicídio. Ou seja, a possibilidade de um sistema social e político divergente daquele sistema da colonialidade do poder<sup>18</sup>.

Daqui em diante retomo o quilombo como esse sistema alternativo, como já foi proposto por Abdias do Nascimento (2002) e Clóvis Moura (1988), e que, ao longo das experiências seculares, apresentou normas sociais e políticas hierárquicas e complexas, que não se fundamentaram na submissão racial, enquanto que convivendo em paralelo com sociedades oficiais colonizadas e soberanas brasileiras orquestradas com base na colonialidade do poder.

#### **4.2. A experiência quilombola brasileira**

O tratamento de passividade e/ou de ociosidade é de maneira corrente direcionada às pessoas negras e indígenas no Brasil nos discursos oficiais que narram as experiências dessas coletividades no período colonial e ainda flagrantemente na contemporaneidade. Sendo assim, aparentemente, a resistência não teria existido por parte dos povos que foram subordinados nessa região. Abdias do Nascimento e Beatriz Nascimento, em muitos de seus trabalhos acadêmicos, livros, palestras, criticaram esse silenciamento das experiências contra hegemônicas desenvolvidas em território brasileiro, em especial a experiência quilombola.

Segundo Abdias do Nascimento (2002) o quilombo foi uma estratégia de resistência negra desenvolvida no Brasil e na América – com outros nomes, *cimarrones*, *palenques*, *maroons* – desde os primeiros momentos em que africanos escravizados foram traficados para as colônias. Beatriz Nascimento (2014) nos traz que a primeira referência de quilombo em documento oficial português data de 1559. Eles foram comuns em todo território brasileiro, diferindo de tamanho, tipo de administração adotada, costumes culturais. O tempo e o espaço que esses quilombos habitaram influenciaram em sua diversa organização. Porém, apesar da longevidade de sua existência, uma definição oficial do governo colonial só foi realizada no ano de 1740, devido às movimentações revolucionárias orquestradas no nordeste brasileiro pelos habitantes dessas comunidades (NASCIMENTO B., 2014).

O governo e a história oficial classificaram os quilombos como agrupamentos de negros escravizados fugidos onde eram comuns o rapto de escravizados e mulheres e o bandoleirismo, ou seja, o roubo de propriedade privada (MOURA, 1988). O governo colonial

---

<sup>18</sup> Não pretendo com essas afirmações alçar essas sublevações ou formas de resistência como modelos de comunidade harmônica e pacífica a qual se deva almejar. Somente que nessas coletividades as diferenças culturais e raciais não são motivo de marginalização dos indivíduos, pois as estruturas de poder não são baseadas na colonialidade do poder.

português considerava quilombo qualquer habitação em que residissem a partir de cinco escravizados fugitivos. Na República de Palmares – conglomerado de quilombos que ocupou a região de Serra da Barriga no atual estado brasileiro de Alagoas –, chegaram a habitar 20 mil pessoas, majoritariamente pessoas negras antes escravizadas, mas também indígenas e alguns brancos (NASCIMENTO B., 1989).

A República de Palmares, ou o Quilombo de Palmares, é o representante mais emblemático desse tipo de instituição no Brasil colonial. Segundo Beatriz Nascimento (2014) e Abdias do Nascimento (2002), nesse período o quilombo se caracterizava pela formação de comunidades políticas, em outras palavras, de grandes sociedades alternativas ao padrão de colônia imposto a América pelas metrópoles europeias. Clóvis Moura (1988) sinaliza que Palmares era gerida por leis internas (econômicas, sociais e políticas) que lhe davam estabilidade, dinamismo e continuidade, em paralelo às leis impostas por Portugal.

Enquanto referência de comunidade sociopolítica, o quilombo no Brasil é uma adaptação dos escravizados africanos de um modelo de organização que tem origem no conceito de *kilombo* próprio dos Bantu da África Centro Ocidental e Leste. Investigações de Beatriz Nascimento (1989; 2014) e também de Kabengele Munanga (1995/1996) identificam o quilombo na África como uma sociedade guerreira constituída do povo Imbangala – que faz parte do complexo cultural Bantu –, ou seja, agrupamentos militares que apareceram principalmente a partir do século XVI, em combate às divergências de poder dos grupos que compunham a região e que foi aplicada também contra e a favor dos traficantes de pessoas africanas.

Essa sociedade era formada por guerreiros nômades, onde as crianças nascidas eram abandonadas devido às constantes migrações do grupo e ao permanente estado militar que não condiziam com um contexto de criação de crianças menores. Em contraposição, essa sociedade guerreira era aberta a todo estrangeiro desde que iniciado, portanto a “adoção” de jovens de diferentes linhagens familiares era prática comum desse grupo, desde que eles fossem iniciados a guerreiros (NASCIMENTO B., 1985). Essa característica tornava o quilombo africano uma instituição política e militar “transétnica” e centralizada. O ritual de iniciação unificava e integrava os indivíduos das diferentes linhagens familiares e um guerreiro centralizava o poder de decisão dessa sociedade militar (MUNANGA, 1995/1996).

No documentário “Ôrí” (1989), Beatriz Nascimento evidencia que as formações quilombolas em África e no Brasil no século XVI foram contemporâneas. Tanto ela quanto Munanga (1995/1996) reconhecem que esse modelo de sociedade foi reproduzido no contexto brasileiro colonial pelos africanos escravizados de origem Bantu, onde, inicialmente,

prevaleciam. Em ambos os contextos foram comuns o caráter transversal às estruturas de linhagem (“transetnicidade”, segundo Kabengele Munanga), aspecto marcante do escravismo no Brasil, e a centralidade de um regime político alternativo ao oficializado.

Aqui ressalto a importância que Clóvis Moura (1994) atribui à comunicação para que houvesse a possibilidade de organização social e política entre os grupos de escravizados que desembarcaram no Brasil. Como aponta Beatriz Nascimento (1985), entre os séculos XVI e XVII, os quilombos eram compostos, em sua maioria, por grupos de etnias comuns, devido aos domínios portugueses africanos, onde predominavam os grupos de povos Bantu. Nos séculos posteriores, com a entrada dos ingleses no ramo do tráfico de escravos, os portugueses perderam sua primazia comercial no Brasil e escravizados dos domínios ingleses em África começaram a desembarcar em solo brasileiro.

