



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

FERNANDA CARDOSO FONSECA

**NOSSA AMÉFRICA LADINA:
O PENSAMENTO (DECOLONIAL) DE LÉLIA GONZALEZ**

Salvador

2021

FERNANDA CARDOSO FONSECA

**NOSSA AMÉFRICA LADINA:
O PENSAMENTO (DECOLONIAL) DE LÉLIA GONZALEZ**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais, do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, da Universidade Federal da Bahia.

Orientador: Prof. Dr. Victor Coutinho Lage –
PPGRI/UFBA

Salvador

2021

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

Fonseca, Fernanda Cardoso.
Nossa América Latina: o pensamento (decolonial) de Lélia Gonzalez / Fernanda Cardoso
Fonseca. - 2021.
182 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Victor Coutinho Lage.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Humanidades, Artes e
Ciências Professor Milton Santos, Salvador, 2021.

1. Relações internacionais. 2. Descolonização - América Latina. 3. Poder (Ciências sociais) - Bra
sil. 4. Identidade social - Brasil. 5. Gonzalez, Lélia, 1935-1994 - Crítica e interpretação. 6. Escritoras
brasileiras - Visão política e social. 7. Ativistas políticas - Brasil. 8. Grupo Modernidade/Colonialida
de/Decolonialidade. I. Lage, Victor Coutinho. II. Universidade Federal da Bahia. Instituto de Huma
nidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos. III. Título.

CDD - 305.800981
CDU - 316.347

FERNANDA CARDOSO FONSECA

NOSSA AMÉFRICA LADINA: O PENSAMENTO (DECOLONIAL) DE LÉLIA GONZALEZ

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais, do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, da Universidade Federal da Bahia.

Salvador, 26 de fevereiro de 2021.

Banca examinadora

Prof. Dr. Victor Coutinho Lage – Orientador

Doutor em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-Rio, Brasil

Professor da Universidade Federal da Bahia

Prof^a. Dr^a. Marta Fernández Y Garcia

Doutora em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-Rio, Brasil

Professora da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Prof^a. Dr^a. Thula Rafaela de Oliveira Pires

Doutora em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-Rio, Brasil

Professora da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro



Universidade Federal da Bahia

Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos



Instituto de Humanidades, Artes e Ciências
Professor Milton Santos • UFBA | 10 Anos

ATA DA DEFESA PÚBLICA DA DISSERTAÇÃO DE **FERNANDA CARDOSO FONSECA**, ALUNA DO CURSO DE MESTRADO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA.

Aos vinte e seis dias do mês de fevereiro do ano dois mil e vinte e um, às quatorze horas, no Ambiente Virtual Plataforma: Google Meet, do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, da Universidade Federal da Bahia, a banca examinadora designada pelo Colegiado de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade Federal da Bahia, composta pelos Professores Dr. **Victor Coutinho Lage** (PPGRI-UFBA) orientador da aluna, Dra. **Marta Regina Fernandez Y Garcia** (PUC-Rio) e Dra. **Thula Rafaela de Oliveira Pires** (PUC-Rio), se reuniu para avaliar a dissertação, intitulada: "**Nossa América Ladina: O pensamento (decolonial) de Lélia Gonzalez.**", de autoria de **Fernanda Cardoso Fonseca**. Realizada a defesa pública da dissertação a aluna foi submetida à arguição pela comissão julgadora e ao debate. Em seguida, a comissão julgadora, após analisar a defesa da dissertação feita pela aluna, deferiu a mesma como **aprovada**. Nada mais havendo a ser tratado, esta banca examinadora encerrou os trabalhos do qual lavrei a presente ata que, após lida e aprovada, vai assinada por mim, orientador, pelos demais membros da banca, pelo vice-coordenador do Programa de Pós-Graduação e pela aluna.

Salvador, 26 de fevereiro de 2021.

.....
Prof. Dr. **Victor Coutinho Lage** - Orientador
Doutor em Relações Internacionais pela PUC do Rio de Janeiro
Professor da Universidade Federal da Bahia

.....
Prof. Dra. **Marta Regina Fernandez Y Garcia**
Doutora em Relações Internacionais pela PUC do Rio de Janeiro
Professora da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

.....
Prof. Dra. **Thula Rafaela de Oliveira Pires**
Doutora em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Professora da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

.....
Prof. Dr. **Daniel Mauricio Cavalcanti de Aragão**
Doutor em Relações Internacionais pela PUC - Rio
Vice Coordenador do PPGRI-UFBA

.....
Fernanda Cardoso Fonseca
Mestranda

AGRADECIMENTOS

Primeiramente à minha mãe, Teresa, e ao meu pai, Rui, pelo amor mais puro, e apoio incondicional. Agraço também a minha irmã, Tati: vocês me mostram todos os dias que o mais importante é ser feliz, sem nunca faltar amor, acima de tudo. Agradeço também a Tótó, Meg, Bob, Mel e Ricota, vocês são a minha família. O meu eterno lar.

A meus avós Francisca (*in memoriam*) e Geraldo (*in memoriam*), Eunice (*in memoriam*) e Renato (*in memoriam*), e a toda a minha família e a sua história. As minhas raízes.

A Mateus, que escolheu partilhar comigo essa jornada imprevisível que é a vida em sua plenitude. Mais do que ninguém esteve presente em todos os momentos desse mestrado, e me mostra que amar é uma escolha que fazemos todos os dias. Também a Nina. Vocês são minha família por escolha.

Ao meu orientador e exemplo de professor, Victor Coutinho Lage, que desde o início esteve presente na construção dessa escrita e a quem devo meu eterno agradecimento pela minha (constante) formação enquanto pesquisadora. Obrigada por acreditar em mim mesmo nos momentos em que eu mesma não acreditava.

Aos professores Jorge Almeida, Rafael Bittencourt, Taiane Las Casas, Rodrigão, e Otávio Dulci (*in memoriam*), por me ajudarem e me inspirarem, direta e indiretamente, a escolha de seguir com essa pesquisa.

Aos amigos que fiz durante o mestrado, a turma 2019.1 do PPGRI/UFBA, por partilharem comigo as dores e delícias desse processo. Ao NEIM, e em especial a professora Janja, por ter me acolhido temporariamente na sua casa do saber.

Ao corpo docente e demais funcionários do Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade Federal da Bahia pela formação.

A Vítor, pelas conversas e trocas, por me acalmar e sempre me mostrar um rumo. Nossa caminhada não acaba aqui. A Blenda e a Ísis por tanto construir em nossos encontros. Aos membros do Grupo de Estudo Interpretações do Brasil/UFBA, por sempre (re)pensar.

Aos meus amigos e amigas, em Itabuna, Salvador e Belo Horizonte, vocês são muitos e não quero correr o risco de esquecer-me de citá-los todos. Obrigada pelos momentos, pelas risadas, e por deixar a vida mais leve mesmo quando ela parece excepcionalmente pesada.

À Universidade Federal da Bahia pela oportunidade e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia pela bolsa sem a qual essa pesquisa não seria possível.

Às pessoas e instituições responsáveis por preservar a imagem e a memória de Lélia viva, me possibilitando ter acesso a arquivos preciosos que nos ajudam, enquanto pesquisadores, a entender um pouco melhor a complexidade da mulher que foi Lélia Gonzalez.

É também com muito orgulho que me volto a todas as pesquisadoras, ativistas, militantes, homens e mulheres, negras, negros, indígenas, quilombolas, brancas e brancos que construíram antes de mim, e continuam a caminhada deixada pelo legado de Lélia: Flávia Rios, Alex Ratts, Luiza Barros, Sueli Carneiro, Beatriz Nascimento, Abdias do Nascimento, Thereza Santos, Thula Pires, e tantas, tantas outras. O meu mais sincero obrigado.

Agradeço e dedico este trabalho a Tia Neu, mais uma heroína desconhecida de nossa história.

Por fim, a todos e todas que de formas por vezes “misteriosas” me levaram a chegar onde estou. A vida é um emaranhado de momentos compartilhados.

“Ainda sou estudante, da vida que eu quero dar.”

(BELCHIOR, 1979)

FONSECA, Fernanda Cardoso. **Nossa América Ladina: O pensamento (decolonial) de Lélia Gonzalez.** 2021. 182 f. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais). – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

RESUMO

A presente dissertação, de natureza teórico-metodológica, tem como objetivo propor uma leitura decolonial do pensamento de Lélia Gonzalez. Para isso, será feita um estudo da abordagem teórica decolonial do Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade (M/C/D) e da obra de Lélia. Através de revisão bibliográfica conecto conceitos caros ao pensamento decolonial, em especial a colonialidade do poder, entendida através dos seus cinco níveis de controle; a modernidade/colonialidade, e a (trans)modernidade. Escolho trabalhar com o Grupo M/C/D por ser um conjunto de obras e autores constantemente revisitados dentro do campo das Relações Internacionais. Também abordarei as categorias-chave no entendimento do pensamento de Lélia Gonzalez: a “mulher negra” enquanto categoria de análise; *pretuguês*; feminismo afro-latino-americano e *amefricanidade*. O intuito de tal leitura decolonial dos escritos de Lélia Gonzalez, é trazer à tona pontos de convergência em seu pensamento que nos ajudam a (re)pensar ideias e debates importantes dos estudos decoloniais e, conseqüentemente, das Relações Internacionais. A leitura conjunta de ambos os pensamentos revela como os escritos de Lélia Gonzalez explicitam a colonialidade, complexificam a decolonialidade e tencionam a modernidade. O pensamento da autora possui potencialidade epistêmica e ontológica por trazer a perspectiva amefricana e ameríndia em sua *práxis* de articulação das opressões, e também da (re)existência e (re)significação. Portanto, o presente trabalho visa contribuir ao debate decolonial inserindo a perspectiva de autoras brasileiras e seus projetos de libertação, através de categorias que juntas, trazem uma leitura de transformação do mundo.

Palavras-chave: Colonialidade do poder. Modernidade. Decolonialidade. Lélia Gonzalez. Amefricanidade.

FONSECA, Fernanda Cardoso. **Nuestra “América Ladina”**: El pensamiento (decolonial) de Lélia González. 2021. 182 h. Tesis (Maestría em Relaciones Internacionales) – Instituto de Humanidades, Artes y Ciencias Profesor Milton Santos, Universidad Federal de Bahía, Salvador de Bahía, Salvador, 2021.

RESUMEN

La presente tesis de maestría, de carácter teórico y metodológico, pretende proponer una lectura descolonial del pensamiento de Lélia González. Para ello se realizará una lectura del Grupo Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad (M/C/D) y el trabajo de Lélia. Se realizará una revisión bibliográfica que relacione conceptos costosos con el pensamiento descolonial, especialmente la colonialidad del poder, entendida a través de sus cinco niveles de control; modernidad/colonialidad y (trans)modernidad. Elijo trabajar con el Grupo M/C/D porque es un conjunto de trabajos y autores revisados constantemente dentro del campo de las Relaciones Internacionales. También abordaré las categorías-clave en la comprensión del pensamiento de Lélia González: la “mujer negra” como categoría de análisis; *pretuguês*; el feminismo afrolatinoamericano; y la *amefricanidad*. Destacan puntos de convergencias en sus pensamientos que nos ayudan a (re)pensar ideas y debates importantes desde los estudios descoloniales y, en consecuencia, desde las Relaciones Internacionales. La lectura conjunta de ambos pensamientos muestra cómo los escritos de Lélia González explican la colonialidad, complejizan la descolonialidad y que se proponen problematizar la modernidad. El pensamiento de la autora tiene potencial epistémico y ontológico para traer la perspectiva de las *amefricanas* y *ameríndias* en su praxis de articulación de la opresión, así como la (re)existencia y (re)significado. Por lo tanto, esta tesis de maestría tiene como objetivo contribuir al debate descolonial insertando la perspectiva de las autoras brasileñas y sus proyectos de liberación, a través de categorías que juntas traen una lectura de la transformación del mundo.

Palabras-clave: Colonialidad del poder. Modernidad. Decolonialidad. Lélia González. Amefricanidad.

FONSECA, Fernanda Cardoso. **Our “América Ladina”**: Lélia Gonzalez's (decolonial) thinking. 2021. 182 s. Dissertation. (Master of Science in International Relations) – Institute for Humanities, Arts and Sciences Professor Milton Santos, Federal University of Bahia, Salvador, 2021.

ABSTRACT

The present dissertation, of theoretical and methodological nature, aims to propose a decolonial reading of Lélia Gonzalez's thought. For this, a study of the decolonial theoretical approach of the Modernity/Coloniality/Decoloniality Group (M/C/D) and of Lélia's work will be made. A bibliographic review will be carried out which connects relevant concepts to decolonial thinking, especially the coloniality of power, understood through its five levels of control; modernity/coloniality, and (trans)modernity. The choice of working with the M/C/D Group is due since it is a set of works and authors constantly revisited within the field of International Relations. The key categories in understanding Lélia Gonzalez's thinking will also be addressed: “black woman” as a category of analysis; *pretuguês*; afro-latin-american feminism and *amefricanity*. The purpose of such a decolonial reading of Lélia Gonzalez's writings, is to bring up points and convergence in her thinking that helps (re)think important ideas and debates inside the decolonial studies field and, consequently, inside the International Relations field as well. The joint readings of both thoughts reveals how Lélia Gonzalez's writings explain coloniality, complexify decoloniality and tension the notion of modernity. Therefore, the author's thought has epistemic and ontological potential for bringing the *amef리카na* and *ameríndia* perspectives in its praxis of articulation of oppression, as well as (re)exist and (re)signify. Therefore, this dissertation aims to contribute to the decolonial debate by inserting the perspective of Brazilian authors and their decolonial projects, through categories that together bring up a reading on how to transform the world.

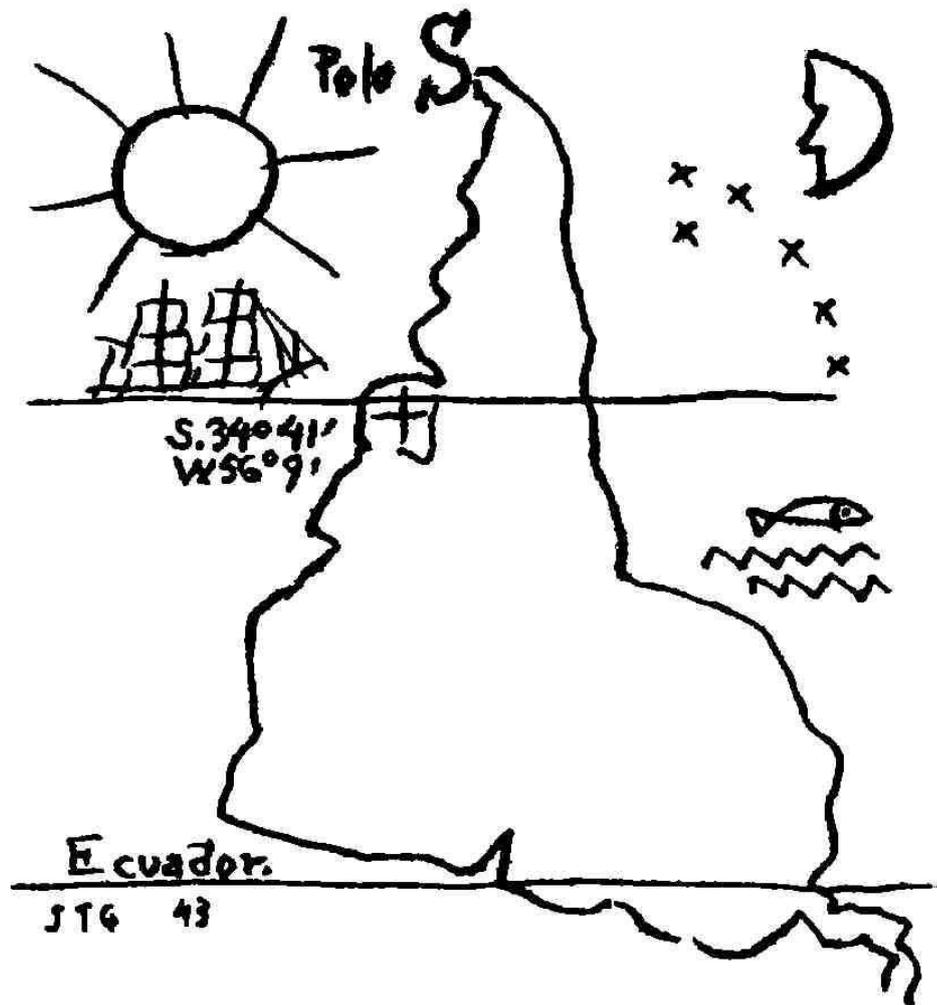
Keywords: Coloniality of power. Modernity. Decoloniality. Lélia Gonzalez. Amefricanity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1. MODERNIDADE/COLONIALIDADE E SEUS DESDOBRAMENTOS.....	21
1.1. O Grupo Modernidade/Colonialidade: Criação e Contribuições	22
1.1.1. <i>Origem</i>	22
1.1.2. <i>Contribuições</i>	24
1.2 A Invenção Da América.....	25
1.3 Colonialidade do Poder	30
1.3.1 <i>Controle da Economia e dos Recursos Econômicos</i>	31
1.3.2 <i>Controle da Autoridade</i>	33
1.3.3 <i>Controle da Natureza e dos Recursos naturais.....</i>	35
1.3.4 <i>Controle da Sexualidade, do Gênero e dos Corpos</i>	36
1.3.5 <i>Controle do Conhecimento e das Subjetividades</i>	37
1.4 Modernidade/Colonialidade.....	41
1.4.1 <i>O Mito da Modernidade e Modernidade enquanto projeto.....</i>	41
1.4.2 <i>O avesso do avesso do avesso do avesso: a falácia da dualidade</i>	43
1.4.3 <i>Colonialidade do Tempo e do Espaço.....</i>	44
1.4.4 <i>A Imperialidade.....</i>	45
2 ONDE HÁ OPRESSÃO, HÁ RESISTÊNCIA: DECOLONIALIDADE E COMPLEXIFICAÇÃO DA MODERNIDADE.....	54
2.1 Superação da Colonialidade: a Decolonialidade	54
2.1.1 <i>Bruta flor do querer: Dupla consciência e Colonialismo Interno</i>	55
2.1.2 <i>Resistência e Agência</i>	62
2.1.3 <i>A Decolonialidade enquanto projeto.....</i>	64
2.1.4 <i>Pluriverso.....</i>	67
2.2 A Modernidade deve ser superada?.....	69
2.2.1 <i>Déficit decolonial: uma leitura crítica de Walter Mignolo</i>	69
2.2.2 <i>Pós-modernidade e diáspora negra</i>	79
2.2.3 <i>A Transmodernidade</i>	82

3	AS MUITAS LÉLIAS: UM RETRATO DO BRASIL, UM REFLEXO DO MUNDO	87
3.1	Afinal, quem é Lélia?	87
3.1.1	<i>Início.....</i>	89
3.1.2	<i>Tornar-se Lélia Gonzalez, tornar-se uma mulher negra.....</i>	91
3.2	Agora o lixo vai falar: o pensamento de Lélia Gonzalez	99
3.2.1	<i>Privilégio racial e divisão racial do trabalho</i>	100
3.2.2	<i>Racismo de omissão e racismo de denegação</i>	102
3.2.3	<i>Mito da Democracia Racial.....</i>	104
3.2.4	<i>Mulher negra enquanto categoria de análise</i>	109
3.2.5	<i>Pretuguês</i>	114
3.2.6	<i>Feminismo afro-latino-americano</i>	116
3.2.7	<i>A categoria político-cultural de Amefricanidade.....</i>	118
4	LÉLIA GONZALEZ: UMA PENSADORA DECOLONIAL.....	124
4.1	Explicitando a Colonialidade através do pensamento de Lélia Gonzalez.....	125
4.1.1	<i>Dupla consciência e Colonialismo interno no pensamento de Lélia Gonzalez.....</i>	125
4.1.2	<i>Os cinco níveis de controle da Colonialidade do Poder</i>	127
4.2	Complefixando a decolonialidade através do pensamento de Lélia Gonzalez. 139	
4.2.1	<i>Colonialidade de gênero e feminismo decolonial.....</i>	140
4.2.2	<i>Pensamento interseccional e perspectiva imbricada</i>	146
4.3	Tensionando a modernidade através do pensamento de Lélia Gonzalez	152
4.4	Contribuições do pensamento de Lélia ao campo das Relações Internacionais. 155	
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	160
	REFERÊNCIAS.....	167

Figura 1 - América Invertida.