Apesar da incorporação de indivíduos de linhagens familiares diversas ser também uma marca do *kilombo* em África, devido ao contexto regional de predominância do povo Bantu, havia ainda uma etnicidade comum em sua composição. Já no Brasil, a diversidade de povos africanos foi acentuada devido à competição comercial entre os traficantes de escravizados. Portanto, a comunicação possibilitada pelo aprendizado forçado do português e/ou a criação de códigos de linguagem alternativos ao idioma hegemônico, o crescimento do quilombo como símbolo de liberdade e a entrada de diferentes grupos étnicos africanos permitiram a incorporação de outras influências culturais no que ficou conhecido como quilombo.

Sendo assim, essa diversidade étnica constitui-se um dos motivos que acarretaram a redefinição prática do que era um quilombo. Outros aspectos foram as necessidades próprias do território brasileiro, como a área geográfica, a repressão oficial e a prática dos senhores de escravo de misturar povos de diferentes origens (NASCIMENTO B., 2014). Apesar dessa diversificação étnica, o traço comum dos quilombos brasileiros foi a adaptação de modelos de cosmovisões sociais e políticas afrocentrados. Nos termos que venho trabalhando nesta dissertação, os quilombos mostram o pensamento de epistemologias marginalizadas, objetivando o desligamento do modelo de sociedade e diferenciação ligado à colonialidade do poder.

Portanto, na história do Brasil colonial e contemporâneo, visto que os quilombos não foram extintos, encontraremos diversos modelos de convivência intergrupar e com relação à “sociedade exterior”, ou seja, o estado nacional brasileiro. Por exemplo, Kabengele Munanga (1995/1996) trouxe que, embora nos quilombos em África “a descendência e as linhagens constituídas fossem matrilineares, a autoridade ficava sempre nas mãos dos homens e não das

mulheres” (p. 61). No Brasil, como comentei anteriormente, as mulheres negras tiveram papel preponderante nos processos de resistência e libertação e preservação das pessoas negras.

Assim, no Quilombo de Palmares, duas das comunidades menores que o compunham, consideradas quilombos menores, eram lideradas por mulheres, Aqualtune e Acotirene. Nelas, investigações analisadas por Clóvis Moura (1988) demonstram que prevalecia a poliandria, estando a mulher como figura de liderança na organização familiar. No sistema matrilinear, a mulher estava associada à agricultura e, a partir dessa posição, ocupava um lugar de destaque na sociedade, sendo ela quem garantia a subsistência da família (BARBOSA, 2004); nos quilombos, cabia a elas o sustento dos guerreiros e o sustento da fuga (NASCIMENTO B., 1989). Houve também mulheres negras exercendo a função de guerreira, como Zeferina, um exemplo de liderança militar, política e religiosa do quilombo do Urubu (Salvador/Bahia) no século XIX.

Essas mulheres desafiavam duplamente o sistema colonial escravista, visto que eram escravizadas fugitivas e exerciam funções de poder que desafiavam as relações hierárquicas patriarcais colonialistas. Esse resgate do quilombo em África e o olhar pormenorizado dentro das estruturas quilombolas evidenciam como essas comunidades são mais do que uma resistência colonial escravista. O quilombo deve ser encarado como uma alternativa de sociedade que resiste em território brasileiro. Não meramente uma reação datada e limitada da população africana e negra escravizada, mas uma alternativa ao modelo de sociedade moderna ocidental.

Para Beatriz Nascimento, “quilombos são o primeiro momento da nossa história em que o Brasil assim se identifica enquanto Estado centralizado” (NASCIMENTO B., 1985, p. 121). Em outras palavras, no quilombo foi a primeira vez que parte do território conhecido como Brasil se identificou como uma comunidade cultural, política e econômica soberana, separada de algum domínio exterior. Da mesma forma, Abdias do Nascimento (2002, p. 301) considera que “Palmares pode ser caracterizado como a primeira nação livre das Américas”. Contudo, numa visão da administração colonial, o quilombo se tornou uma enorme afronta, pois ele significava um aglomerado formado por propriedades que escaparam do jugo de seus senhores e, uma vez fortalecidas, essas comunidades poderiam acarretar prejuízos em seu patrimônio. Nesse contexto, Moura (1988) coloca as condições estruturais econômicas como primordiais para o desenvolvimento e alastramento desses grupos em território brasileiro, já que, a cada ciclo econômico, uma região recebia um número grande de africanos escravizados para exploração.

Beatriz Nascimento (1989) nos trouxe que o quilombo foi influenciado em maior e menor grau pelo fortalecimento do sistema social dominante e sua evolução através do tempo. Pode parecer tardio que a definição de quilombo pela administração colonial tenha sido disponibilizada somente em 1740, mas, segundo explicação da autora, isso ocorreu dessa forma devido à observação da força e da proliferação que essas sociedades obtiveram, assim como à necessidade que as autoridades perceberam de uma ação de combate mais incisiva às práticas de resistência dos escravizados. Portanto, a definição, ao servir de identificação, foi acompanhada de ações mais proeminentes de enfraquecimento dos quilombos, de tal modo que, entre os séculos XVIII e XIX, essa instituição política centralizada perdeu seu poder de ameaça.

Apesar do enfraquecimento resultante das ações de combate orquestradas pelo poder oficial ter normatizado o quilombo como esconderijo de bandidos, retirando assim o papel ativo dos escravizados na construção de uma comunidade sociopolítica, oficialmente o tratamento era de perigo constante à estabilidade e integridade do império (NASCIMENTO B., 2014). Isso deixa evidente que, mesmo que a elite branca brasileira vivenciasse um contexto colonizatório, o referencial de padrão de normalidade ainda era uma sociedade aos moldes vistos nas metrópoles europeias. Logo, sendo a República de Palmares, ou qualquer outro quilombo, uma negação desse sistema, eles precisavam ser aniquilados, pois divergiam do que era um objetivo eurocêntrico da nação brasileira em formação. Para o grupo localizado como opressor, o quilombo nunca representaria aquilo que Beatriz Nascimento e Abdias do Nascimento apontam como o primeiro Estado ou a primeira nação das Américas.

Portanto, o quilombo era visto como uma instabilidade inerente ao sistema escravagista. Aproximando-se o século XIX e as intenções de independência da elite brasileira, o quilombo foi entendido como uma rachadura no sistema que precisava ser barrada, visto que somente as leis econômicas, sociais e políticas eurocentradas eram tidas como capazes de dar continuidade e desenvolvimento àquilo que se convencionou chamar a sociedade brasileira (MOURA, 1988). Como sabemos e vivenciamos, os modelos de Estado e nação eurocêntricos prevaleceram, e hoje são eles que organizam oficialmente a sociedade brasileira.

Contudo, o quilombo não foi vencido pela comunidade padrão/oficial. A Constituição Brasileira de 1988 garantiu o reconhecimento legal e a titulação de antigas regiões quilombolas<sup>19</sup>, e esse reconhecimento foi possível pela não extinção desse tipo de sociedade,

---

<sup>19</sup> Os territórios quilombolas no Brasil e os indivíduos que os compõem vivenciam na contemporaneidade inúmeros problemas de cunho territorial. Porém, ciente da diversidade de conformação desses territórios, minha intenção não é debater quilombo como um modelo específico de organização, semelhante, por exemplo, ao



devido à perseverança do ideal que ela carrega. Numa perspectiva de consciência nacional negra, foram os quilombos que personificaram seus anseios de liberdade diante de um regime político oficial brasileiro que se constrói através da exclusão do Outro, especialmente os negros e os indígenas.

Durante os três primeiros séculos de entrada europeia em território brasileiro, o quilombo foi uma instituição livre e paralela ao sistema dominante, o que fez germinar no imaginário da população negra brasileira a caracterização ideológica do quilombo como símbolo de resistência, liberdade, união e igualdade (NASCIMENTO B., 2014), que transbordou ao fim do período escravagista. Dessa forma, se, como vimos com Quijano (2014), a colonialidade do poder é algo que sobrevive ao fim do colonialismo, é fundamental entender que as práticas decoloniais também o fazem. Os quilombos sobrevivem ao fim do colonialismo, permanecendo como aspecto crucial da decolonialidade do poder.

A caracterização ideológica de “quilombo” como símbolo de resistência não exclui de consideração as comunidades quilombolas efetivamente existentes no Brasil – tanto as reconhecidas legalmente quanto as que reivindicam esse reconhecimento. Além disso, como símbolo, ele se conecta a uma defesa do “aquilombamento” como prática decolonial que não se restringe a comunidades quilombolas legalmente reconhecidas (ou que reivindicam tal reconhecimento pelo Estado oficial brasileiro), apontando, ainda, para uma forma de resistência mais ampla.

Devido à prevalência no Brasil dos modelos de comunidade sociopolítica eurocêntrico, acompanhados de seu processo marginalizador, tratado no terceiro capítulo desta dissertação, a ausência de cidadania plena e de canais reivindicatórios eficazes implicou no apego à rejeição da comunidade nacional oficial e à identificação da população negra brasileira com o quilombo como símbolo de resistência negra. Podemos concluir dessa continuidade que, em se tratando de tempo/espço, o quilombo é um processo de resistência que existe em tensão com a modernidade; ou melhor, tensionando a modernidade. Enquanto conglomerado de pessoas não brancas, ele começou a se proliferar ao mesmo tempo em que se iniciou o desenvolvimento dos ímpetus colonialistas modernos através da exploração do continente americano e dos povos nativos que o habitavam, assim como do tráfico de pessoas africanas para o trabalho forçado. Pelas lentes da história oficial eurocêntrica brasileira, o quilombo foi

reduzido a um movimento divergente e ameaçador em relação ao modelo colonial português/europeu e à nação brasileira em formação (MOURA, 1988).

Contudo, como venho demonstrando até então, o quilombo não pode ser tratado somente enquanto reação, ele é também construção. A partir de Beatriz Nascimento, Abdias do Nascimento e Clóvis Moura, uma explicação oficial datada do que seria o quilombo não é suficiente para entender a passagem dele enquanto uma instituição em si para símbolo de resistência (NASCIMENTO B., 1985). Em fala para a Conferência Historiografia do Quilombo, durante a Quinzena do Negro na Universidade de São Paulo (USP), em 1977, Beatriz Nascimento (ÔRÍ, 1989) diz o seguinte:

[...] a utilização do termo quilombo passa a ter uma conotação basicamente ideológica, basicamente doutrinária no sentido de agregação, no sentido de comunidade, no sentido de luta como se reconhecendo homens, como se reconhecendo pessoas que realmente devem lutar por melhores condições de vida porque merecem essas melhores condições de vida na medida em que fazem parte dessa sociedade.

Considerando esse tratamento empregado por Beatriz Nascimento ao tratar de quilombo, transportamos a identificação do que é um quilombo daquela definição que se personificou na República de Palmares – um território marginal, escondido e afastado da sociedade urbana ocidental, majoritariamente rural, modelado na forma de comunidade política Bantu – para práticas decoloniais alternativas de convivência social e política, que possuem referências africanas ou afrodiáspóricas. Daí que Beatriz Nascimento (1989), assim como Abdias do Nascimento (2002), mostram-nos que quilombo é o território, a coletividade e o indivíduo que se coloca como alternativa ao que é normatizado pela sociedade ocidental/eurocêntrica a partir de modelos africanos e afrodiáspóricos. Assim, para ambos,

Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afoxés, escolas de samba, gafieiras foram e são os quilombos legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei se erguem os quilombos revelados que conhecemos. Porém tanto os permitidos quanto os “ilegais”<sup>20</sup> formam uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. (NASCIMENTO A., 2002, p. 264 – 265).

---

<sup>20</sup> A primeira versão do livro “O Quilombismo” de Abdias do Nascimento, do qual retirei a presente citação, é do ano de 1980. Somente com a Constituição Brasileira de 1988 os territórios quilombolas foram legalizados a partir do processo de titulação desses territórios.

Em 1987, o carnavalesco do Grêmio Recreativo Social da Escola de Samba Vai-Vai<sup>21</sup> de São Paulo, Ciro Nascimento (ÔRÍ, 1989), coloca que nos terreiros, nas escolas de samba, nos grupos de maracatu, como disse Abdias do Nascimento (2002), nos quilombos legalizados é possível ver recriados modelos adaptados das organizações de referência africana ou afrodiáspórica. Se o quilombo se resumisse a ser divergente ao governo colonial e/ou escravista no Brasil, em teoria ele deveria ter sido extinto junto à abolição da escravatura, em 13 de maio de 1888. Porém, assim como a abolição não significou mudanças concretas e benéficas a vidas das pessoas negras, a resistência quilombola não foi extinta; o quilombo se mantém enquanto símbolo de resistência e liberdade.

Em discussão na palestra de Beatriz Nascimento na Conferência Historiografia do Quilombo (USP/1977), uma fala da antropóloga Juana Elbein dos Santos repete o que denunciavam há tempos Abdias do Nascimento e Clóvis Moura, e que vem sendo referenciado nessa dissertação, de que o Brasil é “fundamentalmente heterocultural e que não quer reconhecer-se como tal em bases igualitárias”. Esse reforço constante desse fator ajuda a sustentar a ideia de que esse *locus* de resistência negra que é o quilombo se transpôs nos séculos XX e XXI para as favelas, as escolas de samba, os terreiros de candomblé, as organizações dos movimentos negros, assim como para as próprias comunidades quilombolas de hoje. A exclusão do Outro, a exclusão dos sujeitos negros, persiste conformando a sociedade brasileira tanto quanto persistem as lutas contra essa exclusão.