Fonte: GARCÍA, Joaquín Torres. *América Invertida*, 1943.

INTRODUÇÃO

A tentativa de articular um novo olhar acerca das relações modernidade/colonialidade/decolonialidade através das perspectivas de autoras brasileiras é o ponto de partida para a dissertação. Dessa forma, busco demonstrar o potencial das contribuições que o pensamento da autora Lélia Gonzalez, traz para a abordagem teórica decolonial do Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade (M/C/D) e como ler essa autora à luz da abordagem teórica decolonial ajuda a trazer novas formas de inserir esses estudos dentro do campo, ao ser trabalhado enquanto um projeto decolonial de libertação. Esse movimento é duplo, o que significa apontar que a abordagem teórica decolonial, dentro do campo da teorização das Relações Internacionais (RI), também ajuda a ler a dimensão internacional da contribuição das categorias de análise criadas por Lélia Gonzalez, desde a sua leitura de mundo pela perspectiva das mulheres negras periféricas, do feminismo afro-latino-americano e da amefricanidade. Demonstra, por fim, a sua contribuição para as Relações Internacionais.

O presente trabalho terá como referência principal os cinco níveis de colonialidade do poder trabalhadas por Mignolo (2007a). Essa escolha metodológica é devido ao entendimento do conceito de “poder” como além do uso físico da força e, portanto, trabalhar “colonialidade do poder” enquanto um termo “guarda-chuva” que engloba várias camadas de subjetividades, além de perceber que as cinco dimensões da colonialidade do poder melhor se adequam a uma explicação mais completa das relações econômicas e político-sociais encontradas no Brasil, tal qual são trazidas por Lélia. Portanto, os cinco níveis de controle são qualificadores que utilizo para ler o pensamento de Lélia Gonzalez, entendendo o pioneirismo de sua escrita ao pensar nessas facetas formadoras da colonialidade e como elas se articulam na formação do Estado brasileiro, antes mesmo da abordagem teórica decolonial se estruturar dentro do campo das Relações Internacionais, através dos membros formadores do Grupo M/C/D.

Para além do entendimento de poder, as dimensões da colonialidade do poder como trabalhadas por Mignolo (2007a) também aparecem, às vezes com nomenclaturas outras, nos estudos de Lélia Gonzalez ao trabalhar a formação do Brasil e da identidade brasileira. Dessa forma, não só a amefricanidade, como também outros conceitos-chave, como pretuguês, racismo de denegação, racismo de omissão, sexismo, controle dos corpos, entre outros, são ferramentas que complementam muitas das noções existentes na abordagem teórica decolonial e como essa é trabalhada pelas RI.

Antes de introduzir os elementos abordados, sublinho que a pesquisa será escrita majoritariamente na primeira pessoa do plural (nós) por entender que o conhecimento é verdadeiramente construído em conjunto, através da soma das nossas contribuições, sendo que essa dissertação não seria possível sem todos os saberes que foram escritos pelas autoras aqui citadas e tantas atuam diariamente para o enriquecimento do meio acadêmico. Em particular, essa dissertação só foi possível pelas pessoas e instituições que mantiveram a memória de Lélia viva. Além do mais, a procura consciente de se distanciar da “imparcialidade” vem de uma posição de questionamento da noção de neutralidade acadêmica nas Ciências Humanas e Sociais, valorizando justamente os indivíduos que se encontram por trás das escritas somadas as suas vivências. Também procuro sublinhar que ao longo dessa pesquisa todos os termos singulares e plurais que fazem referência a sujeitos, normalmente escritos na sua forma masculina, serão substituídos pelo seu feminino (Ex: autora(s) ao invés de autore(s)), exceto em citações diretas. Essa ação consciente de escrita se encontra dentro de um movimento maior de aderência de várias autoras como um esforço de decolonizar as nossas escritas e também criar um ruído e questionamento do machismo que se encontra imbricado nos usos predominantes da própria língua portuguesa.

Dado essas questões, o problema que mobilizou a pesquisa é compreender quais concepções decoloniais podem ser percebidas no pensamento da autora Lélia Gonzalez, e qual a sua contribuição para a discussão acerca da modernidade/colonialidade/decolonialidade e para o campo das Relações Internacionais. Essa necessidade em se pensar a abordagem decolonial em conjunto com a contribuição de autoras brasileiras foi inclusive pontuada por outras pesquisadoras que se inserem dentro dos estudos decoloniais. Devemos então nos perguntar: como o Brasil se insere na discussão decolonial, pela perspectiva das autoras brasileiras? Como destacado por Luciana Ballestrin (2013, p. 14),

Uma questão importante que não povoa o imaginário pós-colonial e decolonial do Grupo Modernidade/Colonialidade é a discussão sobre e com o Brasil. [...] O Brasil aparece quase como uma realidade apartada da realidade latino-americana.

Enfatizo inclusive que dentro da formação do Grupo Modernidade/Colonialidade não existe nenhuma autora brasileira, o que é no mínimo questionável dado que a proposta era pensar criticamente a América Latina (e não a América hispânica).

O trabalho possui natureza teórica, o que significa que tanto a abordagem teórica decolonial quanto o pensamento de Lélia Gonzalez será trabalhado de forma esquematizada. Não obstante, ao trabalhar com uma dissertação de natureza teórico-metodológica, entendo também que essa teoria precisa influenciar a prática, como coloca Sabrina Fernandes (2016).

Portanto, teoria e prática não podem ser vistas de maneira mutuamente excludente. A teoria precisa necessariamente servir a prática e a prática deve, portanto, através de um uso pautado na teoria, trazer novas problemáticas e novos questionamentos, em uma dialética de transformação de mundo pela *práxis*.

Dito isso, procuro localizar a contribuição política deste trabalho através da sua “resistência teórico-intelectual”, por entender que trazer o pensamento de Lélia Gonzalez para esta esfera e a ler enquanto uma intelectual tem duas consequências. Uma diz respeito à decolonialidade do conhecimento, movendo o lugar da mulher negra e periférica de mera espectadora, ou de objeto de estudo, para a formadora de perspectivas e teorias. As contribuições de Lélia sempre tiveram uma dimensão intelectual, logo o seu pensamento precisa ser constantemente revisitado, para que não seja “esquecido” (apesar de entender que enquanto ainda tiverem pessoas que estejam dispostas a pensar através das categorias cunhadas por Lélia, ele nunca será verdadeiramente esquecido). A outra consequência diz respeito à necessidade de resgate de seu pensamento pelo seu valor enquanto ferramenta de entendimento de mundo e de Brasil. Lélia foi potência (junto com muitas outras feministas negras) em seu entendimento das articulações das opressões. Por isso, não foi apenas pioneira acerca do que viria a ser chamado de “interseccionalidade”, como também traz em seus escritos análises acerca da colonialidade. Além desse pioneirismo, a leitura de suas obras também agrega a debates que estão sendo feitos e pensados atualmente dentro dos estudos decoloniais.

Com relação à abordagem teórica decolonial, será dada especial atenção pelas escritas das autoras do Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade, a fim de destrinchar de forma aprofundada os seus principais conceitos (colonialidade do poder; modernidade/colonialidade; decolonialidade; dupla consciência; colonialismo interno; mito da modernidade; colonialidade do tempo e espaço; invenção d’América; dentre outros) e também os seus principais debates (superação ou negação da modernidade; modernidade/decolonialidade; modernidades múltiplas; modernidade/colonialidade e imperialidade; pluriverso; decolonialidade enquanto projeto(s); diálogos com as resistências; etc.).

Esse arcabouço teórico aprofundado servirá de base sob a qual será contrastado o trabalho de Lélia Gonzalez. Entre as categorias formadoras do seu pensamento, trabalho em especial com o privilégio racial e divisão racial do trabalho; racismo de omissão e de denegação; o mito da democracia racial; a mulher negra enquanto categoria de análise; pretuguês; feminismo afro-latino-americano; e a categoria político-cultural de amefricanidade.

Por fim, em uma leitura conjunta desses dois pensamentos, trago como Lélia agrega em alguns dos principais debates trazidos por autoras decoloniais, tal qual colonialidade de gênero e feminismo(s) decolonoal(is); pensamento interseccional e perspectiva imbricada; transmodernidade e amefricanidade. O intuito é revelar o potencial existente ao fazer uma leitura de ambos os pensamentos, diversificando os debates e revelando limitações. Resgatar autoras como Lélia Gonzalez (e Sueli Carneiro, Beatriz Nascimento, Luiza Bairros, Conceição Evaristo, Carolina Maria de Jesus, entre outras) também é visto por mim e por muitas outras acadêmicas como uma forma de expor o apagamento que essas vozes tiveram dentro do meio acadêmico, onde a potencialidade de seus pensamentos foi por diversas vezes ignorados.

Também será trabalhado como essa autora estuda a formação do Brasil e da identidade brasileira, em diálogo com a abordagem decolonial, tensionando as construções das fronteiras do internacional. Portanto, será demonstrada a potencialidade de suas obras dentro do campo das RI. A pesquisa tem como objetivo geral entender como projetos de libertação decolonial presentes no pensamento de Lélia Gonzalez tencionam a noção de modernidade/colonialidade. Dentre os seus objetivos específicos estão: 1) Explicitar as estruturas de análise da abordagem teórica decolonial; 2) Entender como a autora traz seu pensamento tendo como critérios de análise os cinco níveis de colonialidade do poder de Mignolo (controle da economia; controle da autoridade; controle da natureza e dos recursos naturais; controle do gênero e da sexualidade, e controle da subjetividade e do conhecimento); 3) Explicitar como as categorias de interpretação de Lélia Gonzalez se traduzem em relação à modernidade (entendendo suas obras enquanto textos que problematizam a relação modernidade/colonialidade e simultaneamente como as abordagens decoloniais ajudariam em uma leitura renovada dos seus trabalhos.); e 4) Entender como esses projetos de libertação decolonial questionam alguns paradigmas das RI, ao tensionar as construções das fronteiras do internacional através do conceito de Améfrica, além das subjetividades compartilhadas de raça, classe e gênero, justamente por revelar novos olhares acerca da concepção de nação e de progresso com relação à construção da modernidade.

Com relação à abordagem decolonial, algumas ressalvas devem ser feitas. Deve-se justificar seu uso e suas limitações no campo das Relações Internacionais. Sendo uma abordagem relativamente nova em comparação com as teorias consideradas “basilares” na construção do campo das RI, ainda existe um debate e certo dissenso sobre a implementação ao não das abordagens decoloniais enquanto carregada de um arcabouço teórico nuclear para que seja percebida enquanto uma teoria. Como o foco não é a presente discussão, a escolha de

chamar as ideias trabalhadas pelas autoras decoloniais será a de uma “abordagem decolonial” ou “pensamento decolonial”.

Não obstante, é importante sublinhar que esse pensamento se caracteriza como uma abordagem relativamente “nova” (início dos anos 90) em construção dentro do campo das RI o que possibilita grandes oportunidades de contribuição dos pesquisadores que se debruçam nesses estudos. Outra razão para o entendimento desse estudo enquanto “abordagem decolonial”, é que na sua busca pelo entendimento de um lugar epistêmico que esteja fora da lógica dualista (binarismo) típica da modernidade absoluta, e mesmo fora da percepção fragmentada das identidades (interseccional), se propõe a pensar a decolonialidade enquanto um projeto constantemente inacabado (GROSFOGUEL, 2010) e não necessariamente se propõe a criar ferramentas metodológicas que consigam abarcar a complexidade que existe fora dessa narrativa da modernidade, justamente por entender que essa desconstrução e superação de uma forma particular de pensar e de existir se dá em infinitas maneiras, o que torna “paradoxal” a tentativa de enquadrar o pensamento e *práxis* decoloniais enquanto uma teoria. Considero mais frutífero, caso o objetivo seja a superação dessa estrutura de poder hegemônica em sua totalidade, pensar a decolonialidade enquanto uma abordagem teórica, ferramenta metodológica e enquanto um projeto político.

A abordagem decolonial traz grandes conceitos de suma importância para a quebra do padrão epistêmico de conhecimento eurocêntrico. Seus conceitos serão aprofundados como forma de ruptura epistêmica e ontológica dos padrões de poder expressos na racionalidade universal, sendo esta a narrativa da modernidade que se diz absoluta. A complexificação desses debates seria então uma forma de aproximar a decolonialidade enquanto projeto(s) de libertação que reflitam de forma fidedigna as lutas e resistências da amefricanidade, quilombo, dentre outros. Portanto, ler Lélia Gonzalez em conjunto com a abordagem decolonial também traz a possibilidade de expansão explicativa de ambos os pensamentos.

Para abordar um ponto importante, trago o pensamento de Patricia Hill Collins (1986), que refuta a percepção de que “lugar de fala” ou “ponto de vista” deve sempre partir das experiências ou posicionamentos individuais. Ao contrário: não estamos falando de experiências de indivíduos necessariamente, mas das condições sociais que permitem ou não que esses grupos acessem lugares de cidadania. Seria, principalmente, um debate estrutural. “Não se trataria de afirmar as experiências individuais, mas de entender como o lugar social que certos grupos ocupam restringem oportunidades.” (p. 61). Ou seja, afirma a autora, ao falar de direito à existência digna, à voz, à visibilidade, fala-se na verdade de *lôcus* social, de como esse lugar marginal imposto a determinados grupos dificulta a possibilidade de

transcendência. De acordo com ela, “absolutamente nada tem a ver com uma visão essencialista de que somente o negro pode falar sobre racismo, por exemplo.” (COLLINS, 1986, p. 64).

Esse pensamento foi recentemente revivido por Djamila Ribeiro (2017). Segundo a autora, reduzir a teoria do ponto de vista feminista e lugar de fala somente às vivências individuais seria um grande erro, pois se trata de entendermos como as opressões estruturais impedem que indivíduos de certos grupos tenham direito à fala, à humanidade. Pensar em lugar de fala seria romper com o silêncio instituído para quem foi subalternizado, um movimento no sentido de romper com a hierarquia, considerada violenta (RIBEIRO, 2017). Reitero a necessidade de pensar uma espécie de “política decolonial da citação na produção de conhecimento, que conteste ininterruptamente os termos pelos quais se define quem é capaz de teorizar e a quem se atribui a condição de ser pensante” (COUTINHO, SELIS e URT, 2020, p. 16).

Procuro então discutir como a reprodução da colonialidade deve ser questionada e tensionada por meio da decolonialidade do pensamento, sendo que este esforço será feito principalmente dentro do meio acadêmico no qual estou inserida. Portanto, ao longo da dissertação, tentarei romper com o silêncio imposto nesses corpos subalternizados para mostrar que estes sempre resistiram a essa estrutura de dominação. Busco, por fim, escrever um projeto que não seja apenas um estudo sobre a decolonialidade, mas que seja em si decolonial. Procuro chegar nesse objetivo não enquanto agente ativo desse *lócus* de enunciação, mas enquanto mediadora para que estas vozes sejam ouvidas e representadas nos espaços os quais consigo ocupar.

Ao trabalhar com o pensamento de Lélia Gonzalez, trago também a sua própria vivência e trajetória, por entender novamente, que não existe imparcialidade ou neutralidade científica absoluta nas escritas. A pesquisa deve responder a problemas do mundo, e nesse processo, escolhemos explicitar aquilo que consideramos relevante. Partindo desse pressuposto trago aquilo que considero relevante em minha leitura acerca do mundo e de como transformá-lo. Dessa maneira compactuo com Lélia ao entender que a leitura de mundo através da amefricanidade, e das mulheres amefricanas e ameríndias em particular, carregam potencialidade de (re)pensar e (re)existir em conjunto. Devido a esses motivos não posiciono a presente pesquisa enquanto uma escrevivência própria, mas trago a vivência de Lélia Gonzalez enquanto mulher negra como imprescindível para entender a sua escrita; por esses mesmos motivos que também tenho uma postura de questionamento da neutralidade acadêmica ao escrever na primeira pessoa do plural (nós), entendendo que essa escrita não

seria possível sem a luta e a contribuição de tantas outras que vieram antes de mim. Apesar de não me identificar enquanto protagonista das resistências sob as quais procuro pensar decolonialmente, gostaria de me posicionar enquanto aliada para que estas vozes sejam ouvidas, estes corpos sejam vistos, e estas existências respeitadas.

Vale salientar que esse debate perpassa por diferentes abordagens. Para Hill Collins (1986) esse entendimento do lugar social traz a noção de que a massa de mulheres negras possui experiências que abrem caminho rumo a formas únicas de consciência, porém não há nenhuma essência de mulher que possa encarnar o projeto emancipador da política feminista, por isso uma epistemologia feminista deve construir seu próprio ponto de vista dirigido a essa fala. Ao trabalhar a epistemologia feminista negra, Hill Collins afirma que para articular o seu ponto de vista, necessitam da ajuda de um “quadro de elite de intelectuais negras” que gerariam a força de resistência através do produto da sua teorização crítica, também através do diálogo com outros sujeitos sociais (Ex: mulheres brancas, homens negros, etc). Paul Gilroy (1993), apesar de concordar com a maioria das premissas trabalhadas por Hill Collins (1986), coloca em xeque essa noção ao afirmar que,

As respostas de Hill Collins para essas perguntas sugerem a continuidade de uma imbricação nas premissas do Iluminismo, apesar dos gestos ostensivos de deserção dessa corrente. As reivindicações de conhecimento centrado na experiência, mediatizado quando muito por contribuição da vanguarda intelectual simplesmente acabam substituindo o ponto de vista das mulheres negras por seu precursor enraizado nas vidas dos homens brancos. Isso pode ter algum valor como um corretivo de curto prazo mas é menos radical e menos estimulante do que a possibilidade de que podemos ir além do desejo de situar nossas reivindicações sobre o mundo nas vidas desses sujeitos ideais íntegros e estáveis (GILROY, 1993, p. 52).

Portanto, o tema se faz relevante na medida em que as perspectivas interseccionais de autoras brasileiras mobilizam ideias e conceitos que aparentam ter muito a contribuir para os estudos decoloniais e vice-versa, principalmente no que tangencia a libertação pensada a partir de novas formas de ser e estar na modernidade, onde a ampliação desse debate pode inclusive ser mobilizada para melhor entender as especificidades da realidade brasileira dentro do campo das Relações Internacionais. A intenção não é apenas trazer vozes ignoradas de volta ao debate, mas também argumentar que o pensamento social brasileiro, embora seja um produto de interações globais e troca de conhecimento, antecipou aspectos dos debates que marcam a história global. Olhando para o Brasil, aprendemos que a introdução de tradições intelectuais não ocidentais ao debate nos desafia a iniciar uma conversa menos centrada, sem reivindicar as origens intelectuais.