O quilombo pode e deve ser encarado como transbordando a uma definição de conglomerado social de escravizados fugidos para um sistema de pensamento, uma cosmovisão alternativa, que tensiona as estruturas sociais padrões de herança eurocêntrica (NASCIMENTO, B., 1989; NASCIMENTO A., 2002). Clóvis Moura (1988) já tinha sinalizado que no século XVII,

O que levou a República de Palmares a ser condenada e extinta foi, como já dissemos, a sua estrutura social e econômica comunitária que se chocava com o sistema baseado nas relações escravistas. Aqui, parece-nos, é que está a chave do problema: Palmares era uma negação, pelo seu exemplo econômico, político e social da estrutura escravista-colonialista. O seu exemplo era um desafio permanente e um incentivo às lutas contra o sistema colonial no seu conjunto (MOURA, 1988, p. 183).

Desde o início da dissertação, reforcei que essas estruturas coloniais apontadas por Moura (1988) são as mesmas estruturas hierárquicas da colonialidade do poder. Podemos,

---

<sup>21</sup> Escola de Samba nascida no ano de 1930, no bairro do Bixiga, localizado no estado federativo brasileiro São Paulo. Mais informações na página oficial: <https://www.vaivai.com.br/>.

então, considerar que as práticas sociais, econômicas e políticas alternativas desenvolvidas pelas experiências quilombolas no Brasil, de forma consciente ou não, estiveram direcionadas em questionar a modernidade europeia. Como resposta às estruturas de exclusão, o quilombo passou de ser considerado mais especificamente um modelo de comunidade sociopolítica do povo Bantu para se tornar algo mais amplo, uma cosmovisão afro-brasileira de resistência.

Como concepção de mundo, Abdias do Nascimento (2002), ao analisar referências de ações coletivas africanas e da diáspora negra, em especial aquelas desenvolvidas na República de Palmares, ações que foram questionadoras das estruturas de opressão fundamentadas racialmente, sugeriu o “Quilombismo”, proposta sociopolítica de organização nacional para o Brasil baseadas nas experiências quilombolas que se oferece como instrumento de conscientização e organização que adapta os preceitos comuns da experiência coletiva afrodiáspórica para adequá-los à realidade local específica.

Alguns desses preceitos comuns já foram citados nas análises sobre a vivência do indivíduo negro no Brasil presentes nessa dissertação, como o protagonismo feminino negro nas esferas de resistência. Esquemas de exploração que não se restringiram ao trabalho nas lavouras de cana-de-açúcar e café e nos minérios de ouro, como a prostituição, a venda de produtos alimentícios nos espaços urbanos, o serviço doméstico, mais desenvolvidos pelas mulheres negras, conviveram com artifícios de resistência largamente utilizados por elas, como a poupança de porcentagem do lucro do trabalho obrigatório para compras de alforria, a criação de irmandades que funcionavam como espaços de convivência e bandos de empréstimos, dentre outras formas já comentadas.

Aos escravizados negros africanos e brasileiros, a solidariedade lhes foi uma de suas principais estratégias de sobrevivência. As melhorias de hierarquia social não costumavam se restringir ao indivíduo em particular, principalmente quando se tratavam das mulheres negras, o que não quer dizer que essa fosse a regra prevalecente. Ao lembrarmos que no Brasil o costume era separar famílias e mesclar indivíduos de etnias diferentes, sem a solidariedade o ambiente se tornava ainda mais penoso, pois solitário. Mas, como foi dito antes, aqui se encontrou um contexto propício para o florescimento do quilombo.

O multiculturalismo advogado por Abdias do Nascimento (2002), ou a transetnicidade nas palavras de Kabengele Munanga (1995/1996), é um dos preceitos comuns da experiência afrodiáspórica, em particular no Brasil. As comunidades quilombolas em África lidavam de forma não exclusiva com a questão da diversidade étnica por questões de caráter social. Nelas, o comum era a convivência de indivíduos de origens diferentes que se iniciavam na vivência sob uma prerrogativa cultural específica. Em solo brasileiro, a mescla étnica era

aquilo que primeiro definia o ambiente, algo que quem vivia em quilombo estava habituado. Portanto, a adaptação desse preceito do quilombo foi que a prerrogativa que mantinha a comunidade unida era a luta por liberdade de ser e estar (NASCIMENTO B., 1989).

As experiências citadas anteriormente foram algumas das que Abdias do Nascimento (2002) identificou ao pensar na constituição do quilombismo. O cerne dessa proposta é a valorização e adaptação das experiências coletivas afrodiáspóricas, principalmente brasileiras, e assim sustentando o combate às opressões baseadas nas desigualdades em termos raciais, de cor ou étnicos. Trata-se de uma proposta sobretudo antirracista. Ao se levar em conta que a colonialidade do poder se dá pela imposição de uma classificação racial/étnica da população como sua pedra angular (QUIJANO, 2014), o quilombismo de pronto já lhe é contrário. Assim, a partir de uma perspectiva decolonial, essa proposta pode ser tomada como uma forma de sistema de pensamento exterior (MIGNOLO, 2007) que coexiste no interior de uma sociedade nacional moderna que lhe considera como “exterior”, como “estrangeira”, como “de fora”, e que precisa ser barrada.

Mesmo à margem numa comunidade local/nacional moderna, aqueles e aquelas que projetem resistências necessitam entender a colonialidade do poder e a estruturação social opressiva decorrente dela, uma vez que, como dito, sem o entendimento de como funciona a lógica de poder na modernidade, haverá sempre o risco de que projetos dissidentes sejam cooptados pela reprodução de opressões da modernidade. É preciso conhecer e perceber esse padrão como uma cosmovisão particular de um sistema cultural eurocêntrico de que é preciso desvincular-se; trata-se de pensar e agir a partir de outra cosmovisão particular, avessa a essa modernidade, pois é esta que tem se baseado na classificação de forma não equivalente ou de forma não igualitária dos grupos brancos/europeus/euroestadunidenses e não brancos.

Então, analisando o quilombismo como um sistema de pensamento exterior/marginal numa perspectiva decolonial, vê-se que Abdias do Nascimento (2002) buscou propor uma nova forma de coexistência social e política que se coloca como uma proposta de sociedade democrática igualitária que é contraponto às estruturas opressivas reproduzidas pela colonialidade. São presentes nessa proposta conceitos como multiculturalismo, igualdade de sexo, religião, participação política, justiça, educação, racial, situação econômica, modelos de anticapitalismo, antilatifundiário e anti-imperialismo. A proposta aqui é de reconstrução social desenvolvida a partir do resgate da memória da população negra brasileira.

Como foi dito antes, Lélia Gonzalez (1988), ao cunhar o conceito *América Ladina* já tinha demonstrado que nossos inconscientes nessa parte do mundo conhecida como América não são exclusivamente europeus brancos e como, para estes últimos, os inconscientes negros

e indígenas são perigosos. Por isso a força empregada pelos grupos opressores no enfrentamento das experiências quilombistas e a sua normatização, como nos trouxe Abdias do Nascimento (2002). Esses pesquisadores, assim como Beatriz Nascimento, de maneira recorrente, praticaram e defenderam a investigação das experiências dos grupos afrodiáspóricos marginalizados no Brasil e, de maneira mais geral, nas Américas, a fim de compreender a sociedade brasileira, questionando a ideia de harmonia racial diante das estruturas segregacionistas destinadas às populações não brancas e da corroboração dessas mesmas estruturas pela produção de conhecimento científico oficial do Brasil.

O intuito desse capítulo foi apresentar a potencialidade destabilizadora das experiências de resistência afro-brasileiras perante os modelos institucionalizados de poder do período colonial ao período contemporâneo e, conseqüentemente, perante os modelos estruturais de sustentação da modernidade. O diferencial apresentado foi a observação da continuidade e das adaptações do quilombo enquanto conceito decolonial, identificando, ainda, o que ele pode trazer para a produção de conhecimento sobre coexistência social e política. A partir desses pontos, nas considerações finais, a intenção é questionar a produção de conhecimento científico submetida à lógica da colonialidade do poder, a fim de fortalecer a produção de conhecimento que se coloca como questionadora do padrão eurocêntrico mundial de poder que se mantém organizando o mundo desde o século XVI.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O debate estabelecido a partir da pesquisa que resultou nesta dissertação teve por intuito trazer para a disciplina de Relações Internacionais temáticas que tratam da importância da abertura a diálogos entre diversos projetos políticos epistemológicos. Considerando que o mundo é organizado por particularidades culturais diversas, partiu-se de um *locus* enunciativo diverso ao *locus* anglo-saxônico tradicional, que é marcado por um sistema de valores pretensamente universais homogeneizantes das experiências humanas, conhecido como modernidade.

Ciente de que todo conhecimento é situado e serve a determinados interesses, essa modernidade faz parte de uma cosmovisão eurocêntrica que alça os modelos sociais europeus e eurodescendentes a uma posição de superiores em comparação às demais particularidades culturais; como consequência, estas últimas são colocadas em posições de inferioridade, acarretando em processos de exclusão, marginalização e invisibilidade.

As Relações Internacionais é uma disciplina que originalmente se configura em valores baseados nessa modernidade, que são, conseqüentemente, eurocentrados; ela nasce em solos anglo-saxões, aclamada como disciplina que analisa as relações entre as comunidades políticas que conformam este contexto cultural. Tendo em vista a pretensão de inserir este trabalho nas discussões alternativas ao conjunto do eurocentrismo, a abordagem teórica decolonial foi adotada a fim de explicar o porquê da prevalência moderna no mundo.

Para isso, o conceito de colonialidade do poder, desenvolvido pelos decoloniais, foi ímpar para a discussão desenvolvida, pois a partir dele foi possível entender porque a modernidade consegue perseverar com discurso de universalidade dos padrões sociais. Deste modo, considerando que essa continuidade obedece a uma lógica de poder que privilegia uma cosmovisão eurocentrada, a pretensão adotada foi desafiar esse discurso explicando como ele foi construído de forma conflituosa e violenta, trazendo como protagonistas dessa construção personagens marginalizados pela modernidade, como o continente americano e seus povos originários e africanos e seus descendentes na América, especificamente no local que ficou conhecido como Brasil.

Da pluralidade de pensamentos, as ações de resistências sociopolíticas executadas pela população negra brasileira foram o alvo das investigações desse trabalho e o quilombo foi escolhido como a coexistência marginal com a potência desestabilizadora dos valores modernos por meio de um protagonismo afrodescendente brasileiro.

O entendimento sobre quilombo ocorreu através do resgate histórico do processo colonizatório no Brasil e das partes constituintes da construção da “nação brasileira” feito a partir de ponto de vista teórico afrocêntrico brasileiro. Segundo esses estudiosos, os quilombos representaram e representam não apenas uma resistência antiescravista, mas também um modelo sociopolítico, econômico e religioso que desafiava os anseios coloniais de integração nacional. Além disso, destaquei como a persistência desses valores quilombolas desafia constantemente tanto a ideia de integração nacional, como as bases ideológicas estruturantes do Estado brasileiro (Estado-nação, patriarcado, sistema de latifúndio e capitalismo industrial), a partir do resgate das heranças africanas e negras brasileiras.

Essa perspectiva teórica se inseriu na abordagem do projeto decolonial, no qual “as fronteiras não são somente este espaço onde as diferenças são reinventadas, são também *loci* enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos.” (BENARDINO-COSTA e GROSGOUEL, 2016, p. 19). Houve compromisso com um propósito político epistemológico contra hegemônico, ao trazer que não são somente os valores eurocêtricos legítimos e capazes de moldarem as relações político sociais no mundo moderno.

Seguindo uma análise decolonial, significou que era preciso entender a lógica de interesses e valores que moldam a modernidade e como se desenvolve sua reprodução, desmantelando a linguagem universalizada e homogeneizante adotada. Assim, que o primeiro conceito explanado foi a colonialidade do poder, caracterizado como um sistema em que a população mundial e os âmbitos de existência social por elas reproduzidos são racialmente classificados (QUIJANO, 2014). Portanto, as qualificações decorrentes dessa classificação são submetidas tanto aos indivíduos quanto às relações sociais por eles desempenhadas.

Segundo os decoloniais, a modernidade e a colonialidade do poder são conceitos materializados de forma simultânea. O marco atribuído para o início dessa relação foi o século XVI, nesse período processos de colonização começam a se desenvolver no continente americano, comandados por forças europeias. Nesse ponto, pelo menos três classificações raciais têm protagonismo no que foi desempenhado no interior desse contexto: os povos nativos da América, os colonizadores europeus e os povos nativos sequestrados do continente africano.