O movimento de desconstrução das Relações Internacionais entende objetividade, racionalidade e universalidade de maneira sensível ao poder da representação, aos benefícios que os “detentores da razão” obtêm ao silenciar explicações alternativas do mundo e à persistência de práticas imperiais, o que tornam a ciência política relevante e contribui para as lutas contra a desigualdade e a injustiça global (CHOWDHRY & NAIR, 2003). De um ângulo crítico diferente, as Relações Internacionais “desnaturalizam” conceitos de anarquia, soberania, ordem e poder. Desafiando os fundamentos epistemológicos das RI convencional, os estudiosos pós-modernos exploram a produção de conhecimento **em** RI, implantando uma “estratégia intertextual para entender: como uma teoria se posiciona acima e silencia outras; a íntima relação entre práticas e políticas textuais; a construção da modernidade nas RI e como a modernidade, por sua vez, estrutura as RI e a questão política da soberania” (CHOWDHRY & NAIR, 2003, p. 66). Isso demonstra a necessidade de ler a modernidade/colonialidade enquanto um fenômeno internacional.

Nesse sentido, perspectivas que questionam as estruturas de dominação pautadas por um discurso de universalidade absoluta abrem novos espaços de investigação e podem lançar uma nova luz sobre a formação da sociedade e identidades brasileiras em um contexto global (SHILLIAM, 2011), bem como o papel do Brasil nos processos de globalização. Uma das contribuições que o trabalho pretende para o campo das RI é trazer alternativas de como pensar a formação brasileira como parte do internacional, da modernidade/colonialidade/decolonialidade. Essa perspectiva também deve ser entendida enquanto uma dimensão internacional, já a colonialidade do poder que atravessa a realidade de autoras brasileiras é fundamentalmente um conceito internacional.

Podemos entender melhor as práticas de exclusão e repressão realizadas pelo Estado e pela sociedade, que contribuíram para a estabilização das hierarquias raciais, violência policial, regimes de trabalho e segregação urbana, se as concebemos como conectadas com conjunturas globais de colonialismo e racismo (SHILLIAM, 2011). Percebe-se, portanto, que outro potencial de estudo trazido por essas categorias e pelos estudos dessas autoras, como Lélia González, é justamente pensar a história do Brasil em consonância com uma história global, evitando o chamado nacionalismo metodológico. A construção do Estado brasileiro é atravessada por acontecimentos que também cortam a realidade de diversos, quiçá todos, os países da América Latina e numa escala aumentada, também do Sul global, sendo essas: a escravidão, os tensionamentos raciais, a luta de classes, a tentativa de desenvolvimento econômico, etc.

Todos esses exemplos mostram e reforçam o entendimento do Sul global como um movimento multifacetado que ressalta a necessidade de uma comunidade internacional pós-colonial de interesse que avance nos objetivos de um novo *ethos* de poder e subjetividade por meio de política externa, solidariedade internacional e responsabilidade consigo mesma e com os outros em uma ordem internacional livre dos legados institucionais do colonialismo (GROVOGUI, 2002). Reitero o pensado de Shilliam (2011) ao afirmar que proponho pensar a América Latina como uma região de histórias compartilhadas.

Com relação aos aspectos metodológicos, o trabalho é pautado por revisão de literatura que inclui a visão da perspectiva decolonial, onde retomo o debate de teóricas decoloniais acerca da relação entre modernidade/colonialidade/decolonialidade, como Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Luciana Ballestrin, Arturo Escobar, Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, David L. Blaney, Arlene B. Tickner, Ochoa Muñoz, María Lugones, entre outras. Para entender como o recorte pode influenciar o campo das RI através de um tensionamento encontrado nos estudos das abordagens decoloniais, mobilizar-se-ão conceitos-chave através da revisão de literatura de autoras que trabalham com esse posicionamento. Estudarei os escritos de Lélia Gonzalez e também de suas biografias.

Busco utilizar o método teórico-conceitual a fim de analisar a abordagem que as autoras brasileiras e decoloniais trazem acerca dos projetos decoloniais de libertação e da compreensão das especificidades da realidade brasileira. Ao dizer que a pesquisa terá um cunho teórico, significa explorar a abordagem decolonial das RI através da discussão e fundamentação das suas ideias-chave, e identificar possíveis pontos de questionamento e contra-argumentos na forma como as autoras trabalham seus conceitos dentro do presente campo de estudo. A utilização do modelo teórico-conceitual se deve majoritariamente ao fato de que o recorte do presente trabalho tem como foco a análise e expansão de conceitos-chave, como o da amefricanidade. A escolha de trabalhar com essa opção conceitual se deu pelo entendimento que analisar a amefricanidade e demais categorias trazidas por Lélia através das lentes da abordagem decolonial dentro das RI implica perceber pontos de hiatos que ambas as visões podem explorar, ampliando os seus potenciais explicativos (tanto da amefricanidade tensionando a modernidade, como da decolonialidade pensada na amefricanidade).

Trabalharei com quais as perguntas e vertentes que a abordagem decolonial das RI e as interpretações de Brasil colocam que ajudam e expandir esses campos de conhecimento. Será feita uma revisão bibliográfica para melhor compreender os conceitos e ideias-chave mobilizados pela autora, dentre estas bibliografias se encontram principalmente compilados de artigos e pensamentos, suas escritas, em especial as que tratam de 1977-1988, principal

momento de suas produções mais relevantes; autoras que utilizam a categorias de Lélia para desenvolver novas perspectivas; e pesquisadoras da vida de Lélia Gonzalez.

Os critérios de análise para se escolher e delimitar a bibliografia serão a relevância das autoras e dos seus estudos e seu impacto no campo, e o potencial de libertação contido nos seus conceitos e ideias. Para a contextualização da obra da autora com o período histórico brasileiro também serão vistas outras bibliografias, tal qual a sua biografia, escrita por Elizabeth Viana “Relações raciais, gênero e movimentos sociais: o pensamento de Lélia Gonzalez 1970-1990” (2006), e, em especial, “Lélia Gonzalez: Retratos do Brasil Negro” (2010), de Alex Ratts e Flávia Rios. Para mais informações que enriqueçam a análise, outras autoras que dialogam diretamente com o pensamento de Lélia serão trabalhadas, como Luiza Bairros, Thula Pires, Cláudia Cardoso, Flávia Rios, Raquel Barreto, Jurema Werneck, dentre outras.

Para fazer essa análise serão utilizadas fontes secundárias e bibliográficas. Utilizarei as bases de dados disponibilizadas pela Universidade Federal da Bahia, assim como os recursos da biblioteca e de outras bases de pesquisa Capes para acesso a certos textos. Percebe-se que nesse processo a obra das autoras passa a ser parte do objeto de pesquisa e fonte de informação. Para Bardin (2011) a análise de conteúdo designa um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando obter, por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que “permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) destas mensagens” (p.22). Portanto, a leitura crítica dessas obras é condição metodológica *sine qua non* para o êxito da pesquisa.

Esse movimento político e intelectual traz a heterogeneidade das descolonizações na relação entre o particular e o universal. Além do mais representa o ato simbólico do “movimento de colocar em movimento”, a dizer, não pensar na construção do pensamento e do conhecimento somente a partir da criação de antagonismos. Procuro “construir a partir das teorias”, revelando não somente a crítica, mas a potencialidade. Creio que esse movimento de pensar “em conjunto” ao invés de “em contrariedade” tem a possibilidade de expansão de nossos saberes.

1. MODERNIDADE/COLONIALIDADE E SEUS DESDOBRAMENTOS

*“O Colonialismo é uma ferida
que nunca foi tratada.
Uma ferida que dói sempre,
por vezes infecta,
e outras vezes sangra.”
- Grada Kilomba*

*“Ai América!
que longo caminhar.”
- Manoel de Andrade*

No presente capítulo trabalharemos com uma revisão de literatura que abordará a origem do Grupo Modernidade/Colonialidade, e com os conceitos que norteiam a dissertação, em especial o conceito de colonialidade do poder, que será abordado em suas cinco facetas como feito por Mignolo (2007a, 2007b). Esta exposição se faz importante, pois a pesquisa pretende dialogar esse viés teórico com o pensamento de autoras que interpretam a formação do Brasil e da identidade brasileira, em especial Lélia Gonzalez. Buscarei então mostrar as suas lacunas, complementariedades e possíveis críticas, como maneira de aproximar esses dois pensamentos e demonstrar a contribuição dessa autora para a teorização nas Relações Internacionais, tensionando a noção de modernidade. O objetivo desse capítulo e do próximo é dar ao leitor uma base consistente das ideias-chave trabalhadas pela abordagem decolonial, inclusive o que foi feito dela nas Relações Internacionais, expondo em certa medida o que Paul Gilroy (1993) define enquanto o problema do internacional, sendo a relação entre o espaço nacional e o espaço internacional e como essa relação se dá e é interpretada.

As abordagens decoloniais vêm ganhando espaço dentro das análises críticas das Relações Internacionais por trazerem uma compreensão outra das teorias consideradas “clássicas” dos padrões estruturais que se encontram arraigados no internacional. Antes de entrarmos na conceituação dos termos que serão utilizados ao longo da pesquisa, é importante entender que a abordagem decolonial entende o mundo à luz de uma teoria de poder estruturada internacionalmente, e busca formas de repensar essa estrutura criticando-a e/ou transformando-a. O estudo do poder se torna essencial nesse caso, pois o poder produz realidade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção. Logo, o que faz com que um corpo, gestos, discursos, desejos sejam identificados e constituídos como indivíduos, são precisamente as relações de poder (FOUCAULT, 2014). Ao longo desse Capítulo trabalharei com a origem e contribuição do Grupo

Modernidade/Colonialidade, como os seus estudos repensam a América Latina e o seu papel dentro do sistema-mundo, elaborarei as cinco facetas da colonialidade do poder e qual a relação modernidade/colonialidade, além de identificar algumas limitações e lacunas da forma como esses estudos foram mobilizados pela abordagem teórica decolonial, através dos estudos sobre imperialidade (BALLESTRIN, 2017a).

1.1. O Grupo Modernidade/Colonialidade: Criação e Contribuições

O conceito de colonialidade e seus desdobramentos foram apresentados pelos autores do Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C): Edgardo Lander, Arturo Escobar, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Fernando Coronil, Ramon Grosfoguel, Agustín Lao-Montes, Javier Sanjinés, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, José David Saldívar, Lewis Gordon, Boaventura de Sousa Santos, Margarita Cervantes de Salazar, Libia Grueso, Marcelo Fernández Osco, Immanuel Wallerstein, Ana Margarita Cervantes-Rodríguez, Linda Alcoff, Eduardo Mendieta, Elina Vuola, Marisa Belausteguigoitia, María Lugones e Cristina Rojas, e outras.

O grupo teve como proposta inicial entender a relação da modernidade e colonialidade como indissociáveis, justificando a escolha do nome Modernidade/Colonialidade e não Modernidade e Colonialidade (o que poderia levar a uma ideia de sucessão). Os estudos do Grupo serviram para subverter a lógica de sucessão onde a colonialidade estaria gradualmente sendo superada por ideais típicos da modernidade. Ao invés disso, um olhar crítico trazido desses estudos levou a uma relação intrinsecamente conectada desses dois elementos. A colonialidade e a modernidade coexistem em um mesmo “sistema-mundo” (ROJAS 2016; WALLERSTEIN, 2004) pautado por uma estrutura de poder complexa, onde a colonialidade está presente em espaços tipificadores como representantes da modernidade, tal qual a construção imagética da “Europa”. Portanto, a colonialidade opera em todos os espaços geopolíticos, inclusive dentro da própria “Europa”. Citando Ballestrin (2017a), esses estudos foram de extrema importância para a criação de uma abordagem teórica pensada “**a partir da América Latina e para a América Latina**” (p. 11, grifo nosso).

1.1.1. Origem

Sua origem vem dos chamados estudos pós-coloniais. De acordo com Ballestrin (2013), o termo “pós-colonialismo” trabalha com dois entendimentos fundamentais: o processo

histórico de descolonização¹ do “terceiro mundo” e independência formal dos Estados, em especial africanos e asiáticos; e o conjunto de contribuições teóricas no campo dos estudos culturais que se destacam em algumas universidades do norte global (Estados Unidos e Inglaterra) a partir dos anos 80. Costa afirmou que o pós-colonialismo compartilha, em meio suas diferentes perspectivas, “do caráter discursivo e do social, do descentramento das narrativas e dos sujeitos contemporâneos, do método da desconstrução dos essencialismos e da proposta de uma epistemologia crítica às concepções dominantes de modernidade” (COSTA, 2006, p. 45). Essa realidade colonial abarca diversas formas de opressão, sejam elas de gênero, raciais, étnicas, dentre outras.

Dentro os estudos críticos, diversas autoras podem ser lidas através do termo guarda-chuva do “pós-colonialismo”, através do compartilhamento de ideias com certo olhar “epistêmico, intelectual e político” (BALLESTRIN, 2013, p. 3). Algumas leituras que podem se ligar ao termo pós-colonialismo (apesar de possuírem outras filiações teóricas) são “Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador” (1947), de Albert Memmi, “Discurso sobre o colonialismo” (1950), de Aimé Césaire, “Os condenados da terra” (1961), de Frantz Fanon, “Orientalismo” (1978), de Edward Said, “Pode o subalterno falar?”, (1988) de Gayatri Chakravorty Spivak, “O local da cultura” (1998), de Homi Bhabha, “Da diáspora: identidades e mediações culturais” (2006), de Stuart Hall, e “O atlântico negro: modernidade e dupla consciência (2001)”, de Paul Gilroy (1993), entre muitas outras.

Dessa abordagem surge o Grupo de Estudos Subalternos na Índia e demais localidades do sul asiático. Essas ideias foram difundidas internacionalmente também por outros estudiosos como Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Chakravorty Spivak. Esses pensadores passam a trabalhar com os estudos do subalterno, conceito oriundo de Gramsci que remete a uma união provisória de grupos sociais ou de classe com o intuito de eliminação da classe(s) dominante(s) (BALLESTRIN, 2013).

Apesar de uma longa história colonial na América Latina, intelectuais dessa região não figuraram e não figuram no campo de estudos pós-coloniais. Por exemplo, Homi Bhabha, Edward Said e Gayatri Spivak – um dos nomes mais expressivos do campo acadêmico pós-colonial – não fazem nenhuma referência à América Latina nos seus estudos. A crítica ao pós-colonialismo que emerge de certas pesquisadoras é a percepção de que a história do Sul global tem muitos aspectos partilhados, porém também um mundo de especificidades, o que

¹ Um detalhe importante refere-se a identidade do Grupo Modernidade/Colonialidade. “Trata-se da sugestão feita por Catherine Walsh para a utilização da expressão “decolonial” - com ou sem hífen - e não “descolonial”. A supressão da letra “s” marcaria a distinção entre o projeto decolonial do Grupo Modernidade/Colonialidade e a ideia histórica de descolonização, via libertação nacional durante a Guerra Fria.” (BALLESTRIN, 2013, p. 11).

significa dizer que não caberia aos estudos pós-coloniais “dar conta” da América Latina, sendo que essa nunca foi sua intenção em primeiro lugar. Para fugir desse paradoxo, a rede de pesquisadores da decolonialidade passa a tentar entender e criticar a realidade tendo como foco as experiências formadoras dessa região. (BERNARDINO-COSTA e GROSFUGUEL, 2016).

A origem do Grupo Modernidade/Colonialidade se deu no ano de 1990, marcada pelo texto de Aníbal Quijano (1992) “*Colonialidad y modernidad-razionalidad*”. Desse esforço coletivo surge o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos, inspirado principalmente no Grupo Sul-Asiático dos Estudos Subalternos. A América Latina foi assim inserida no debate pós-colonial, lidos enquanto pós-colonialismo de inflexão decolonial. Posteriormente o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos foi desagregado em função de divergências teóricas. Dessa fissura surge o Grupo Modernidade/Colonialidade a partir dos anos 2000 com a publicação de “*La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*”, livro organizado por Lander e que engloba estudos de grande importância para o desenvolvimento dessa abordagem teórica (BALLESTRIN, 2013).

1.1.2 Contribuições

Segundo as autoras fundadoras do Grupo Modernidade/Colonialidade, a conceptualização da modernidade/colonialidade baseia-se numa série de premissas que a distinguem das teorias (até então) estabelecidas. Dessa forma esses estudos se afastam e vão além do trabalhado pelo pós-colonialismo. Como apontado por Castro-Gómez (2000), algumas das principais noções que compõem o corpus conceitual deste programa de pesquisa incluem:

1. Estabelecer a conquista formal da América e o controle do Atlântico (1492) como marcos originário da modernidade, ao invés do iluminismo ou o final do século XVIII;
2. Entender colonialismo como constitutivo da modernidade;
3. Estabelecer que a modernidade foi/é um fenômeno global, e não apenas europeu;
4. Identificar a dominação de outros fora do núcleo europeu como um aspecto definidor da modernidade;
5. Conceber o eurocentrismo como forma de conhecimento da modernidade/colonialidade - uma representação hegemônica e um modo de saber que reivindica para si a universalidade, que vê a Europa (e somente ela) como central.

Os estudos feitos por esse Grupo foram influenciados pelas próprias linhas de pesquisa de alguns de seus membros e outras influências do pensamento crítico latino-americano do

século XX, tais quais Dussel e a “Filosofia da Libertação”², Quijano e a “Teoria da Dependência”, e Wallerstein e a “Teoria do Sistema-Mundo”. Assim, “as vozes do Grupo Modernidade/Colonialidade acabam somando-se a um movimento mundial em curso de refundação e decolonização epistemológica” (BALLESTRIN, 2013, p. 31). O Grupo Modernidade/Colonialidade possui méritos importantes de serem destacados, dentre eles a perspectiva da América Latina e seu papel fundador do colonialismo e, portanto, da modernidade, a importância da América Latina como primeira articulação do racismo e de outras formas de inferiorização enquanto ferramenta do colonialismo, o reconhecimento da diferença colonial, o entendimento desse sistema opressor como formado pela colonialidade do poder, saber e ser, entendendo que a continuação das estruturas advindas da colonialidade e do imperialismo após o fim dos marcos históricos destes, e apresentando a chamada perspectiva decolonial para se pensar formas de libertação humana e produção de conhecimento. A diferença colonial seria a localização imaginária e física entre os múltiplos espaços e tempos e o plano onde opera a colonialidade do poder. Sendo a cosmologia ocidental uma referência sempre presente desde o início da modernidade, a confrontação dessa com as histórias locais plurais acabam por desafiar as dicotomias da narrativa central (MIGNOLO, 2003). A criação do Grupo Modernidade/Colonialidade foi fundamental para a expansão do pensamento decolonial na América Latina (mesmo ele já existindo, porém com diferentes terminologias e enfoques). Passaremos agora a entender um pouco melhor a base dessa abordagem teórica.

1.2 A Invenção Da América

Dentro dessa narrativa da colonização dos povos, o “salvador”, ou colonizador que chega às Américas é o homem “heterossexual/branco/patriarcal/cristão/militar/capitalista/europeu” (GROSGOUEL, 2010, p. 86), cujas hierarquias podem ser separadas e explicitadas conforme a seguinte divisão:

1. Uma específica formação de classes de âmbito global, em que diversas formas de “trabalho” (escravatura, semi-servidão feudal, trabalho assalariado, pequena produção de mercadorias) irão coexistir e ser organizadas pelo capital enquanto fonte de produção de mais-

² Ao longo da dissertação opto pelo termo “libertação” ao invés de “emancipação” tendo como base a Filosofia da Libertação de Dussel (2005). Este faz a escolha geopolítica de usar a palavra-chave “libertação” em vez de “emancipação” em consonância com os movimentos sociais de “libertação nacional” na África e na Ásia, assim como na América Latina. Assim, a “libertação” emergiu no processo de descentralização das reivindicações emancipadoras universais nos projetos fundados nas tradições liberais e socialistas do Iluminismo europeu.

valia através da venda de mercadorias no mercado mundial com vista ao lucro (GROSFOGUEL, 2010);

2. Uma divisão internacional do trabalho em centro e periferia, pautadas e organizadas pelo capital de forma autoritária (WALLERSTEIN, 1979);

3. Um sistema de organização política interestatal controlada por homens europeus de forma institucionalizada (WALLERSTEIN, 1979);

4. Uma hierarquia étnica e racial que privilegia os povos denominados europeus (QUIJANO, 2000);

5. Uma hierarquia global que privilegia os homens em lugar das mulheres e tem no patriarcado o suprasumo dos moldes das sociedades europeias (SPIVAK, 1988);

6) Uma hierarquia sexual que privilegia os heterossexuais em lugar das outras formas de orientação sexual, e como aponta o próprio Grosfoguel (2010), é importante recordar que a maioria dos povos indígenas das Américas não via a sexualidade entre homens como um comportamento patológico nem tinha qualquer ideologia homofóbica;

7) Uma hierarquia espiritual que privilegia os cristãos em lugar das demais espiritualidades não-cristãs, que resultou na globalização da igreja cristã (católica e, posteriormente, protestante) (GROSFOGUEL, 2010);

8) Uma hierarquia epistêmica que privilegia o conhecimento ocidental em lugar de outros cosmo-saberes (MIGNOLO 2003; QUIJANO 1993);

9) Uma hierarquia linguística e geopolítica que privilegia a comunicação e a produção de conhecimento e de teorias nas línguas europeias, e que subalterniza as demais línguas e dialetos exclusivamente como produtoras de folclore ou cultura, mas não de conhecimento/teoria (MIGNOLO 2000).

Esse conjunto específico que forma um certo padrão de poder (hierarquias) é articulado pela primeira vez com a invenção d'América, e cria uma relação chamada por Wallerstein de sistema-mundo. Em síntese, Wallerstein define sistema-mundo como um sistema social estruturado dinamicamente, que configura um todo espaço-temporal cujo escopo coincide com o eixo da divisão social do trabalho que integra as suas partes constituintes (WALLERSTEIN, 2004). Consequentemente, o sistema-mundo moderno se encontra fechado em si mesmo, ao trazer apenas visões de seu próprio imaginário, sem trabalhar as contradições que existem para além da divisão social do trabalho. Não obstante, logo essa conceituação se tornou insuficiente para compreender a complexidade do fenômeno. Isso porque o encontro do colonizador com os povos colonizados exaltou também as diferenças das subjetividades que atravessavam esses corpos.

Ao longo da criação do “sistema-mundo” moderno forma-se uma geopolítica do conhecimento³, através dos chamados “saberes situados”, onde localizações geo-histórias constroem-se em estreita relação com as localizações epistemológicas. A dizer, as configurações históricas do imaginário do sistema moderno/colonial produzem uma geopolítica do conhecimento que subalterniza saberes, povos e culturas (MIGNOLO, 2003). “As relações intersubjetivas e culturais entre a Europa Ocidental e o restante do mundo foram codificadas através de divisões antagônicas e artificiais: Oriente/Ocidente, primitivo/civilizado, mágico ou mítico/científico, irracional/racional, tradicional/moderno”⁴ (ESCOBAR, 2000, p. 40). Essas diferenças foram rusticamente pensadas enquanto Europa e não-Europa, ou modernidade/colonialidade.

Esta tentativa de criar perfis de subjetividade fixados no tempo e espaço e estatalmente coordenados conduz ao fenômeno denominado “a invenção do outro”.

A invenção do outro se encontra fortemente relacionado com a invenção da cidadania. A criação da identidade do cidadão moderno na América Latina só seria possível se existisse um contraponto para essa cidadania. A construção do imaginário da “civilização”⁵ exigia necessariamente a produção de sua contraparte: o imaginário da “barbárie” (LANDER, 2000, p. 55).

Sobre a interpretação dos povos indígenas originários enquanto bárbaros, existem diversas escritas que trazem pontos importantes acerca desse estranhamento. Dentre eles, destaco o ensaio “Dos Canibais” (1980 [1580]) de Michel Montaigne. Neste, o autor faz uma crítica à ideia dos povos indígenas serem lidos enquanto bárbaros, além de outros motivos, pela prática do canibalismo, como relatado por Colombo em suas viagens. Segundo

³ A geopolítica do conhecimento também pode ser percebida através da colonialidade, língua e literatura. Mignolo (2003) mostra que existe uma geopolítica da língua que marca a produção literária. O fato da barreira da linguagem ser extremamente difícil de transpor também faz com que produções feitas fora das línguas hegemônicas sejam subalternizadas. Essas são silenciadas (dentre outras razões) por (praticamente) não existir espaço dentro da comunidade acadêmica para produção de pesquisas em outras línguas que não as hegemônicas. Note que, mesmo a presente dissertação estando escrita em português (e não em inglês, uma linguagem – entre muitas outras – “universal”), esta ainda é uma língua hegemônica trazida pelos colonizadores e implementada enquanto idioma oficial do Brasil, sendo (mais) uma barreira para as mais de 180 línguas e dialetos falados pelos povos indígenas no território brasileiro (antes da colonização estima-se que existiam em torno de 1.700 línguas) (RICARDO, 2011). Esses mesmos questionamentos levaram, recentemente (2019) à Roxana Quispe Collantes escrever e defender sua tese de doutorado em quechua, na Faculdade de Letras da Universidad Nacional Mayor de San Marcos em Lima, no Peru (EL PAÍS, 2019).

⁴ No texto original, a escrita dessas categorias é feita utilizando o caractere “-“. Ao longo da dissertação, optei por utilizar o caractere “/” para enfatizar a ideia de que esses “antônimos” na verdade são complementares e coexistentes. Como no caso da relação modernidade/colonialidade: não existe um sem o outro e um também está contido no outro.

⁵ Também é importante destacar o papel (intencional ou não) do trabalho de conversão ao Cristianismo pelos jesuítas. Pode-se dizer que as reivindicações dos cristãos quanto à soberania sobre certos pagãos se baseavam na natureza do povo a ser conquistado (sua inferioridade e sub-humanidade), em vez de nos supostos direitos jurídicos dos conquistadores. Evitou, assim, a dedução inevitável e alarmante a ser tirada de uma aplicação desses argumentos: a saber, que os espanhóis não tinham o direito de estar na América (WYNTER, 2003).

Montaigne, essa prática estava presente no próprio passado europeu. Acusar o “Outro” faz relevar a própria barbaridade do “Eu”. Como o autor francês mesmo diz, “podemos qualificar esses povos como bárbaros em dado apenas ouvidos à inteligência, mas nunca se os compararmos a nós mesmos, que os excedemos em toda sorte de barbaridades.” (MONTAINGE, 1980 [1580], p. 103). Esse argumento é importante por dois motivos: 1) revelar como a “Europa” é construída enquanto um imaginário⁶ e 2) perceber que a modernidade e colonialidade (assim como civilidade e barbárie) não são binômios opostos. Existe colonialidade dentro da própria Europa e vice-versa. (BALLESTRIN, 2013). Trata-se em ambos os casos de algo mais que representações mentais. São imaginários que possuem uma materialidade concreta, no sentido de que atualmente estão inseridos em sistemas abstratos de caráter disciplinar como o Estado, as prisões, a lei, a escola, os hospitais e as ciências sociais (CASTRO-GÓMEZ, 2000; FOUCAULT, 2014). O projeto de modernidade pode ser lido enquanto exercício de uma “violência epistêmica” (SPIVAK, 1988).

Esse discurso legitimou, portanto, a construção de uma história da civilização como trajetória, que parte de um “estado de natureza” primitivo e culmina na “Europa”. Esta centralidade histórica da Europa (eurocentrismo) distorce a representação do outro, mas, ao mesmo tempo, altera a autocompreensão. A experiência histórica europeia torna-se, assim, não apenas o modelo a que o resto das sociedades devem aspirar, mas também o único futuro possível para todas as outras culturas ou povos (GÓMEZ-QUINTERO, 2010). E precisamente por causa do caráter universal da experiência histórica europeia, as formas de conhecimento desenvolvidas para a compreensão dessa sociedade tornam-se as únicas formas válidas, objetivas e universais de conhecimento (LANDER, 2005). Assim, há também uma colonização cultural e epistemológica, que levou à hegemonização de um sistema de representação e conhecimento da Europa. Portanto, esse dispositivo de poder, uma vez universalizado e naturalizado, subalternizou outras representações e conhecimentos relegados a simples objetos de conhecimento, silenciados e sem poder de enunciação (GÓMEZ-QUINTERO, 2010).

⁶ Para Glissant: “o imaginário’ é a construção simbólica mediante a qual uma comunidade (racial, nacional, imperial, sexual, etc.) se define a si mesma. A imagem que temos hoje da civilização ocidental é, por um lado, um longo processo de construção do ‘interior’ desse imaginário, desde a transição do Mediterrâneo, como centro, à formação do circuito comercial do Atlântico, assim também como de sua ‘exterioridade’. Isto é, no Ocidente a imagem ‘interior’ esteve sempre acompanhada de um ‘exterior interno’, ou seja, de uma ‘exterioridade’, mas não de um ‘fora’. O fora que está dentro, porque contribui para a definição da mesmidade. Não obstante, o imaginário de que falo não é apenas constituído no e pelo discurso colonial, incluídas suas diferenças internas, mas é constituído também pelas respostas (ou em certos momentos a falta delas) das comunidades (impérios, religiões, civilizações) que o imaginário ocidental envolveu em sua própria autodescrição” (apud MIGNOLO, 2007b, p. 25).

Como dito por Mignolo (1993) as Américas não foram apenas posteriormente incorporadas em uma economia mundial pautada em relação ao capital, essencialmente porque essa mesma economia mundial não seria possível sem as Américas. Logo, se a expansão do capitalismo aos moldes atuais não teria sido possível sem o papel das Américas, seria possível que as Américas também pudessem questionar e desconstruir a estrutura político-econômica e social vigente? Percebe-se então que a busca de alternativas à conformação profundamente excludente e desigual do mundo moderno exige um esforço de desconstrução do caráter universal e natural da sociedade capitalista-liberal (LANDER, 2005). Essa discussão é aprofundada por Luciana Ballestrin (2017a) através do seu estudo da (des)imperialidade, como veremos posteriormente.

Surge então a pergunta: o que é esse dispositivo de poder que gera o sistema-mundo moderno/colonial? Buscando responder esta inquietação, vêm à tona os estudos acerca da colonialidade. Vale ressaltar, como explicitado por Maldonado-Torres (2007), que a colonialidade não significa o mesmo que colonialismo. Colonialismo se traduz em uma relação política e econômica sob a qual um povo tem a sua soberania limitada por outro povo ou nação, através de um sistema de poder que constitui tal nação em um império. A colonialidade, por outro lado, refere-se a um **padrão de poder** que surge devido ao colonialismo moderno. Este, para além de uma mera relação formal de poder entre dois povos ou nações, refere-se à forma como o trabalho, conhecimento, autoridade e relações intersubjetivas se articulam pela ideia de raça e pelo mercado capitalista mundial. Assim, embora o colonialismo preceda a colonialidade, esta se encontra ainda presente na estrutura de poder mundial ao qual estamos submetidos. O colonialismo formal pode ter chegado ao fim, mas a colonialidade perdura na modernidade e contemporaneidade. A modernidade tem um lado sombrio que é constitutivo como discurso e prática, não sendo possível sem a colonialidade, que é uma dimensão inevitável dos discursos modernos (GÓMEZ-QUINTERO, 2010; MALDONADO-TORRES, 2007).

De certa forma, a colonialidade acaba por se tornar um traço indistinguível da modernidade. As noções de raça e cultura operam como elemento diferenciador para designar identidades opostas. A exploração colonial é então justificável baseada nas diferenças incomensuráveis entre colonizador e colonizado(s). A maldade, a barbárie e a desobediência são marcas “identitárias” do colonizado, enquanto que a bondade, a civilização e a racionalidade são próprias do colonizador. O imaginário criado pela diferença colonial faz com que a comunicação seja impossível e seus códigos impenetráveis. Só resta então ao colonizador a tentativa de civilizar o colonizado dentro dos valores ocidentais (QUIJANO,

2000). Não obstante, existem esforços linguísticos e acadêmicos para decolonizar a narrativa eurocêntrica e etnocêntrica do “encontro”. Um desses esforços se encontra na distinção de sentidos para o uso dos termos “descobrimento” e “invenção”. Do “descobrimento” da América parte a noção de apropriação e dominação, enquanto da “invenção” parte um processo de colonização (e não obstante, de colonialidade), através do ponto de vista dos que aqui viviam (MIGNOLO, 2007a).

1.3 Colonialidade do Poder

Sob essa codificação das relações entre europeu/não-europeu, raça é, sem dúvida, a categoria basilar (QUIJANO, 2005). A ideia de raça tal qual foi categorizada aos moldes conhecidos da modernidade pela primeira vez na América Latina, produziu novas identidades (“negros”, “índios” e “mestiços”) e redefiniu outras (“europeu”). Tais identidades passaram a se relacionar hierarquicamente através de relações de poder e dominação. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população (QUIJANO, 2000). Essas diferenças identitárias eram codificadas, inferiorizadas e sexualmente racializadas através do sistema de exploração do trabalho e exploração de terras que geraram a propriedade privada e do Estado. Tal fenômeno é denominado por Quijano (2000), Mignolo (2007b) - e posteriormente retrabalhado por demais autoras - de **colonialidade do poder**⁷. A colonialidade do poder é um marco onde padrões de dominação são reconfigurados, sendo perceptíveis até o presente momento.

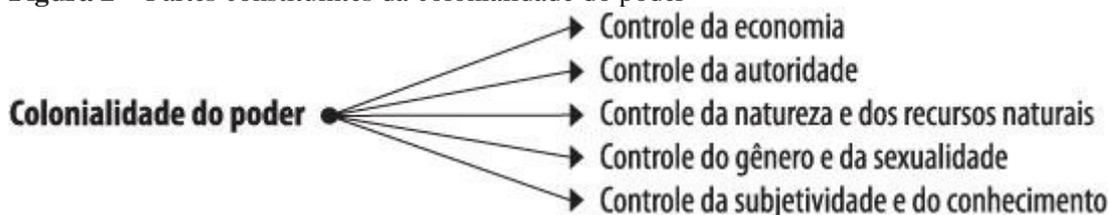
Segundo o autor, a colonialidade do poder é expressa em cinco níveis diferentes: controle da economia; controle da autoridade; controle da natureza e dos recursos naturais; controle do gênero e da sexualidade (ou controle dos corpos), e controle da subjetividade e do conhecimento. O controle da economia é visto primeiramente na dependência econômica da relação metrópole-colônia que, através de complexas mudanças no sistema-mundo a partir da noção de imperialidade tardia, posteriormente se transforma na dependência tecnológica entre os países “desenvolvidos” e os países “em via de desenvolvimento”. O controle da autoridade remete ao político e ao Estado, incluindo as ideias de cidadania e democracia. O controle dos recursos naturais é expresso através da exploração dos recursos. O controle do gênero e da sexualidade, expresso através de padrões cristãos e patriarcais europeus. Finalmente, o controle da subjetividade, refere-se tanto ao papel de tarefas epistemológicas e

⁷ Existem outras tipologias e entendimentos da ideia de colonialidade dentre as autoras do Grupo Modernidade/Colonialidade. Maldonado-Torres (2007), por exemplo, trabalha a colonialidade em três classificações: colonialidade do poder, colonialidade do saber e colonialidade do ser.

produção de conhecimento na reprodução dos regimes de pensamento colonial, quanto remete à experiência vivida da colonização e seu impacto na linguagem, como trabalhado por Mignolo (2003), Gómez-Quintero (2010), e outras. Essas expressões também possuem uma dimensão ontológica, pois silenciam histórias, vivências, conhecimentos e saberes, subalternizando-os e enquadrando-os em uma lógica universal. A colonialidade do poder é, portanto, expressa em vários âmbitos na América Latina, sejam eles étnicos, religioso, político e de gênero.

Em síntese, o conceito de colonialidade do poder foi alargado por Mignolo (2003, 2007a, 2007b), a partir da elaboração original de Quijano (1993), e é didaticamente demonstrado por Ballestrin (2013, p. 92) na figura abaixo:

Figura 2 – Partes constituintes da colonialidade do poder



Fonte: BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o Giro Decolonial**. Rev. Bras. Ciênc. Polít. [online]. 2013.

A colonialidade do poder também se refere a dinâmicas existenciais que emergem em contextos definidos ou fortemente marcados pelo ditado moderno/colonial e racial. É aí que sentimentos de superioridade e inferioridade, escravidão racial, indiferença aos diferentes, genocídio e morte tornam-se aparentes como realidades comuns. Esse ser e/ou ter um aspecto colonial significa que uma nova dinâmica surgiu com a modernidade, em que a reivindicação da autonomia do ser se encontra limitada em um projeto que tenta transformar o mundo humano em uma estrutura maniqueísta entre “senhores” e “escravos”.

A seguir explicarei um pouco melhor cada uma dessas “divisões” e como elas se encontram interligadas sobre o termo guarda-chuva de colonialidade do poder.

1.3.1 Controle da Economia e dos Recursos Econômicos

O controle da economia é perceptível na relação entre a classificação racial da população com as “velhas” formas de controle do trabalho remunerado e não remunerado no início da colonização das Américas, sendo possível através da escravidão. Aqui cabe uma pequena digressão acerca das distintas formas de exploração de mão-de-obra produzidas nas

Américas (em particular na América do Sul, já que as colônias na América do Norte eram majoritariamente de povoamento) para tornar uma contextualização mais adequada. Diferentemente do que ocorreu na América do Norte, o território atualmente conhecido como América do Sul foram colônias de exploração direcionadas à acumulação primitiva do capital. Segundo Gamba e Pires (2016) no território de dominação espanhola houve um foco na obtenção de metais preciosos através da exploração da mão-de-obra das populações indígenas Incas (localizadas na região onde hoje se situa Peru, Chile, Equador e Bolívia), e Astecas (atual México) (MARIANO e FERRO, 2014). A partir de 1509 essa relação laboral se caracterizava por cinco formatos distintos: escravização; *encomiendas* (onde a Coroa concedia ao colono espanhol explorar de maneira compulsória o trabalho de comunidades indígenas inteiras); *repartimiento* (recrutamento compulsório assalariado); *naborias* (indígenas que trabalhavam no regime de repatriamento e passaram a vender a sua mão-de-obra); e *peonagem* (venda da mão-de-obra em regime de servidão por dívida) (SCHWARTZ; LOCKHART, 2002).