Esse cenário foi marcado por processos exploratórios e subjugadores conduzidos pelos colonizadores europeus, sim, mas também por processos de resistência dos povos que estavam sendo colonizados, em especial, os indígenas americanos e africanos. Deste modo, foi possível perceber desde seu início a assimetria do projeto da modernidade/colonialidade



do poder. As complexidades e heterogeneidades de cosmovisões não europeias foram inferiorizadas em comparação aos padrões valorativos europeus. Desta forma se iniciou a distribuição hierárquica da população humana em um imaginário geopolítico (SHILLIAM, 2011; MALDONADO-TORRES, 2009).

Como dito, a classificação racial da população humana, em outras palavras, a colonialidade do poder é transversal a todos os âmbitos de existência social. Portanto, dizer que as cosmovisões não europeias foram inferiorizadas significa que o trabalho, a sexualidade, a subjetividade, a autoridade, ou seja, todas as esferas sociais sofreram uma reorganização que inferiorizou todos os padrões culturais em comparação ao que era classificado como europeu/branco. Devido a esse sistema, para a lógica explicativa sobre os processos de inferioridade/superioridade nele desempenhados, prevaleceram os sistemas de conhecimento eurocêntricos como legítimos e universais. À distribuição racial na esfera da produção de conhecimento, os estudiosos decoloniais denominam como colonialidade do saber.

A modernidade/colonialidade desenvolve essa dualidade dentro de um esquema de “duplo movimento” (INAYATULLAH e BLANEY, 2004), cuja universalidade é identificada a partir de modelos culturais europeus, e aqueles que de alguma forma se afastam desses padrões são descartados. Na esfera do saber, enquanto o conhecimento eurocêntrico é posto como legítimo e universal, os conhecimentos não eurocêntricos são designados como saberes locais e incapazes de serem analisados como de caráter comum a diferentes contextos; portanto, estas epistemologias não possuem a abrangência atribuída àquelas eurocêntricas.

Essa pouca relevância destinada aos saberes marginalizados na modernidade se deveu a supressão desses conhecimentos através da destruição física dos seres humanos que as reproduziam e suas memórias materiais, ou seja, o epistemicídio (SANTOS, 2009); e à ignorância do grupo eurocêntrico privilegiado do sistema de poder que sustenta sua prevalência e torna invisível sistemas de pensamento contra hegemônicos, atitude denominada como epistemologia da ignorância (MILLS, 1997).

Os sistemas de conhecimento não eurocêntricos nunca estiveram realmente ausentes da modernidade, o que ocorreu foi a não equivalência deles ao privilégio do eurocentrismo. Assim observado, esse trabalho tentou se colocar como contraposição desse esquema hierárquico geopolítico, ao prestar atenção às vivências africanas e afrodiáspóricas como produtoras de cosmovisões, que desenvolvidas em paralelo à modernidade lhes fazem tensionamento.

Isso acarreta na consideração que os projetos de homogeneização e universalização moderna não tiveram total êxito. Deste modo, a colonialidade do poder permaneceu existindo visto que as diferenças entre as populações humanas se conservaram. Contudo, apesar da discriminação em cada âmbito de existência social, sozinha a transversalidade da colonialidade não foi capaz de garantir a subjugação não europeia. Como observou Ramón Grosfoguel (2008), esses âmbitos estão organizados em relações interseccionalizadas de opressão que servem aos ditames dessa classificação discriminatória.

Como dito, esses campos de existência abarcam a individualidade, as comunidades locais e as relações entre elas, de modo que a colonialidade do poder se faz presente em cada um desses níveis. Porém, observando a escolha pelas investigações dos processos de resistência afrodiaspóricos no Brasil, optei por apresentar essa característica interseccional nesse contexto nacional específico.

Nele, os movimentos de sua formação enquanto sociedade oficial estiveram sob controle dos recursos econômicos, das instituições educativas, culturais, acadêmicas e políticas, das elites coloniais e nacionais herdeiras dos privilégios dos antigos colonizadores. Às raças/etnias diferentes, aqui focando nos indivíduos negros e/ou africanos, a marginalização foi a resposta oferecida em cada um dos campos de existência, numa lógica de retroalimentação das opressões. Seguindo as configurações do epistemicídio e da epistemologia da ignorância, a ideologia do branqueamento e o mito da democracia racial foram apresentados na dissertação como duas de suas instâncias mais marcantes na formação brasileira.

A partir desse contexto, observei que as discussões científicas em que a população africana e/ou negra aparece em papéis ativos na conformação da sociedade brasileira e na posição de opositoras aos valores sociais eurocêntricos ainda são escassas (NASCIMENTO A., 2002). Visto que se percebeu esse desfalque, valendo-me de Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento e Abdias do Nascimento, trago que a memória é crucial para que se fale sobre as outras experiências marginalizadas, pois elas preservam e direcionam a história.

Esses pesquisadores pretenderam repensar a história do Brasil e dos povos afrodiaspóricos a partir de uma perspectiva negra, ou melhor, *amefricana* (GONZALEZ, 1988). Assim, as memórias resgatadas por eles têm uma genealogia de pensamento que é fundamentada em línguas, religiões, conceitos políticos e econômicos, subjetividades dos povos africanos traficados ou dos negros brasileiros, que reemergiram em Candomblés, Capoeiras, escolas de samba e outras formas daquilo que foi identificado como quilombo.

Ao adentar no histórico das ações coletivas de resistência negra no Brasil, trazidas por esses estudiosos, tive duas opções de narrativa sobre elas: tratá-las como datadas e pontuais a um contexto específico de poder; ou encará-las como paralelas à modernidade, uma vez que a colonialidade do poder torna-a uma estrutura conflituosa não homogênea e não igualitária propícia às oposições.

Optando pelo segundo caminho, a ideia foi demonstrar que essas experiências e os sistemas de pensamento delas recorrentes são alternativos ao eurocentrismo. Nelas, outras lógicas de convivência são desenvolvidas e as relações que possuem com a modernidade são mais de tensão do que de uma possível reconciliação. O foco direcionou-se para o como e o porquê as experiências quilombolas no Brasil tiveram continuidade em diferentes períodos históricos e como as análises delas são capazes de apontar outra versão de coexistência social e política que questiona o modelo pretensioso de comunidade homogênea moderna que tem gerado exclusões desde sua formação.