Já na América de colonização portuguesa criou-se inicialmente uma estrutura econômica baseada em latifúndios (*plantation*) sustentada majoritariamente pela exploração da mão-de-obra escrava vinda do comércio escravocrata. Somente no século XVIII, a produção brasileira de ouro se expandiria, sendo superior a toda a produção desse metal na América espanhola (GAMBA e PIRES, 2016). Vale ressaltar que o processo de exploração ocorrido nas Américas portuguesa e espanhola foi uma condição imprescindível para a expansão do capitalismo na Europa Ocidental e para a sua consolidação como o conhecemos hoje. A consolidação do capitalismo como modo de produção dominante na Europa ocidental, vivenciada a partir do século XVI, só se fez possível através do comércio escravocrata e da abertura dos mercados mundiais na fase final de transição do feudalismo ao capitalismo. A reordenação da sociedade burguesa, no entanto, impôs um limite ao capital escravista-mercantil. A escravidão, apesar de agora incompatível com os valores europeus, ainda ocorria em economias voltadas para a exportação de mercadorias que alimentavam o comércio intra-europeu. Sobre esse momento de transição histórica onde o capitalismo se estabelece enquanto modo de produção dominante vale algumas ressaltas. Dentre elas se faz importante destacar que esse escravismo industrial foi moldado e dependia totalmente da demanda dos mercados mundiais. A escravidão, portanto, foi uma etapa importante para o modo de produção do capitalismo, porém conforme o seu desenvolvimento, esta se tornou insustentável. Logo, podemos ler os escravistas desse período enquanto capitalistas, pois estes

personificam o capital escravista-mercantil característico do início do modo de produção capitalista (PIRES e COSTA, 2000).

Portanto, apesar de existir algumas modalidades em que o trabalho remunerado ou mesmo assalariado pode ser visto no início do domínio europeu das colônias de exploração nas Américas, este não equivale às relações de trabalho que existiam na Europa Ocidental, sobretudo com a consolidação do liberalismo econômico e do capitalismo industrial, ou mesmo as transformações que surgiram nas relações laborais após a “independência” das ex-colônias. Isso se deve ao fato de que, apesar desses trabalhos remunerados, não existia nesse período o trabalho (em tese) “livre” assalariado, sendo este um privilégio de uma classe predominantemente branca com laços fortes com a Coroa (espanhola e/ou portuguesa) (GAMBA e PIREs, 2016). Existia ainda a distinção entre trabalho manual e trabalho intelectual. Esta distinção era proporcionada através da noção de que caberia aos brancos/europeus o trabalho intelectual por possuírem o domínio do conhecimento/saber. O que, nessa perspectiva dualista, significa dizer que, por não possuírem o conhecimento, restava aos não-brancos o trabalho manual, visto até os dias atuais enquanto uma forma inferior de trabalho.

Esse fator criou a percepção entre os europeus, ou “brancos”⁸, de que o trabalho pago e “livre” era privilégio deles. A inferioridade racial dos colonizados implicava que “não eram dignos do pagamento de salário”, através de um contrato, como conhecemos atualmente. Esse traço da colonialidade do poder capitalista mundial reflete as relações trabalhistas atuais, onde o salário das “raças inferiores” é menor, pelo mesmo trabalho dos “brancos” (QUIJANO, 2000). Raça e trabalho foram, portanto dois aspectos indissociáveis das relações econômicas do sistema vigente de poder e a sua associação até o momento atual se deu de uma forma extremamente bem sucedida (QUIJANO apud BERNARDINO-COSTA e GROsFOGUEL, 2016).

1.3.2 Controle da Autoridade

O controle da economia existe em forte articulação com o controle da autoridade, através da formação do Estado-nação (este por sua vez está fortemente ligado com o controle do conhecimento pelo aparato ideológico das ciências sociais, como veremos a seguir). A consolidação do Estado-nação acaba por qualificar uma sociedade industrial diferenciando-a

⁸ Lembrando que os conceitos de “branco” e “negro” partem das dicotomias formadoras da modernidade/colonialidade. Nesse sentido, são classificações pensadas inicialmente para definir o povo europeu e não-europeu. Essa ideia original vem sendo cada vez mais complexificada.

das demais, o que faz com que os seus membros a experimente como parte constituinte da sua identidade. Não obstante, esses são mecanismos de controle social baseados em uma relação hierárquica de poder de um grupo social com relação aos demais. Conseqüentemente, todo Estado-nação possível é uma estrutura de poder, do mesmo modo que é produto desta (QUIJANO, 2000).

A economia, a divisão do trabalho e as classes econômicas se encontram estruturadas dentro do Estado-nação, possibilitando uma exploração baseada não só numa ideologia de desenvolvimento a qualquer custo (exploração da natureza-controle dos recursos naturais) como numa justificativa para as diferenças socioeconômicas que reproduzem a lógica centro/periferia dentro do território nacional. Aqui vemos a pertinência da distinção entre colonialismo e colonialidade. A colonialidade “permite-nos compreender a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial” (BALLESTRIN, 2013 apud GROSGOUEL, 2010, p. 34).

De acordo com a abordagem decolonial, o surgimento dos Estados nacionais na Europa e na América durante os séculos XVII a XIX não é um processo autônomo. Na origem das Ciências Sociais se encontra a necessidade de “ajustar” a vida dos homens ao sistema de produção. Nesse contexto as ciências sociais foram pensadas e articuladas com o intuito de demonstrar quais são as “leis que governam a economia, a sociedade, a política e a história. O Estado, por sua vez, define suas políticas governamentais a partir desta normatividade cientificamente legitimada” (CASTRO-GÓMEZ, 2000, p. 29). A persistente negação deste vínculo entre modernidade e colonialidade por parte das ciências sociais tem revelado a sua limitação conceitual. Por ter sido produzida no antro do pensamento eurocêntrico, as ciências sociais reproduzem a narrativa da Europa autogerada a partir de interações culturais ocorridas dentro do seu próprio território. Essa narrativa acaba por mascarar a relação colonial da Europa com os demais continentes (América, Ásia e África) a partir de 1492, interações estas que são basilares para a consolidação do imaginário da Europa tal qual conhecemos atualmente (CASTRO-GÓMEZ, 2000).

Qualquer narrativa da modernidade que não leve em conta o impacto da experiência colonial na formação das relações propriamente modernas de poder é não apenas incompleto, mas também ideológico. Portanto, o Estado moderno não deve ser visto como uma unidade abstrata, separada do sistema de relações mundiais que se configuram a partir de 1492, e sim como uma função no interior desse sistema internacional de poder (CASTRO-GÓMEZ, 2000, p. 241).

A colonialidade do poder possui um diferencial quando comparado com outras percepções da estrutura de poder do Estado, como por exemplo, o conceito de “poder disciplinar”. Enquanto Foucault (2014) procura indicar quais são os dispositivos panópticos que alimentam a estrutura de poder do Estado moderno e descrever o seu funcionamento, a colonialidade do poder serve como ferramenta para demonstrar que a reprodução desse sistema ocorre para além do Estado, em uma escala mundial, caracterizada pela relação colonial entre centro e periferias. Ao invés de focar no micro-cosmos do Estado-moderno, passamos a ver a modernidade enquanto um “projeto”, onde os seus dispositivos disciplinares são exercidos tanto dentro do próprio Estado, através da criação de valores compartilhados definidores de uma identidade homogênea, como também “para fora” dele, através de relações hegemônicas características do sistema moderno/colonial, com o intuito da contínua exploração humana e material das periferias para alimentar o modo de vida ocidental característico do Estado-moderno dentro da Europa. Ambos os lados são facetas de uma mesma dinâmica estrutura (QUIJANO, 2000).

1.3.3 Controle da Natureza e dos Recursos naturais

O controle da natureza e dos recursos naturais está presente nas estruturas capitalistas e neo-capitalistas de exploração.

O domínio do espaço sobre o lugar tem operado como um dispositivo epistemológico profundo do eurocentrismo, através de um processo nebuloso e aparentemente universal da formação do Estado e do capital. Neste âmbito, o desaparecimento do lugar está claramente vinculado à invisibilidade dos modelos culturalmente específicos da natureza e da construção dos ecossistemas (CORONIL, 2000, p. 115).

A natureza, vista em outras cosmovisões como integrante e pertencente das próprias identidades dos chamados “povos originários”, passa então a ser vista como um recurso a ser explorado, sendo geograficamente distanciada das nossas vivências pelo processo de urbanização. Nesse sentido, “integrar a “terra” à relação capital/trabalho ajuda a compreender os processos que deram forma à constituição mútua da Europa e suas colônias” (CORONIL, 2000, p. 63).

Em vez de uma narrativa histórica em termos de uma oposição entre periferias presas em culturas atrasadas e uma Europa moderna e triunfante que se desenvolveu pelo seu esforço próprio, essa mudança de percepção nos permite apreciar mais fortemente o papel da natureza e do trabalho na mútua formação transcultural das modernidades subalternas e metropolitanas (CORONIL, 2000). Segundo cosmovisões indígenas, homem e natureza coexistem pacificamente, essa visão foi sufocada por uma visão hegemônica que sustenta que homem e

natureza são vistos como opostos, e onde o homem se encontra “fechado em si”, independente da natureza (MIGNOLO, 2007b). Pode dizer que o modo particular da modernidade de representar a realidade não é universalmente compartilhado. Pelo contrário, muitas comunidades não distinguem nitidamente os seres humanos e outras entidades, de modo que os animais, as plantas e os espíritos são tanto “pessoas” (com consciência, cultura e linguagem) quanto “nós”. Ao contrário do senso comum moderno que a natureza (ou matéria) é unitária e estável, enquanto a cultura (ou mente) oferece crenças variáveis sobre ela, tais análises quebram a ideia de uma realidade singular (TICKNER e BLANEY, 2017).

Este enfoque do papel da natureza na formação do capitalismo converge com o esforço de interpretar sua história a partir das “bordas”, em vez de a partir de seus centros. Nesta perspectiva, o capitalismo parecerá mais antigo e menos atraente. O colonialismo é o lado sombrio do capitalismo europeu; “não pode ser reduzido a uma nota de rodapé em sua biografia. A “acumulação primitiva” colonial, longe de ser uma pré-condição do desenvolvimento capitalista, foi um elemento indispensável de sua dinâmica interna” (CORONIL, 2000, p. 198).

Outro aspecto do controle da natureza reside na própria construção do Estado após o colonialismo, sendo este o controle do território. Deve-se ter em mente que o colonialismo repousa necessariamente na posse do território do Outro. Com o tempo, a necessidade de controlar esse território tornou-se mais flexível e até desnecessária, levando ao neocolonialismo/ imperialismo contemporâneo. Isso ocorre porque, um tanto paradoxalmente, o Estado a ele sujeito é, em teoria, independente e possui todas as características externas da soberania internacional. Na realidade, seu sistema econômico e, portanto político, são direcionados de fora (BLANCO e DELGADO, 2019).

1.3.4 Controle da Sexualidade, do Gênero e dos Corpos

Segundo Maldonado-Torres (2007) e Quijano (2000), estes três elementos poderosamente combinados naturalizam a ideia de inferioridade em indivíduos de cor intrínsecas na ideia de raça que começa a emergir e se espalhou globalmente a partir da conquista e colonização das Américas. A raça passa a ser vista como um fator hierarquizante da população mundial refletida como um princípio organizador da divisão internacional do trabalho e do sistema patriarcal global (GROSFOGUEL, 2010).

Enquanto os “índios” foram retratados como o auge do Outro selvagem e irracional, os “negros” foram assimilados à categoria anterior, representada como sua forma mais extrema e como o aparente elo perdido entre humanos racionais e animais irracionais. Desde o princípio,

seriam os “negros” que seriam consignados ao último elo pré-darwinista na cadeia do ser (WYNTER, 2003). O corpo negro foi inserido nesse sistema e é atravessado por violências simbólicas que o objetificam de forma física e mental, em um sistema sustentado pela inferiorização colonial dos seus corpos (STREVA, 2018). Neste sentido o racismo que é o cerne do problema, e este é essencialmente um problema dos “brancos”, justamente quando reproduzem a continuidade dessa hierarquia e dessa violência sentida por todos os corpos não-brancos, em especial o corpo negro (SCHUCMAN, 2014).

O controle dos corpos opera através de um tratamento peculiar de gênero, sexo e raça, onde o poder do colonizador é explicitado também através de demonstrações sexuais de poder e dominação, a exemplo do estupro, sendo este um traço do controle do gênero e da sexualidade. Algumas análises inclusive trazem a conquista como uma extensão do estupro e exploração das mulheres em tempos de guerra. Quijano (1993) argumenta que para compreender a conquista é necessário examinar: 1) sexualidade masculina como causa de agressão; 2) a feminização dos inimigos como dominação simbólica; e 3) dependência da exploração do trabalho das mulheres.

Portanto o controle dos corpos afetou tão somente as relações raciais de dominação, como também as relações sexuais de dominação (essa existindo desde antes da colonização). O lugar das mulheres, em especial o das mulheres das raças “inferiores”, ficou estereotipado junto com o resto dos corpos. Entende-se ler as mulheres enquanto corpos como uma forma de objetificação dessas vidas, que passam a ser então exploráveis e domináveis. Quanto mais “inferiores” fossem suas raças, mais perto da natureza estão ou diretamente, como no caso das escravizadas negras, dentro da natureza (QUIJANO, 1993). Esta era percebida enquanto “animal”, o que deu origem a muitos dos mitos que associam as mulheres negras enquanto sexualmente disponíveis o tempo todo por se comportarem sempre em relação ao seu instinto animal (e de forma semelhante, o mito do escravo violador, sendo objeto de medo e luxúria, também sexualizando e objetificando esses corpos). Como bem sintetizado por feministas negras (bell hooks, Angela Davis, Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez, Carla Akotirene, Thula Pires, etc.), a epistemologia dominante, embora travestida de neutra e universal, é masculina e branca.

1.3.5 Controle do Conhecimento e das Subjetividades

O controle da subjetividade tem uma importância ímpar, por subalternizar não apenas o conhecimento produzido, como também as formas de ser e estar no mundo. Por motivos

didáticos abordarei primeiramente o controle do conhecimento e depois o controle da subjetividade.

A universalização da experiência europeia fez com que a história fosse erroneamente percebida através de uma lógica difusionista, tornando as suas próprias formas de conhecimento como as únicas válidas, objetivas e universais (LANDER, 2003). Assim, o controle do conhecimento e da subjetividade⁹ se encontra culturalmente e epistemologicamente enraizada na colonialidade, sendo esse um processo de hegemonização das formas de saber europeias. Tal estrutura de poder leva à subalternização dos povos não através da objetificação dos seus corpos, mas sim através da colonização das suas mentes, onde representações plurais de conhecimentos são vistas como silenciáveis. Diferentes formas de conhecimento que não se “encaixam” nos padrões metodológicos e eurocêntricos de ciência acabam sendo classificadas como expressões culturais e percebidas enquanto inferiores. Na lógica de imposição dos padrões eurocêntricos do que pode ser considerada ciência, classificar outros saberes enquanto meramente culturais torna-se uma forma de inferiorizá-los. Por essa mesma razão, o mundo subdesenvolvido não produzia ciência ou filosofia, mas cultura e folclore (MIGNOLO, 2007a).

No contexto de um paradigma que privilegia o conhecimento, a desqualificação epistêmica torna-se um instrumento privilegiado de negação ontológica ou subalternização. “Outros não pensam, logo eles não são” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 156). Não pensar é um sinal de não estar na modernidade. Esse apagamento da língua dos povos originários não se deu de forma leviana, pois a linguagem e comunicação criam o senso de pertencimento e são aspectos fortemente atrelados à nossa identidade. A ciência não pode ser separada da linguagem; as línguas são o lugar onde o conhecimento é inscrito. (MALDONADO-TORRES, 2007). Dessa perspectiva eurocêntrica, certas raças são condenadas como “inferiores” por não serem sujeitos “racionais”. São vistas enquanto objetos de estudo, cuja existência é reduzida a ideia de uma falsa passividade de sujeitos sem agência. Em certo sentido, isto os converte em domináveis e exploráveis. De acordo com o mito do estado de natureza e da cadeia do processo civilizatório que culmina na civilização europeia, as raças não-brancas estão mais próximas da “natureza” que os brancos (sendo que o negro é visto enquanto o antônimo máximo). Somente desta perspectiva peculiar foi possível que “os povos não-europeus fossem considerados, antes de tudo, como objeto de conhecimento e de dominação/exploração pelos europeus” (QUIJANO, 1993, p. 276).

⁹ Também podendo ser lida enquanto “colonialidade do saber”

A criação da ciência, especialmente das Ciências Sociais, tem um papel crítico no controle do conhecimento. Este conhecimento científico-social tinha como eixo central a modernidade, que tinha como base quatro dimensões. São elas: a universalização da história baseada no progresso, noção esta que precede de uma classificação hierárquica dos povos; naturalização das relações que pautam a sociedade liberal-capitalista; naturalização dos binômios típicos dessa sociedade; e por fim, a caracterização do que significa o saber científico e sua superiorização com relação a todos os outros saberes e todas as outras formas de se produzir conhecimento (LANDER, 2005).

Trata-se, então, de uma

filosofia na qual o sujeito epistêmico não tem sexualidade, gênero, etnia, raça, classe, espiritualidade, língua, nem localização epistêmica em nenhuma relação de poder, e produz a verdade desde um monólogo interior consigo mesmo, sem relação com ninguém fora de si (BALLESTRIN, 2013, p. 21).

Como dito por Grosfoguel (2010) o *locus* da enunciação, ou seja, o lugar geopolítico e corpo-político do sujeito que fala seria marcado pela neutralidade. Dessa forma o lugar epistêmico étnico-racial/sexual encontra-se desvinculado do sujeito enunciador. Ao quebrar a ligação entre o sujeito da enunciação e o lugar epistêmico, as ciências ocidentais conseguem gerar um mito sobre um conhecimento universal. Eis que se torna importante distinguir “lugar epistêmico” e “lugar social”. Sublinho que vivenciar a subalternização de seu corpo e as subjetividades que o atravessam não significa, por si só, que este pense epistemicamente a partir de um lugar subalterno (GROSFOGUEL, 2010).

As Ciências Sociais surgem e são consolidadas neste espaço de poder moderno/colonial e nos conhecimentos ideológicos gerados por ele. O imaginário colonial impregnou suas origens. Assim, teóricos sociais dos séculos XVII e XVIII como Thomas Hobbes, Jacques-Bénigne Bossuet, Anne Robert Jacques Turgot, Marquês de Condorcet, etc, coincidem na opinião de que a espécie humana passa por diferentes “estágios” de aperfeiçoamento, “saindo da “ignorância” até as estruturas das sociedades modernas europeias” (CASTRO-GÓMEZ apud MEEK, 2000, p. 67). O referencial que definia o primeiro “estágio” na escala de desenvolvimento humano era o das sociedades indígenas americanas tal como estas eram descritas por viajantes, cronistas e navegantes europeus. Nesse chamado primeiro “estágio” predominava a barbárie. No princípio, tudo era “América” (ou seja, tudo era superstição, primitivismo, luta de todos contra todos, estado de natureza). Já na outra ponta dessa escala se encontrava o supassumo do progresso humano, representado nas sociedades europeias, sendo Europa o “outro” absoluto da América (CASTRO-GOMEZ, 2000). Não obstante, esforços científicos e acadêmicos estão produzindo um conhecimento partindo de outros *loci* de

enunciação, cada vez mais voltado para o papel da ciência enquanto uma forma de libertação. Os colonos não tinham apenas poder econômico e político, mas também o poder do discurso (MIGNOLO, 2003).

De forma similar, o nome “América” significava um batismo que virou do avesso, um mundo já conhecido por seus habitantes originários (GÓMEZ-QUINTERO, 2010). Inclusive vem crescendo nos espaços de produção acadêmica a substituição do nome “América Latina”, que é uma designação colonial trazida de outros povos, por “Abya Yala”, que na língua do povo Kuna significa “Terra madura”, “Terra Viva” ou “Terra em florescimento” e serve como substituição do termo “América” enquanto um ato político. O termo se consagra a partir de finais do século XVIII e inícios do século XIX por meio das elites mestiças de países como o Panamá para se afirmarem em contraponto aos conquistadores europeus durante o processo de independência. Apesar dos diferentes povos originários que habitam o continente atribuírem nomes próprios às regiões que ocupavam – Tawantinsuyu, Anauhuac, Pindorama –, a expressão Abya Yala vem sendo cada vez mais usada pelos povos originários do continente objetivando construir um sentimento de unidade e pertencimento (MIGNOLO e WALSH, 2018).

Além da capacidade de batizar um continente que já existia para seus habitantes, a ideia de um Novo Mundo mostrou um amplo poder de conhecimento na produção intelectual de campos tão variados como teologia, filosofia e literatura, política, entre muitos outros. Uma dessas grandes missões intelectuais foi a (re)escrita da História. As histórias dos povos nativos e dos povos transplantados foram diluídas e desvalorizadas (epistemicídio) em benefício de uma História Mundial Universal¹⁰ (GÓMEZ-QUINTERO, 2010). A colonialidade do poder e controle do conhecimento também se traduzem no controle das subjetividades. Este conceito explicita os efeitos da colonialidade do poder na experiência vivida, e não apenas nas mentes dos sujeitos subalternos. Através do que foi explicitado, Mignolo (2003), Nelson Maldonado-Torres (2007) e Escobar (2000) entendem que o controle da subjetividade¹¹ também leva a um excesso ontológico que ocorre quando seres são impostos a Outros, e quando este Outro reage a essa supressão e acaba por enfrentar a impenetrabilidade desses discursos (ESCOBAR, 2000). A colonialidade passa então a ser vista através da dimensão **ontológica** da diferenciação e domínio dos corpos e das mentes

¹⁰ Quando referente a essa narrativa histórica universal atrelada ao mito da modernidade cujo centro é a história da Europa e onde todas as outras periferias só passam a existir quando entram em contato com ela, escreverei em maiúsculo (“História Mundial” ou “História Mundial Universal”), justamente pelo fato de que essa narrativa é construída como sendo “A” história de todas as civilizações cuja referência é sempre a Europa. Em outros casos estará escrito em minúsculo.

¹¹ Também podendo ser lida enquanto “colonialidade do ser”.

pelo conceito de raça. Esse debate ontológico é retomado ao tentar trazer o subalterno enquanto protagonista de sua própria história pelo estudo da decolonialidade e da pluriversidade (conceito que será discutido no capítulo 2).

1.4 Modernidade/Colonialidade

Como já foi exposto, a abordagem decolonial traz como um dos seus elementos básicos a percepção da modernidade num sentido mundial, sendo lida enquanto “centro” da História Mundial devido a colonialidade do poder. Isso implica dizer que, de um ponto de vista empírico, a História Mundial se inicia a partir de 1492, com a constituição do “sistema-mundo”. Utilizamos o conceito de História Mundial com o intuito de compreender a criação de uma relação sistêmica global que interligou todos os “lugares” em uma História única, já que antes desse ponto até existiram impérios, mas estes coexistiam entre si ao invés de estarem interconectados. Essa História Universal se trata da história de criação e expansão da Europa moderna, o único centro, onde nessa narrativa todos os outros lugares se tornam a sua periferia (DUSSEL, 1994). A colonialidade seria então trabalhada dentro desses estudos como uma faceta dessa visão específica de modernidade, garantindo a continuação das relações estruturais de poder que se iniciaram em 1492.

1.4.1 O Mito da Modernidade e Modernidade enquanto projeto

Essa inserção da modernidade como “centro” da História Mundial se deve especialmente pelo chamado “mito da modernidade”. Como descrito por Dussel (2005, p. 161), o mito da modernidade poderia ser assim descrito:

1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente ou não uma posição eurocêntrica);
2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral;
3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear de acordo com a experiência da Europa o que determina, novamente de modo inconsciente, a “falácia desenvolvimentista”);
4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a *práxis* moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial);
5. Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste a suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etc);
6. Para o moderno, o bárbaro tem uma “culpa” por opor-se ao processo civilizador, que permite à “modernidade” apresentar-se não apenas como inocente, mas como “emancipadora” dessa “culpa” de suas próprias vítimas;
7. Por último, e pelo

caráter “civilizatório” da “modernidade”, interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da “modernização” dos outros povos “atrasados” (imaturos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etc.

A lógica da modernidade obstruiu — sob sua retórica triunfante de salvação — a perpetuação da lógica da colonialidade, ou seja, da apropriação massiva da terra e dos recursos naturais, passando pela massiva exploração do trabalho (da escravidão aberta do século XVI até o século XVIII, para a escravidão disfarçada ou em regimes de trabalho análogos a escravidão até o século XXI) e a descartabilidade de vidas humanas com a matança massiva de pessoas substituíveis (MIGNOLO, 2007b), a “legitimação” em escolher quem deve viver e quem deve morrer (MBEMBE, 2003). Esse imaginário dominante esteve presente nos discursos coloniais e posteriormente na constituição das Humanidades e das Ciências Sociais. Essas não somente descreveram um mundo, como o “inventaram” ao efetuarem as classificações moderno/coloniais. Concomitantemente com essa hierarquização dos povos houve um processo de silenciamento e esquecimento de outras formas de conhecimento que dinamizavam outros povos e sociedades (BERNARDINO-COSTA e GROSGOUEL, 2016).

Portanto, o mito fundacional da versão eurocêntrica da modernidade é a ideia do estado de natureza como ponto de partida do curso civilizatório cuja culminação é a civilização europeia ou ocidental. Desse mito se origina a especificamente eurocêntrica perspectiva evolucionista, de caráter unilinear e unidirecional da história das civilizações humana. “As características da sociedade tida como moderna são a expressão das tendências espontâneas e naturais do desenvolvimento histórico da sociedade” (LANDER, 2005, p. 68). Tal Mito foi associado com a classificação racial da população do mundo. Essa associação produziu uma visão na qual coexistem paradoxalmente evolucionismo e dualismo. Para sustentar essa percepção tem-se a expressão do exacerbado etnocentrismo da recém-constituída Europa, por seu lugar dominante no capitalismo mundial colonial/moderno, da vigência nova das ideias mitificadoras da humanidade e do progresso, e da vigência da ideia de “raça como critério básico de classificação social universal da população do mundo” (QUIJANO, 2000, p.91).

Perceba que, a partir de certas perspectivas (a de Habermas, por exemplo), a modernidade é um projeto inacabado, já para o Grupo Modernidade/Colonialidade a decolonização também o é. Diferentemente da modernidade, a colonialidade **não** é um projeto que chega no “fim”, ou seja, não tem um ponto de chegada (BALLESTRIN, 2013). Em suma, há uma releitura do mito da modernidade em termos do “lado inferior” da modernidade e uma nova denúncia do pressuposto de que o desenvolvimento da Europa deve ser seguido

unilateralmente por todas as outras culturas, pela força, se necessário - o que Dussel (2005) chama de “falácia desenvolvimentista”. Em outras palavras, o que emerge dessa proposta decolonial é a necessidade de levar a sério a força epistêmica das histórias locais e de pensar a teoria através da *práxis* política dos grupos subalternos.

1.4.2 *O avesso do avesso do avesso do avesso: a falácia da dualidade*

As práticas ocidentais modernas de conhecimento estão presas em um vínculo cartesiano, consistindo de um conjunto de separações ou “grandes divisões”, mais proeminentemente corpo/mente, sujeito/natureza, civilizado/barbárie, teoria/prática, ciência/folclore, humano/não-humano, que capacitam os “modernos” a reivindicarem representar uma realidade singular em uma ciência unificada e não contaminada pelo interesse político, poder ou cultura. Em vez disso, estudos cuidadosos da prática científica revelam essa afirmação como uma ilusão: a natureza e a cultura não são categorias distintas, mas entrelaçadas em uma multiplicidade de conjuntos híbridos que tornam sua separação insustentável, assim como a separação de todos os binômios criados pelo mito da modernidade (BLANEY e TICKNER, 2017).

Como previamente abordado, a colonialidade do poder “divide” o mundo em assimetrias e binômios, no entanto a abordagem decolonial rejeita a separação do conhecer e do fazer. Essa abordagem aponta para uma perspectiva de que é impossível pensar a modernidade sem a colonialidade.

O modo como a colonialidade do poder está vinculado com a concentração na Europa do capital, dos assalariados, do mercado de capital, enfim, da sociedade e da cultura associadas a essas determinações. Nesse sentido, a modernidade foi também colonial desde seu ponto de partida (QUIJANO, 2000, p. 156).

No entanto a colonialidade do poder e o mito da modernidade impedem que esse aspecto colonial seja visto nas sociedades europeias. Isso não quer dizer, no entanto, que ele deixe de existir. Dessa forma, o milagre da revolução industrial europeia, assim como o renascimento e o iluminismo estão baseados na redução de homens e mulheres escravizados/as¹² à condição de propriedade (STREVA, 2018).

Apesar da imagem hegemônica sustentada na colonialidade do poder que torna difícil pensar que não pode haver modernidade sem colonialidade, Mignolo (2007b) também entende que a colonialidade é constitutiva da modernidade, e não derivativa, especialmente

¹² Como bem demonstra Grada Kilomba (2019), o uso do termo “escravizado/a” no lugar de “escravo/a” retoma a uma escolha política ao descrever o estado de desumanização como a identidade natural das pessoas escravizadas.

como estas interagem na construção dessa História Mundial. Foi durante o circuito comercial do Atlântico que a escravidão passou a ser intimamente associada à noção de negritude, sendo a ideia de raça pensada nos seus moldes como característico da colonialidade do poder. O imaginário moderno/colonial desse jeito, só se sustenta através do epistemicídio continuado através da visão unilateral da história, gerando uma duplicidade de consciência que parte da consciência colonial (MIGNOLO, 2007b).

1.4.3 Colonialidade do Tempo e do Espaço

De acordo com Quijano (2000), o resultado da história mistificadora da Europa teve duas implicações decisivas, uma mais óbvia, a de que todos os povos viram suas singularidades constituintes de suas identidades apagadas, e outra menos óbvia, a de que ao terem suas singularidades apagadas, sua identidade passa a ser travestida de um significante vazio, uma “identidade negativa” atravessada pela racialização e inferiorização. Esse movimento faz com que não apenas seus corpos, mas seus significantes culturais não tenham mais espaço nem lugar na História, são apenas raças inferiores e, por conseguinte, tudo o que produzem de bem material e imaterial também o é.

Implicava também sua “relocalização no novo tempo histórico constituído com a América primeiro e com a Europa depois: desse momento em diante tudo o que estava fora desse imaginário europeu passou a ser “o passado”” (LANDER, 2005, p. 78). É o ponto inicial da articulação hierarquizada das diferenças culturais de forma cronológica. As dicotomias geradas pela modernidade/colonialidade implicam então numa distorção temporal onde passado e presente são apresentados como existentes numa mesma realidade, através da noção de progresso unilateral. Em outras palavras, o padrão de poder também é marcado por qualificadores temporais, onde as sociedades não-europeias estão para sempre localizadas em um passado insuperável, por ser sempre inferior e primitivo. Existe, portanto, uma colonialidade do tempo e do espaço. Na visão de Mignolo (2007a), enquanto a colonização do tempo é mais bem representada pela invenção da Idade Média no processo de conceituar o Renascimento, a colonização do espaço foi operacionalizada pela colonização e conquista do Novo Mundo.

No que diz respeito à colonização do espaço, talvez a primeira imagem que nos vem à mente, com razão, seja a brutalidade e a violência do processo, que é sua dimensão mais óbvia. No entanto, o processo também abrange outros elementos que são menos evidentes de imediato. Tzvetan Todorov (1999) discutiu-os em sua análise da conquista da América. Na perspectiva de Todorov, Colombo: (1) concebe a população ameríndia como seres humanos

por completo, tendo o mesmo direito que ele; mas então ele os vê não apenas como iguais, mas como idênticos, e esse comportamento leva ao assimilacionismo, a projeção de seus próprios valores nos outros; ou (2) ele parte da diferença, mas a segunda é imediatamente traduzida em termos de superioridade e inferioridade (no caso dele, obviamente, são os indígenas que são inferiores).

Essa colonialidade do tempo e do espaço estão interligadas, portanto, como parte das abstrações que formam as identidades advindas do “encontro”. O passado e presente são percebidos mutualmente dentro do sistema-mundo, onde o “estar atrasado” (sempre quando comparada com a sociedade europeia na hierarquização dos povos) também remete ao “ser atrasado” (parte constituinte da identidade não-europeia, onde o mito da modernidade e a narrativa da História Mundial universalizante fazem com que seja impossível não estarem a mercê do progresso trazido da Europa). Esta distorção temporal do presente convivendo com muitos passados está interligada com os locais geopolíticos que essas sociedades/povos ocupam. Portanto a Europa passa a ser vista enquanto “centro” do mundo que evolui e progride internamente, apagando as contribuições das sociedades que estão “à margem”, e que a partir do início da modernidade, passam a ser parte formadora dessa lógica. Engolidas por essas narrativas, não lhes restaria outra opção a não ser adaptar as suas relações econômicas e políticas para o benefício da Europa e para a continuação do seu modo de vida.

1.4.4 A Imperialidade

A despeito da discussão acerca da modernidade/colonialidade, Luciana Ballestrin, em seu ensaio de 2017a intitulado “Modernidade/Colonialidade sem “Imperialidade”? O Elo Perdido do Giro Decolonial” irá introduzir um terceiro elo à análise decolonial, a imperialidade. Antes de adentrar nessa discussão é preciso esclarecer que esse debate é profundo e envolve a contribuição de diversas autoras do campo das Relações Internacionais e de demais domínios correlatos, como algumas vertentes dos estudos marxistas e marxianos, economia política, governança global, dentre outras. Não cabe nesta dissertação recriar esses debates desde seu cerne. Não obstante, como será trabalhada nessa seção, a noção de imperialidade dentro dos estudos da abordagem decolonial se torna uma autocrítica construtiva e necessária para aprofundar o aspecto econômico de dominação e poder da colonialidade e o desenvolvimento do conceito de decolonialidade.

Ocorreu a separação desses dois conceitos (colonialidade e imperialidade) essencialmente no campo teórico, através da compartimentalização das ideias-chave entre a perspectiva marxista e pós-colonial (que, como trabalhado no início do presente capítulo, foi

de grande importância para o nascimento dos estudos decoloniais latino-americanos). Os estudos sobre desenvolvimento, dependência e libertação e sobre colonialismo, racismo e negritude, ganharam corpo teórico na América Latina especialmente a partir de 1950, trabalhando esses temas de forma mais ou menos conexa. No entanto nos anos de 1960 ocorre uma ruptura entre o entendimento do fenômeno do colonialismo e imperialismo, onde um abarca as questões identitárias e culturais e o outro as questões econômicas e desenvolvimentistas, respectivamente (BALLESTRIN, 2017a).

Essa compartimentalização é percebida pela ênfase dada aos conceitos tangenciais desses fenômenos. Enquanto o pós-colonialismo enfatizou as consequências culturais, linguísticas e intelectuais do colonialismo, o marxismo se debruçou sobre os estudos econômicos em um nível sistêmico e estrutural, sublinhando posteriormente o fenômeno do imperialismo (BALLESTRIN, 2017a). No entanto, como aponta Luciana Ballestrin (2017a), existem autoras que denunciam a improdutividade dessa suposta incompatibilidade, buscando a sua complementariedade. Essa divisão entre imperialismo e colonialismo (e conseqüentemente entre imperialidade/colonialidade) afeta o entendimento completo da produção da colonialidade, impedindo assim alternativas frutíferas para a sua superação. É importante entender a evolução do conceito de imperialismo e imperialidade e como estas de ligam a colonialidade para deixar claro a sua contribuição nos estudos da abordagem teórica decolonial.

Os estudos sobre imperialismo dentro das Relações Internacionais tiveram sua ascensão através da contribuição de Vladimir Lenin em sua obra clássica “O Imperialismo, Fase Superior do Capitalismo” (1917), Antonio Gramsci em “Cadernos do cárcere” (1926-1937) e sua posterior assimilação mais direta do campo das RI através dos esforços de Robert Cox, dentre eles “Gramsci, materialismo histórico e relações internacionais” (2007). De forma sucinta, entende-se que o “imperialismo clássico” ou “imperialismo tradicional” iniciou-se após o quebra do antigo sistema colonial (séculos XV-XVIII), a partir da crise econômica de 1873 e durou até a primeira guerra mundial, onde a partilha dos territórios conquistados se deu de forma monopolista e entre poucas potências. Para Lenin, o imperialismo não deve ser visto simplesmente como uma evolução do capitalismo em geral, mas produto da fase capitalista que o autor denomina a “capitalismo monopolista”, caracterizada “do ponto de vista econômico, [pela] substituição da livre concorrência capitalista pelos monopólios capitalistas” (LENIN, 1982, p. 641).

Partindo dessas influências, autores contemporâneos como Hardt e Negri (2001), Went (2001; 2002-2003), Duménil e Lévy (2003; 2004; 2007), Harvey (2003), Sakellariopoulos

(2009), buscam atualizar os estudos sobre imperialismo para interpretar a fase do capitalismo atual. Desses esforços surgem diferentes conceitos tais quais “novo imperialismo”, “neoimperialismo”, “imperialismo tardio”, “imperialismo contemporâneo”, dentre outros. Para deixar a leitura mais fluida escolho trabalhar com o termo “imperialismo contemporâneo”. Apesar de divergências, esses autores possuem alguns pontos de convergência ao analisar o fenômeno do imperialismo contemporâneo, como o entendimento da nova fase capitalista marcada pelo aumento do setor financeiro da economia, cujo ápice ocorre da década de 70. Outro aspecto importante é que a exportação de capital não estaria restrita ao trajeto centro-periferia, mas ocorreria principalmente dentro do núcleo central do capitalismo, em um movimento intra-Estatal no Norte global. Dessa forma a produção mundial ficaria na mão de poucas grandes corporações que concorreriam dentro e fora das fronteiras nacionais. Ocorre também uma disputa territorial das áreas de influência pelas potências capitalistas, concentrada principalmente nos Estados Unidos, havendo uma discrepância deste com os demais países desenvolvidos (LEITE, 2010).

Dado esses aspectos representantes do imperialismo contemporâneo, percebemos que este se diferencia do imperialismo “tradicional” pela falta de mecanismos e arranjos explícitos (domínio formal de territórios), o que faz com que a imperialismo contemporâneo seja reproduzido e tenha suas dinâmicas caracterizadas pela informalidade (FLINT e TAYLOR, 2011), nebulosidade (COX, 2005) e invisibilidade (HARDT e NEGRI, 2012), típicas desse capitalismo financeiro marcado pela multiplicidade de atores no Sistema Internacional.