Os quilombos estão relacionados à resistência à exclusão da população negra da sociedade oficial. Mais do que isso, ligam-se a uma resistência à própria formação da sociedade oficial e seu caráter eurocêntrico. A lógica de distribuição de poder quilombola é pautada na sustentação comunal, no uso coletivo dos elementos produzidos, em termos igualitaristas, a partir de uma base na policultura, na qual homens e mulheres exercem as mesmas funções, entre outras. Daí entende-se que nessa organização a exclusão é contraproducente. Considerando que a marginalização na modernidade apresenta-se em diferentes frentes interseccionalizadas, as respostas quilombolas tenderam a se apresentar dessa mesma forma. Não se trata, portanto, de uma forma de coexistência que busca ser incluída nos termos vigentes do eurocentrismo, mas sim que tensiona, desafia, questiona esses termos.

Assim, o quilombo foi apresentado como outra forma de coexistência política e social justamente por apresentar práticas e conhecimentos questionadores de formas de existência social além da racial. As experiências quilombolas apresentaram diferentes ações de oposição ao modelo econômico capitalista, à diferença estrutural patriarcal constituída para os gêneros, ao latifúndio, ao imperialismo, ao racismo, dentre outros. Como dito, esse modelo de convivência desmantela a lógica de exclusão que sustenta a modernidade, e é aqui que o quilombo se articula com a decolonialidade.

Um dos aspectos do pensamento decolonial é o de que a distinção moderna entre teoria e prática não se aplica nesse campo de pensamento, portanto viver e entender a estrutura quilombola são também produzir conhecimento sobre quilombo. Mas não só. Quis

trazer o conceito e a prática do quilombo também como produtor de conhecimento sobre coexistência social e política, pois, na resistência, novas formas de relacionamento sociais foram criadas ou adaptadas de contextos diferentes, que se transformaram numa coexistência quilombola.

Essa forma de produção do conhecimento está atrelada a uma desobediência política e epistêmica, ou seja, não é norteadada por uma teorização moderna, antes questionando-a. Tendo em consideração que um dos pontos da proposta decolonial é pensar a partir de epistemologias marginais, entende-se que, uma vez que a colonialidade do poder se estende transversalmente por todas as esferas de existência social, uma oposição que não negue a cosmologia moderna permanecerá sob seu controle. Aqui, o intuito não foi teorizar o quilombo como uma resposta universal para os problemas que as diferentes comunidades enfrentam para se sustentar na modernidade, mas apresentá-lo como uma abordagem de origem afro-brasileira de análise da modernidade e combate as opressões hierárquicas sociais da colonialidade do poder.

Com isso, esse trabalho pretendeu somar as pesquisas no campo de estudos das Relações Internacionais que reconhecem o histórico da disciplina e das teorias que foram desenvolvidas, propagadas, para explicar o sistema internacional e o que ele configura, mas que se propõem a pensar a diversidade alternativa que ainda é possível de se aplicar nessa área, através do olhar para outras cosmovisões, sistemas culturais e de pensamento. Nesse caso, retornando a citação de Charles Mills (1997, p. 1. *Tradução nossa.*), “a supremacia branca é o sistema político não nomeado que fez do mundo moderno o que ele é hoje”, portanto apoio pesquisadores e pesquisadoras que investigam o internacional a partir da visão daqueles que foram marginalizados e invisibilizados.

## REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade**. Belo Horizonte: Letramento/Justificando, 2018.

ALMEIDA, Silvio. **O que é racismo estrutural**. Belo Horizonte: Letramento/Justificando, 2018.

\_\_\_\_\_, Silvio. O que é racismo estrutural. **TV BOITEMPO**, 2016. (10m28s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=PD4Ew5DIGrU>>. Acesso em: 03 ago. 2019.

ALVES, Branca Moreira. PITANGUY, Jacqueline. **O que é feminismo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

ANZALDÚA Gloria. **Borderlands/La Frontera**. Aunt Lute Books, 1987.

APPADURAI, Arjun. Soberania sem territorialidade: Notas para uma geografia pós-nacional. **Revista Novos Estudos**: 1997, n. 49, p. 33 – 46.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: Notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009. pp. 93 – 110.

BARBOSA, Sílvia. O poder de Zeferina no Quilombo do Urubu. **X Simpósio Baiano de Pesquisadoras/es “Gênero, Idades e Gerações”**. 2004.

BARRETO, Raquel de Andrade. **Enegrecendo o feminismo ou feminizando a raça: Narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2005. 128 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2005.

BEIER, J. Marshall. Beyond hegemonic state(ment)s of nature: indigenous knowledge and non-state possibilities in international relations. In: CHOWDHRY, G. NAIR, S. (Org.). **Power, postcolonialism and international relations: reading race, gender and class**. Londres/Nova York: Routledge, 2002. p. 82 – 114.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado**: 2016, v. 31, n. 1, p. 15 – 24.

BUTLER, Judith. SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Who sings the nation-state?** Language, politics, belonging. Calcutta: Seagull Books, 2007.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. A imagem do imigrante indesejável. In: **Arquivo do Estado de São Paulo. Imigração, repressão e segurança nacional. Projeto Integrado Arquivo-Universidade. Série Seminários**, n. 3, out./2003, p. 23-44.

CHOWDHRY, Getta. NAIR, Sheila. Introduction: Power in a postcolonial world: race, gender, and class in international relations. In: CHOWDHRY, G. NAIR, S. (Org.). **Power, postcolonialism and international relations: reading race, gender and class**. Londres/Nova York: Routledge, 2002. p. 1 – 34.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a *outsider within*: A significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**: 2016, v. 31, n. 1, p. 99 – 127.

\_\_\_\_\_. **Black feminist thought**: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment. New York: Routledge, 2000.

\_\_\_\_\_. Intersectionality's Definitional Dilemmas. **Annual Review of Sociology**: 2015, v. 41, p. 1 – 20.

CRENSHAW, Kimberle. A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. In: VV.AA. **Cruzamento**: raça e gênero. Brasília, Unifem, 2004, p. 7 – 16.

\_\_\_\_\_. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. vol. 10, n. 1, **Estudos Feministas**, 2002. p. 171- 188.

\_\_\_\_\_. Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. **Stanford Law Review**: 1993, v. 43, p. 1241 – 1299.

DARBY, Phillip. Reworking knowledge conventions. In: DARBY, Phillip (Org.). **Postcolonizing the international**: Working to change the way we are. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006. p. 15 – 39.

DAVIS, Angela. **Mulher, Raça e Classe** / tradução Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

ENTENDA o que é racismo institucional. **Geledés Instituto da Mulher Negra**, 25 de ago. de 2015. Disponível em: < <https://racismoinstitucional.geledes.org.br/o-que-e-racismo-institucional/>>. Acesso em: 03 de ago. de 2019.