Ele [o imperialismo] se caracteriza por uma distinta posição do Estado e do capital em múltiplos territórios, envolvendo domínio, supremacia, subordinação e exploração, num processo de reprodução reiterado historicamente. A hierarquização é construída e mantida de modo material, por meio das relações sociais práticas e concretas de poder que articulam a economia, a política, a sociedade e a hegemonia tanto dos espaços dominantes quanto dos espaços dominados. Sua constante alimentação econômica é a tendência expansiva do capital, que, embora atrelado a formas políticas nacionais, não encontram nelas o seu limite. O imperialismo é um processo relacional, concreto socialmente e, raras vezes, fundado ou explicitado em categorias normativas políticas e jurídicas, embora possa eventualmente comportá-las – como no caso do colonialismo e das suas definições formais entre metrópole e colônia ou, nos tempos presentes, do privilégio assentado formalmente de alguns Estados no Conselho de Segurança da ONU (MASCARO, 2013, apud BALLESTRIN, 2017a, p. 389).

Os estudos sobre imperialidade ajudam a entender melhor essa nova dinâmica característica do imperialismo contemporâneo. A imperialidade pode ser entendida como “o impulso de expansão e o desejo de intervenção da mentalidade imperial” (BALLESTRIN, 2017a, p. 528). Nesse sentido, será esse desejo de expansão imperial (imperialidade) um dos

fatores essenciais que proporcionam a continuidade do imperialismo contemporâneo. Uma estratégia imperialista é, portanto, essencialmente desenvolvida no espaço político do Estado, mas isso não significa que as ideias imperialistas estejam limitadas apenas a esse domínio - elas podem ser vistas como potencialmente sedimentadas em todas as esferas da sociedade e economia ocidentais. É aqui que a noção de imperialidade pode ser útil. Imperialidade infere o direito, privilégio e sentimento de ser imperial ou de defender ideias imperiais, nas quais se justifica a invasão geopolítica do poder ocidental (SLATER, 2006). Assim, sociedades ocidentais como Grã-Bretanha, França e em especial os EUA abrigam discursos imperiais enraizados na história de suas relações geopolíticas, para que uma estratégia ativa de expansão imperialista possa ser sustentada discursivamente por meio da confiança ou apelo direto ao sentido profundamente arraigado de privilégio imperial. De forma mais completa, Ballestrin (2017a) em diálogo com Slater (2006) define imperialidade como

um direito, privilégio e sentimento de um ser imperial ou à defesa de um modo imperial de vida, no qual a invasão geopolítica do poder ocidental é legitimada ou desejada. Ela se reflete em um *ethos* imperial de cuidado percebido nas tentativas de levar progresso, civilização e democracia a outras sociedades com certa gratidão ou consentimento. Amparando-se na especificidade já assinalada por marxistas do poder imperial estadunidense, [Slater, 2006] destaca a abertura, o livre-mercado, as intervenções militares, a penetração de capital e a criação de bases militares, como algumas políticas imperiais que se diferem das formas coloniais tradicionais (BALLESTRIN, 2017a p. 373).

É importante perceber que enquanto o imperialismo formal (clássico) se reproduzia em um sistema competitivo predominantemente interestatal, a imperialidade é mantida através de “vários agentes disponíveis com mais ou menos intencionalidade, isto é, com mais ou menos mentalidade e desejo imperial. Assim, o imperialismo atual não pode ser compreendido somente a partir da atuação de um único Estado-nação” (BALLESTRIN, 2017a, p. 529).

Esse sistema pautado pela multiplicação de atores não estatais, como intuições, regimes, organizações internacionais, etc, e sua relação com os Estados é fortalecido pelo fenômeno da globalização. Aqui cabe um adendo: enquanto Went (2002-2003), Harvey (2003), Duménil e Lévy (2003, 2004 e 2007) argumentam a coexistência da globalização e imperialismo, Sakellariopoulos (2009) nega a globalização, identificando que o período em que vivemos nada mais é do que o imperialismo em uma nova fase. Nesse trabalho evoco a percepção dos primeiros, porém enfatizo que esse fenômeno surge não enquanto uma característica unificante (como aponta alguns discursos globalizantes), mas sim enquanto explicitando as desigualdades. Como afirma Coronil (2000, p. 78),

Cabe dizer que os discursos da globalização são múltiplos e estão muito longe de serem homogêneos. Os relatos mais matizados desautorizam a imagem estereotipada da emergência de uma aldeia global. Essas versões alternativas sugerem que a globalização não é um fenômeno novo, mas sim a manifestação intensificada de um antigo processo de intensificação do comércio transcontinental, de expansão capitalista, colonização, migrações mundiais e intercâmbios transculturais. Do mesmo modo, sugerem que sua atual modalidade neoliberal polariza, exclui e diferencia, mesmo quando gera algumas configurações de interação translocal e de homogeneização cultural. Para seus críticos, a globalização neoliberal unifica dividindo. Em vez da reconfortante imagem da aldeia global, oferece, de diferentes perspectivas e com diferentes ênfases, uma visão inquietante de um mundo fraturado e dividido por novas formas de dominação.

Ballestrin (2017a) tenta caracterizar como se dá essa imperialidade, onde o Estado tem uma função política importante nos processos de continuação da reprodução dessas lógicas, porém o nacionalismo metodológico acaba por desfocar a atuação do imperialismo contemporâneo, ao imaginarmos que o Estado-nação domina a capacidade de agência, quando na verdade esta se encontra diluída em instituições e outros atores, como a sociedade civil. Isso é verdade especialmente depois da quebra do Sistema Bretton Woods¹³ em 1971, garantindo, todavia, que o domínio estadunidense sobre o dólar garante sua hegemonia, apesar de não ser possível dizer que ele (EUA) o determina unicamente.

A imperialidade pode assim ser entendida também enquanto “a lógica do imperialismo diluída nos regimes de governança global (atores não-estatais)” (BALLESTRIN, 2017a, p. 525). Como dito anteriormente, esse desejo imperial de expansão não se dá somente através de maneira “formal” de dominação, como invasão, intervenção e espoliação, mas também de maneira informal, imperceptível ou nebulosa. Por isso que, para além de guerras, conflitos e relações de dominação baseadas no poder material, a imperialidade também é vista em agendas pacíficas e colaborativas, como a impunidade de alguns Estados com relação à violação dos Direitos Humanos ou mesmo de decisões do próprio conselho de segurança (CSNU) (sendo um dos exemplos mais tipificadores dessa atitude neoimperialista a invasão estadunidense no Iraque em 2003, que colocou em questionamento a validade desse sistema de proteção); ou então através da hierarquização dos Estados pela estabilidade (ou não) de suas democracias, o que acaba também sendo uma reconfiguração da inferiorização e hierarquização não mais somente de povos e sociedades, mas agora de Estados-nação do Sul global dentro das estruturas atuais da Sociedade Internacional (BALLESTRIN, 2017a).

¹³ O sistema Bretton Woods foi o primeiro exemplo, na história mundial, de uma ordem monetária totalmente negociada, tendo como objetivo governar as relações monetárias entre Nações-Estado independentes. Seus acordos garantiam a convertibilidade do padrão dólar-ouro (GILPIN, 2016).

Por fim, é preciso configurar a relação da imperialidade com a colonialidade. Após a segunda metade do século XX, com o fim do imperialismo formal (e da colonização formal), ocorrem as experiências de descolonização do Terceiro Mundo através da independência formal dos Estados ex-colônias em Estados-nação. Este processo não encerrou a continuação do colonialismo (através da colonialidade) e do imperialismo (contemporâneo). O imperialismo, portanto, não foi eliminado enquanto mentalidade e desejo imperial das grandes superpotências ocidentais. Essa mentalidade é justamente a imperialidade. Portanto, a imperialidade deve ser considerada enquanto lógica do imperialismo à semelhança da colonialidade (BALLESTRIN, 2017a). Colonialismo e imperialismo passam a ser vistos como processos que influenciam o nível individual e coletivo, inclusive através das diferentes formas de colonialismo e imperialismo intelectual e acadêmico (ALATAS, 2003, apud BALLESTRIN, 2017a).

A contribuição da noção de imperialidade enfatiza as transformações recentes das relações centro-periferia que são um aspecto da colonialidade do poder. Nesse sentido, cria-se um paralelo entre a colonialidade do poder em contraste com a imperialidade do poder, onde “as relações entre os Estados Unidos e a América Latina são melhores captadas pela noção de imperialidade do poder do que pela de colonialidade do poder” (SLATER apud BALLESTRIN, 2017a, p. 1376). Esta se dá não apenas por uma coerção baseada na violência e na imposição (por exemplo, através de intervenções militares), como também através de um aparato sofisticado que envolve o desejo pelo modo de vida ocidental típico do capitalismo expansivo e super-exploratório, levando a um sentimento de legitimidade desse projeto imperial (através da doutrina do Destino Manifesto e da noção de ampliação global dos valores democráticos). Não obstante, uma vontade política que concentra o desejo e é capaz de mobilizar as alavancas de intervenção busca um papel hegemônico através da capacidade de induzir o consentimento, fornecendo liderança e mantendo a capacidade de coagir (SLATER, 2006). Ainda segundo Slater (2006), o desejo de intervir, penetrar em outra sociedade e ajudar a reordenar, reajustar, modernizar, desenvolver, civilizar, democratizar outra sociedade é uma parte essencial de qualquer projeto imperial. Os processos de legitimação dessa vontade de poder são produzidos no Estado, mas também na sociedade civil.

Logo, o estudo da imperialidade passa a ser de grande importância nos estudos decoloniais, pois o imperialismo é um reproduzidor da colonialidade através das estruturas contemporâneas do sistema político e econômico vigente. O capitalismo é um forte polo produtor de injustiças e esse fato não pode ser diminuído dentro da abordagem teórica

decolonial que visa justamente mapear as injustiças sistêmicas da modernidade/colonialidade para poder superá-las. Inclusive, saliento que o imperialismo não foi um fenômeno de todo ignorado pelos teóricos decoloniais, visto, por exemplo, através dos conceitos de “diferença colonial” trabalhado por Mignolo (2003) e por Quijano (2000). No entanto o que autoras como Ballestrin (2017a) e Slater (2006) enfatizam em suas escritas é uma certa marginalização desses estudos em detrimento de outras facetas formadoras da colonialidade, tal qual cultura, episteme, identidade, gênero, etc. Essa marginalização é evidenciada, por exemplo, quando dentro da configuração da colonialidade do poder, o conceito de controle da economia não abarca as relações de mudança do capitalismo e suas consequências ou quando o controle da natureza também não aborda diretamente as crises políticas ambientais globais (vide capítulo 1, subseção 1.3.1 e 1.3.3, respectivamente).

Percebe-se também que assim como o colonialismo é reproduzido no Norte global, o modo de vida imperialista também é reproduzido no Sul global. De acordo com Brand e Wissen (2012), o modo de vida imperial são padrões dominantes de produção, distribuição e consumo, profundamente enraizados nas práticas cotidianas das classes alta e média do Norte global e cada vez mais nos países emergentes do Sul global. O modo de vida imperial baseia-se principalmente em uma apropriação ilimitada de recursos e força de trabalho e em uma reivindicação desproporcional de recursos globais. Nesse cenário, as “múltiplas crises” do capitalismo, contribuem para salvaguardar a estabilidade social no Norte global e fornecem uma orientação hegemônica em muitas sociedades do Sul global. Ao mesmo tempo, mergulhou a política ambiental global em uma grave crise, promovendo estratégias (neo)-imperialistas com relação aos recursos naturais. Nesse sentido a forma de atuação e de criação da agenda de interesses do Estado-nação dos países do Sul global estariam marcadas por esse desejo pela forma de vida imperial. (BRAND e WISSEN, 2012). Esse modo de vida imperial pode ser lido enquanto uma característica tipificadora da imperialidade.

Em suma, podemos pensar essas relações através da seguinte esquematização: o colonialismo formal acaba com o fim das colônias formais e a independência dos Estados diante do Sistema Internacional, porém mesmo após o fim do colonialismo formal, a colonialidade ainda é reproduzida em diversos aspectos culturais, identitários, epistêmicos e econômicos. Em paralelo, percebemos que o imperialismo formal chega a seu fim com a dissolução dos impérios e tem como marco a Paz de Westfália (1648), apesar dessa noção ser problemática em diversos aspectos, como apontados por Grovogui (2002). As relações entre Estados e as transformações do capitalismo de livre concorrência para o capitalismo financeiro marcado pelos monopólios reproduzem as relações de dominância através do

período denominado de imperialismo contemporâneo (que, todavia ainda não chegou ao fim). Esse imperialismo é caracterizado pelo desejo imperial de dominância e influência, ou seja, pela imperialidade. A imperialidade portanto, é a lógica do desejo imperial característica do imperialismo contemporâneo e reproduzida pelo regime da governança global (mesmo sem a intencionalidade dos seus atores não-estatais). A imperialidade se constitui enquanto um produto da colonialidade do poder. Portanto os projetos decoloniais que visam superar a colonialidade também devem abordar a desimperialização.

A imperialidade traz um qualificador importante para a melhor compreensão das ferramentas de reprodução da colonialidade. Isso se torna um ponto imprescindível ao analisarmos que precisamos entender as nossas condições atuais de opressão para saber como combatê-las através dos projetos de libertação. Vale sublinhar, no entanto, que mesmo a imperialidade dando uma maior atenção à economia política para além do que é abordado na tradição colonial, isso não significa impor uma noção de precedência. Não é o intuito das autoras trabalhar esse debate, mas sim demonstrar a necessidade de ambas as partes pela sua complementariedade. A produção econômica [que no sistema econômico vigente tem caráter imperial] gera impactos sociais, políticos e culturais. Estes, por sua vez, se encontram associados à vinculação econômica, demonstrando a sua indissociabilidade.

Dessa forma, percebe-se que a imperialidade é um elemento central na compreensão da colonialidade e liga-se a ela ao ser a lógica do imperialismo na modernidade. A colonialidade, em sua relação com a imperialidade, serão as duas facetas obscuras da modernidade. Uma suposição fundamental é feita, pois o imperialismo e o colonialismo foram desde o início processos co-constitutivos das rotas tipicamente compreendidas na modernidade, nomeadamente o desenvolvimento do mercado mundial capitalista e o sistema de Estados. No mínimo, o imperialismo contemporâneo e a globalização não são uma fuga dessa relação histórica, mas uma reordenação - e possivelmente intensificação - dela. (SHILLIAM, 2011; BLANEY & TICKNER, 2017; HALL, 2006a).

A subexploração das noções de imperialismo não explica inteiramente a formação da colonialidade global, e não dá margem para ver em pleno a totalidade dos seus agentes. Em suma, “uma problematização mais sistemática sobre o problema do imperialismo é o capítulo ausente, o elo perdido do giro decolonial [...]. A resistência à imperialidade depende de um imaginário decolonial capaz de processar a modernidade a partir de suas ferramentas disponíveis” (BALLESTRIN, 2017a, p. 519). Isso redireciona ou agrega novos sentidos para os esforços decoloniais, atentos às estratégias de (re)imperialização. A imperialidade tem, portanto uma dupla importância nessa dissertação. Primeiramente, é uma contribuição aos

estudos decoloniais que serve para alargar a sua dimensão explicativa. Por outro lado, trabalhar a noção de imperialismo e imperialidade também implica reler com essas lentes a reprodução da colonialidade, entendendo que a decolonização pressupõe uma desimperialização.

Partindo das reflexões proporcionadas pelo estudo da modernidade/colonialidade, apresentei a origem e criação do Grupo Modernidade/Colonialidade e passei a desdobrar os seus conceitos principais. Esse arcabouço teórico só faz sentido se antes, entendermos a América enquanto um imaginário construído com o intuito da sua constante exploração e inferiorização, que afeta a sua percepção em níveis epistemológicos e ontológicos. Concomitantemente, a Europa também passou a ser vista enquanto imaginários representativos da modernidade, e ambos essas criações atuam como uma sistematização das relações de poder presentes em escala global. Para aprofundar esses estudos, passei a esquematização das cinco dimensões da colonialidade do poder como propostas por Mignolo (2003; 2007a), com o intuito de pontuar critérios de entendimento de como essas relações hierarquizadas se dão. Por fim, trabalhei a noção da modernidade/colonialidade enquanto uma lógica de saber e o seu elo com a imperialidade. A exposição do presente capítulo é importante para entender como se estabeleceu a abordagem teórica e crítica decolonial dentro do campo das RI e como suas principais autoras fizeram essa leitura sistêmica. Dado o que foi exposto, passarei no próximo capítulo a entender as “frestas” desse “regime” da modernidade/colonialidade. O entendimento da modernidade, tal qual foi exposto até o momento, também é questionado, repensado e complexificado pelas próprias autoras do Grupo Modernidade/Colonialidade e por outras que trabalham com essa ideia, principalmente com os estudos acerca da decolonialidade.

Percebemos que a colonialidade do poder pauta as percepções do que significa ser moderno e colonial. Se essa relação é opressora em sua origem e seus padrões se repetem, resta então questionar como reagir a essa realidade. Procurarei então discorrer sobre os limites de se encontrar “à margem da modernidade” e como subverter essa lógica.

2 ONDE HÁ OPRESSÃO, HÁ RESISTÊNCIA: DECOLONIALIDADE E COMPLEXIFICAÇÃO DA MODERNIDADE

Entendida a lógica que opera na relação modernidade/colonialidade, um questionamento quase imediato que emerge é justamente como superar a lógica da colonialidade e como ler e reagir à modernidade. Dado o arcabouço conceitual apresentado no Capítulo 1, busco no Capítulo 2 explicitar a decolonialidade como forma de subverter a lógica da colonialidade e complexificar a modernidade dentro dos projetos decoloniais de libertação. Procuo pontuar como, inclusive pelas próprias leituras das autoras que trabalham com o pensamento do Grupo Modernidade/Colonialidade, podemos perceber as “frestas” deste regime. Ou seja, esse pensamento também demonstra outras leituras sobre a lógica da modernidade/colonialidade, apresentando formas de resistência.

Como foi anteriormente exposto, entendemos que a modernidade/colonialidade é uma lógica de dominação, porém esta é atravessada por resistência(s), que devemos ler através de práticas decoloniais de libertação. Entender a relação entre modernidade/colonialidade também é entender a sua interconexão. No entanto entender a relação modernidade/colonialidade também é importante para saber o que as diferenciam. Proponho que repensar/complexificar a modernidade nesse debate significa que devemos entender que essa lógica pode e deve ser representada e repensada dando ênfase à **experiência do oprimido**, percebendo como suas resistências atuam dentro desse sistema de poder. Procurarei trabalhar esse ponto ao longo do Capítulo 2 e especialmente nos próximos, quando aprofundarei conceitos caros ao pensamento de Lélia Gonzalez.

2.1 Superação da Colonialidade: a Decolonialidade

Entendida a lógica da colonialidade e suas especificações, tanto as autoras do Grupo Modernidade/Colonialidade quanto outras passam a expandir o conceito pensando em formas de resistência e combate a essa lógica problemática que se encontra presente na realidade atual, o que levou ao aprofundamento dos estudos e do conceito de decolonialidade. A decolonialidade aparece como o “terceiro elemento da modernidade/colonialidade” que resiste aos quatro aspectos da colonialidade do poder na modernidade: liberalismo, cristianismo, conservadorismo e colonialismo (MIGNOLO apud BALLESTRIN, 2017a). Não obstante, os aspectos da dupla consciência e do colonialismo interno se tornam a primeira barreira a ser quebrada no processo de decolonização e libertação.

2.1.1 *Bruta flor do querer: Dupla consciência e Colonialismo Interno*

Além do controle do saber e das formas de ser e estar no mundo, outra característica presente no controle da subjetividade é a chamada “dupla consciência”, conceito cunhado em 1903 pelo sociólogo e intelectual negro W.E.B. Du Bois. Representa o dilema de subjetividades formadas na diferença colonial, experiências de quem viveu a modernidade na colonialidade (STREVA, 2018).