FEDERICI, Silvia. A acumulação do trabalho e a degradação das mulheres. In: **Calibã e a bruxa**: Mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Editora Elefante, 2017. p. 109 – 284.

FRY, Peter. MACRAE, Edward. **O que é homossexualidade**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. Rio de Janeiro: Record, 2018

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Revista Tempo Brasileiro**: 1988, n. 92/93, p. 69 – 82.

\_\_\_\_\_. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs**: 1984, p. 223 – 244.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: Racismo/Sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**: 2016, v. 31, n. 1, p. 25 – 49.

\_\_\_\_\_. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**: 2008, n. 80, p. 115 – 147.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade** / tradução Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HOBSON, John M. Introduction: constructing Eurocentrism and international theory as Eurocentric construct. In: **The Eurocentric conception of world politics: Western international theory, 1760 – 2010**. Londres: Cambridge University Press, 2012. p. 1 – 30.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, Conhecimentos de Africanos: duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. MENESES, Maria P. SANTOS, Boaventura de S (Org.). In: **Epistemologias do Sul**. Coimbra: G. C. Gráfica de Coimbra, 2009. p. 119 – 132.

IBGE. PNAD-C Distribuição da população, por cor ou raça. Brasil 2012 – 2016. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-denoticias/noticias/18282-pnad-c-moradores.html>. Acesso em: 02 de agosto de 2018.

INAYATULLAH, Naem. BLANEY, David L. **International relations and the problem of difference**. New York/London: 2004.

LORDE, Audre. **La hermana, la extranjera**. Lesbianas Independientes Feministas Socialistas. JC Producción Gráfica. 1984.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A Topologia do Ser e a Geopolítica do Conhecimento: modernidade, império e colonialidade. MENESES, Maria P. SANTOS, Boaventura de S (Org.). In: **Epistemologias do Sul**. Coimbra: G. C. Gráfica de Coimbra, 2009. p. 337 – 382.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

MENESES, Maria P. SANTOS, Boaventura de S. (Org.). Introdução. In: **Epistemologias do Sul**. Coimbra: G. C. Gráfica de Coimbra, 2009. p. 9 – 19.

MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política* / tradução Ângela Lopes Norte. **Revista Gragoatá**: 2007, n. 22, p. 11 – 41.

MILLS, Charles W. **The racial contract**. New York: Cornell University Press, 1997.

MOURA, Clóvis. Linguagem e dinamismo cultural. In: **Dialética radical do Brasil negro**. São Paulo: Editora Anita, 1994, p. 173 – 207.

\_\_\_\_\_. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Editó Ática S/A, 1988.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista USP**: 1995/1996, n. 28, p. 56 – 63.

\_\_\_\_\_. Origem e histórico dos quilombos em África. MOURA, Clóvis (Org.). In: **Os quilombos na dinâmica do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001. p. 21 – 31.

NANDY, Ashis. DARBY, Phillip. The darker side of modernity. In: DARBY, Phillip (Org.). **Postcolonizing the international: Working to change the way we are.** Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006. p. 103 – 124.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra (1985). In: RATTS, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento.** São Paulo: Instituto Kuanza/Imprensa Oficial, 2006. p. 117 – 125.

\_\_\_\_\_. O conceito de quilombo e a resistência afro-brasileira. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin do (Org.). **Cultura em Movimento: Matrizes africanas e ativismo negro no Brasil.** São Paulo: Selo Negro, 2014.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro.** Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra S/A, 1978.

\_\_\_\_\_. **O quilombismo.** Brasília/Rio de Janeiro: Fundação Palmares/OR Editor Produtor Editor, 2002.

NOGUERA, Renato. Denegrindo a educação: Um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação:** 2012, n. 18, p. 62 – 73.

ÔRÍ. Direção: Raquel Gerber. Intérprete: Beatriz Nascimento. Roteiro: Beatriz Nascimento. Música: Naná Vasconcelos, Matthias Gohl. Edição: Renato Neiva Moreira. Fotografia adicional: Adrian Cooper, Jorge Bodanzky e Pedro Farkas. 1989. 1h40m.

PEC das Domésticas: 5 anos de conquista. **Doméstica Legal,** 2018. Disponível em: <<http://www.domesticalegal.com.br/pec-das-domesticas-5-anos-de-uma-conquista/>>. Acesso em: 03 de ago. de 2019.

PEREIRA, Bruna Cristina Jaquetto. Diferentes olhares, outras perspectivas: solidariedade e trabalho doméstico para mulheres negras durante a escravidão e no pós-abolição. **Revista Sociedade e Estado:** 2015, v. 30, n. 3, p. 821 – 826.

PETERSON, V. S. RUNYAN, A. S. The Politics of Resistance: Women as Nonstate, Antistate, and Transstate Actors. In: **Global Gender Issues.** San Francisco and Oxford: Westview Press, 1993.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder.** Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2014, p. 285 – 327.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: **Epistemologias do Sul.** Coimbra: G. C. Gráfica de Coimbra, 2009. p. 23 – 71.

SHILLIAM, Robbie. Non-Western thought and international relations. In: SHILLIAM, Robbie (Org.). **International relations and non-Western thought.** Routledge, 2011, p. 1-26.



SOUZA, Elio Ferreira de. A carta da escrava ‘Esperança Garcia’ de Nazaré do Piauí: Uma narrativa de testemunho precursora da literatura afro-brasileira. **Literafro: o portal da literatura afro-brasileira**, 2018. Disponível em: <<http://www.lettras.ufmg.br/literafro/artigos/artigos-teorico-criticos/127-elio-ferreira-de-souza-a-carta-da-escrava-esperanca-garcia-de-nazare-do-piaui>>. Acesso em: 17 de junho de 2019.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010. p. 19 – 76.

TICKNER, Arlene B. Core, periphery and (neo) imperialist International Relations. **European Journal of International Relations**: 2013, v. 19, n. 3, p. 627 – 647.

VAI-VAI. História do Vai-Vai. **Vai-Vai**, 2019. Disponível em: <https://www.vaivai.com.br/>. Acesso em: 05 de outubro de 2019.

WALLERSTEIN, Immanuel. O desenvolvimento: uma estrela polar ou uma ilusão. In: **Impensar a ciência social: Os limites dos paradigmas do século XIX**. São Paulo: Ideias e Letras, 2006. p. 123 – 145.

WENTZEL, Marina. O que faz o Brasil ter a maior população de domésticas do mundo. **BBC Brasil**, 2018. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-43120953>>. Acesso em: 03 de ago. de 2019.