A dupla consciência é fruto da colonialidade do poder e a manifestação de subjetividades forjadas. As histórias locais variam, porque a própria história europeia foi mudando no processo de forjar-se a si mesma no movimento expansivo do Ocidente. A particularidade da imagem de “hemisfério ocidental” foi a de marcar, de maneira forte, a inserção dos descendentes de europeus, em ambas as Américas, no mundo moderno/colonial. Esta inserção representou, ao mesmo tempo, a consolidação da dupla consciência que se foi formando no próprio processo de colonização (MIGNOLO, 2003, p. 281).

Estes descendentes de origem anglo-saxã ou hispânica tinham como visão uma dupla consciência “branca”, criando a ideia de pertencimento europeu mesmo habitando o território da América Latina. A dupla consciência “negra”¹⁴, por sua vez, não era a consciência herdeira dos colonizadores e emigrados, e sim a herdeira da escravidão (MIGNOLO, 2007a).

Mignolo associa a ideia da dupla consciência com a diferença colonial. O esforço de pensar fora dessa lógica imposta pela modernidade, por sua vez, é chamado de “pensamento fronteiriço”. Desde a perspectiva da subalternidade colonial, o pensamento de fronteira não pode ignorar a modernidade, nem tampouco subjugar-se a ela. Por essa razão o pensamento fronteiriço afirma o espaço que foi negado pela modernidade (MIGNOLO, 2007a). É nesse processo em que uma dupla consciência [branca] é criada nas elites políticas e econômicas. Estas se esforçam para tentar ser “americano” sem deixar de ser “europeus”. Com o intuito de se afastar da descendência latino-americana, buscam se diferenciar do seu outro interno (a população ameríndia e afro-americana): pessoas ociosas, pessoas espalhadas pelas montanhas, castas da terra, etc. Portanto, a identidade latino-americana é uma identidade fraturada, um tipo de esquizofrenia ontológica que anseia ser o que não é e rejeita o passado, a mistura e a origem que é (GÓMEZ-QUINTERO, 2010). A vontade de se afastar dos seus outros internos refletiu ideologicamente os interesses econômicos (controle da economia) e políticos (controle da autoridade) das elites nacionais, pautando a estrutura social no território da

¹⁴ Também pode ser denominada enquanto “dupla consciência crioula”. Termos como “creolização” e “creolos” possuem histórias bem específicas que remetem a certos países da América Latina. Não obstante, não é um termo tão representativo da história da população negra no Brasil, por isso a escolha de usar apenas a terminologia “dupla consciência” [negra].

América Latina desde a “independência” desses países (que não foi uma verdadeira independência, como vimos na seção 1.4.4, sobre imperialismo contemporâneo e imperialidade) até os dias atuais, demonstrando que a colonialidade do poder está presente desde então.

O antagonismo entre classes dentro das sociedades latino-americanas era claramente percebido entre os interesses antagônicos dos senhores brancos latino-americanos e dos servos e escravizados. A colonialidade do poder que atravessava essas relações aproximava o interesse dos representantes da classe dominante latino-americana com as demais classes dominantes estadunidenses e europeias (em sua esmagadora maioria formada por brancos caucasianos), já que ambas essas classes buscavam o lucro e a manutenção das relações de poder e dominação que garantiam vantagens econômicas e proteção de seus interesses. Não obstante, ao contrário do que ocorria na Europa e nos Estados Unidos, o sistema econômico baseado na servidão não possibilitava a classe dominante latino-americana a transformar o capital comercial (benefício igualmente produzido na escravidão, na servidão, ou na reciprocidade) em capital industrial, o que implicaria a transformação da mão-de-obra indígena e negra em mão-de-obra assalariada, sendo incompatível com o sistema de *plantation*, por exemplo. Esse modelo se tornou cada vez mais insustentável e o problema somente foi contornado com a substituição da mão-de-obra escravizada para a assalariada formada por imigrantes de outros países, europeus e asiáticos. Enfatizando que a eliminação formal da exploração servil não se deu devido a um compartilhamento de interesses comuns com as classes servis, em suma, não havia e nunca houve nesses Estados, agora independentes, nenhum interesse nacional (QUIJANO, 2000).

Quijano (2000) ainda aponta para o fato que a colonialidade do poder como instrumento de dominação (baseada na imposição da ideia de raça) sempre pautou e limitou os processos de construção do Estado-nação, por se basear no modelo eurocêntrico (seja em menor medida como no caso estadunidense ou de modo decisivo como na América Latina). Esse grau de limitação varia conforme a proporção das raças colonizadas no número total da população e na densidade de suas instituições culturais, políticas e sociais. Podemos observar diferenças substanciais na disputa dos interesses nacionais na formação do Estado de países como o Equador e Peru, cuja organização política e institucional dos indígenas é mais visibilizada ou em países como o Brasil, cuja população negra é excepcionalmente maior que a dos demais países da América Latina devido a um comércio de escravizados muito mais presente na colonização e cujas pautas negras vem ganhando espaço através de uma luta constante da

população negra organizada política e culturalmente, como é o caso do MNU (Movimento Negro Unificado) e de outros movimentos.

Por tudo isso, a colonialidade do poder deve ser admitida como um fator básico na questão nacional e do Estado-nação. O problema é, contudo, que na América Latina “a perspectiva eurocêntrica foi adotada pelos grupos dominantes e incorporada como própria, o que os levou a impor o modelo europeu do Estado-nação em estruturas de poder organizadas em torno de relações coloniais” (QUIJANO, 2000, p. 88). Como vimos, sistemas eurocêntricos de pensamento e representação da realidade haviam se tornado um projeto de Estados pós-coloniais. Não obstante, a realidade latino-americana diversificada contrastava fortemente com a artificialidade de uma ordem jurídica e social criada à imagem do protótipo da civilização europeia, de modo que o resultado foi a continuidade subterrânea da organização social-colonial com base em moldes sócio-raciais.

Por exemplo, a ideia de igualdade promovida pelos princípios da Revolução Francesa foi muito difícil de ser aplicada nas novas Repúblicas, especialmente desde que a ordem pós-colonial não significa uma ruptura radical de assimilar ou reconhecer o outro interno. O ódio e medo da “plebe” foram traduzidos na linguagem e produção legal de elites. Segundo Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), ser branco em uma sociedade colonial não se restringia à questão do fenótipo. Estava relacionadas, acima de tudo, à promulgação de um dispositivo tecido a partir de crenças religiosas, tipos de roupas, certificações de nobreza, comportamentos e maneiras de produzir conhecimento, formas de falar, etc. Assim, “ser branco” denotava mais que mero prestígio no mundo colonial. Mais importante, foi um sinal de poder que garantiu a consolidação do *status* social e uma série de prerrogativas que foram negadas aos mestiços, mesmo que fossem relativamente ricos.

Sob este viés, Lia Schucman explica que o termo “brancura” (especialmente no Brasil) diz respeito a determinadas características fenotípicas que se referem à cor da pele clara, traços finos e cabelos lisos de sujeitos que, na maioria dos casos, são europeus ou euro-descendentes. Por meio desta aparência fenotípica, é construída a “branquitude”,¹⁵ que se refere a “um lugar de poder, de vantagem sistêmica nas sociedades estruturadas pela dominação racial”, que tem “um significado construído sócio-historicamente dentro da cultura ocidental” (SCHUCMAN, 2011, apud STREVA, 2018). Percebemos, assim, a atualização e a manutenção do controle dos corpos.

¹⁵ O conceito do que significa ser branco deve ser contextualizado, pois varia dependendo do lugar de onde se fala. A relação entre branquitude e privilégio no Brasil será mais bem trabalhada ao longo dos capítulos subsequentes, por estar presente no pensamento de Lélia Gonzalez.

A definição desses povos, portanto, partiu da implacável transversalidade da afirmação da sua brancura com a negação de sua branquitude (GÓMEZ-QUINTERO, 2010), o que explica o motivo de muitas autoras afirmarem que as elites classicistas brasileiras não possuem um projeto de nação. Essa classe dominante branca quantitativamente minoritária possui o controle da economia e do Estado, que reflete seus interesses muitas vezes opostos com as pautas de indígenas, negros e mestiços. Outra faceta desse antagonismo também era vista no imaginário dessa minoria branca latino-americana, formada por ideias raciais surgidas na Europa que desumanizavam e/ou “barbarizavam” indígenas e negros. Por não serem civilizados, não seriam passíveis de assalariamento, cabendo então a sua dominação e exploração. A formação da identidade nacional dentro das sociedades latino-americanas se deu de maneira dual, pois a elite branca via a si mesma enquanto próxima ou igual à elite branca ocidental e afastada das demais identidades étnicas e raciais. No caso brasileiro esse imaginário nacional foi construído tendo como base o mito da democracia racial (que será trabalhado no Capítulo 3), principalmente após a igualdade jurídica de todos, que não concebia a colonialidade do poder (BERNARDINO-COSTA, 2007).

A dupla consciência, no entanto, também gerou fragmentações identitárias nos sujeitos racializados, em especial no sujeito negro. Gilroy (1993) trabalha com o conceito de dupla consciência [negra] influenciado pelos estudos dessa temática na obra de W.E.B. Du Bois. A dupla consciência é o conflito interno experimentado por grupos subordinados ou colonizados em uma sociedade opressora. O termo e a ideia foram publicados pela primeira vez no trabalho autoetnográfico de W.E.B. Du Bois, “*The Souls of Black Folk*”, em 1897, no qual ele descreveu a experiência afro-americana da dupla consciência, incluindo a sua própria.

Originalmente, a dupla consciência era especificamente o desafio psicológico que os afro-americanos experimentaram de “sempre se olhar através dos olhos de uma sociedade branca racista e se medir por meio de uma nação que olhou para trás com desprezo” (DU BOIS, 1897, p. 185). Essa análise da experiência de sujeitos racializados que se encontram atravessados por essa identidade “fragmentada” também é vista nos trabalhos do martinicano Frantz Fanon, principalmente no seu ensaio “*Pele Negra, Máscaras Brancas*” (1952). Neste, o autor argumenta como o negro, visto enquanto constantemente inferiorizado em praticamente todos os aspectos da sua vida cotidiana, acaba por criar uma “dupla consciência” entendendo-se enquanto negro, mas não o querendo ser; sendo negro mas tentando o negar sempre que possível; ser negro mas sempre procurar se transvestir de “máscaras brancas”. “O negro, afinal, era uma criação do branco” (FANON, 1952, apud BALLESTRIN, 2017a, p. 4).

Du Bois trabalha com a identidade negra que se encontra na dualidade entre a particularidade racial e os apelos da transcendência à raça, típicos de um discurso inscrito na modernidade universalizante. Essa percepção cria nos negros britânicos (como base para os estudos de Gilroy) uma sensação de identidades fragmentadas, por vivenciarem aspectos sociais de “duas culturas diferentes”. Dessa forma, ao invés de perceberem suas identidades enquanto fragmentadas, Gilroy busca subverter essa lógica ao trabalhar com a formação da transcultura negra. Transculturalidade que é capaz de unir, relacionar e combinar as experiências de negros de todo o globo, metaforizada na imagem do navio que atravessa os mares. Essa abordagem tensiona a percepção de transcendência da raça encontrada na modernidade (GILROY, 1993).

Seu livro “O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência” (1993) apresenta o “Atlântico Negro” como fonte de construção cultural. Gilroy é um dos pioneiros em uma mudança nos estudos negros contemporâneos, defendendo uma rejeição da noção de uma nacionalidade homogênea baseada em Estado-nação em favor da análise do Atlântico como uma única e complexa unidade de análise que o autor usa em suas discussões sobre o mundo moderno, produzindo uma explicação pautada na transnacionalidade e na interculturalidade. Du Bois (1897) serve de inspiração para Gilroy, pois suas obras trazem a ambivalência de nascer e fazer parte de uma cultura e nacionalidade e ao mesmo tempo, sofrer discriminação e preconceito, se sentindo excluído da criação desse Estado. A partir disso, ele constrói uma nova perspectiva histórica comum a todos os afrodescendentes, que visa aproximar a diáspora africana do continente de origem dos seus ancestrais. Gilroy (1993), portanto, utiliza-se da “dupla consciência” para refletir sobre a duplicidade que vivem os indivíduos e culturas geradas a partir da diáspora, “a situação de ser interno e ao mesmo tempo externo ao Ocidente”. (GILROY, 1993, p. 84)

Em suma, essa dupla consciência [negra] pode ser entendida como a duplicidade vivida pelos sujeitos racializados diante do mundo, divididas entre um “particularismo racial” e o “universal moderno” iluminista que transcendem a raça. Du Bois e Gilroy nos seus estudos buscam “dar sentido e significado mundial às experiências pós-escravidão vivenciadas pelos negros ocidentais na forma de tensões entre o particularismo racial e o contexto nacional” (LIMA e SANTOS, 2017). Gilroy (1993) argumenta que ocupar simultaneamente o espaço entre essas duas subjetividades dialetais é visto como um ato provocativo e até opositivo de insubordinação política. Isso significa que, para os negros da diáspora, pensar na dualidade em sua identidade é quase paradoxal e a conceituar e atualizar passa a ser um movimento de resistência simbólica na modernidade. Apesar dos estudos de Paul Gilroy (1993) ser voltado

para a vivência do negro europeu, esse mesmo sentimento dual de pertencer a uma nação, mas ainda se ver excluído de participação social é transposto no Brasil através da sua inferiorização, fruto da relação da branquitude e rejeição do seu outro interno. O distanciamento das elites bancas brasileiras com as pautas negras e indígenas são refletidos nos interesses do Estado brasileiro, que não abarca nenhuma destas reivindicações.

A diferença colonial pautada na dupla consciência transformou-se e reproduziu-se no período nacional, passando a ser chamada de “**colonialismo interno**”. O colonialismo interno é “a diferença colonial exercida pelos líderes da construção nacional” (MIGNOLO, 2003, p. 34). As ideias de “América” e de “hemisfério ocidental” foram imaginadas como o lugar de pertencimento e do direito à autodeterminação

Da perspectiva da dupla consciência nativa negra, tal como a descreve Du Bois, podemos dizer que a dupla consciência branca é uma dupla consciência que não se reconheceu como tal. A negação da Europa não foi, nem na América hispânica e portuguesa nem na Anglo-saxônica, a negação da “europeidade” (MIGNOLO, 2003, p. 137).

A aproximação com fatores identitários que remetem à Europa esteve sempre presente no imaginário das elites latino-americanas, o que também leva a um distanciamento das identidades ameríndias e da população afro-americana. A incorporação da América ao Ocidente ocorreu com a África, logo, à dupla consciência negra lhe foi negada qualquer aproximação com o Ocidente, o que causa estranhamento. Os traços identitários e culturais negros, que sempre remetem à África no imaginário europeu, nunca fizeram parte do imaginário geopolítico ocidental (MIGNOLO, 2007b). Não obstante, conceitos-chave como raça e gênero, entre outras categorias relacionais, fornecem-nos as lentes analíticas com as quais podemos ler e responder a dinâmica imbricada de poder definida por sistemas de dominação rígidos, a saber, racismo/sexismo, que organiza as sociedades pós-coloniais que herdamos (BRAZ, 2019). Segundo Domingues (2009), a construção de uma nação nas Américas do século XIX e na Ásia e África do século XX foi a “reconversão da colonialidade do poder”, isto é, o “colonialismo interno”.

Pablo Casanova (2007) faz uma leitura interessante ao estudar o conceito de colonialismo interno e como este evolui ao longo da construção do Estado-nação, dentro das análises marxistas olhando para o processo ocorrido na (então) União Soviética. Segundo o autor, o imperialismo ou a burguesia aproveitam as contradições entre o governo nacional e as nacionalidades neo-colonizadas para debilitar e desestabilizar toda vez que podem os Estados surgidos da revolução ou das lutas de libertação, e esses argumentos servem-lhes também como pretexto para opor-se às lutas das “minorias nacionais”, das “nacionalidades”, ou dos

“povos originais” sem que a correlação de forças subsistente seja alterada nem lhes permita modificá-la em um sentido libertador que inclua a desaparecimento das relações coloniais no interior do Estado-nação.

Casanova (2007) percebe que dentro dos Estados que se tornam independentes acaba por se reproduzir a lógica colonial semelhante à que existe na dimensão internacional, trazendo uma nova camada à colonialidade:

A definição do colonialismo interno está originalmente ligada a fenômenos de conquista, em que as populações de nativos não são exterminadas e formam parte, primeiro do Estado colonizador e depois do Estado que adquire uma independência formal [...]. Os povos, minorias ou nações colonizadas pelo Estado-nação sofrem condições semelhantes às que os caracterizam no colonialismo e no neocolonialismo em nível internacional: 1) habitam em um território sem governo próprio; 2) encontram-se em situação de desigualdade frente às elites das etnias dominantes e das classes que as integram; 3) sua administração e responsabilidade jurídico-política concernem às etnias dominantes, às burguesias e oligarquias do governo central ou aos aliados e subordinados do mesmo; 4) seus habitantes não participam dos mais altos cargos políticos e militares do governo central, salvo em condição de “assimilados”; 5) os direitos de seus habitantes, sua situação econômica, política social e cultural são regulados e impostos pelo governo central; 6) em geral os colonizados no interior de um Estado-nação pertencem a uma “raça” distinta da que domina o governo nacional e que é considerada “inferior”, ou ao cabo convertida em um símbolo “libertador” que forma parte da demagogia estatal; 7) a maioria dos colonizados pertence a uma cultura distinta e não fala a língua “nacional” (p. 10).

Portanto, independência e construção do Estado nacional não foi um projeto de decolonização, foi na verdade uma reconfiguração do colonialismo interno. Nesse sentido, podemos dizer que no caso da América Latina tivemos a paradoxal situação: Estados independentes e sociedades coloniais (QUIJANO, 2000). No entanto, por [não] ser europeia e ao mesmo tempo americana, a “dupla consciência” é vista no colonialismo interno que rejeita também o seu outro interno.

Não obstante, na discussão de dupla consciência e colonialismo interno, faz-se mister destacar o papel da resistência tanto de líderes representantes dessas “minorias”, como também da força desses povos em meio à opressão por eles vivenciada. Passam a ser percebidos tanto como objetos de dominação e exploração, e também importantes sujeitos de resistência e libertação. O conceito de colonialismo interno será novamente mobilizado ao se falar em racismo por denegação e racismo por omissão (GONZALEZ, 1988a), nos Capítulos subsequentes.

A colonialidade do poder é, portanto, expressa em vários âmbitos na América Latina, sejam eles étnico, religioso, político e de gênero (MIGNOLO, 2007b). Percebemos também que a dupla consciência e o colonialismo interno são dois aspectos da colonialidade do poder

que impedem o processo de decolonização. Entendida a lógica da colonialidade e sua relação com a modernidade e suas especificações, a abordagem decolonial passa a refletir sobre formas de resistência e combate a essa lógica problemática que se encontra presente na realidade atual, passando ao aprofundamento dos estudos e do conceito de decolonialidade.

2.1.2 Resistência e Agência

Como aponta Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016), os sujeitos coloniais que estão situados nos limites da modernidade não eram e não são passivos. Por conseguinte, é importante enfatizar que durante todo o processo de colonialidade houve resistência. Os lugares sempre falham em ser totalmente assimilados ao papel dado pela narrativa universal da modernidade, e é aqui que reside o seu potencial de se tornar algo para além disso (ESCOBAR, 2004).

O que é fundamental é a restituição do conhecimento teórico e político de sujeitos que até então foram vistos como silenciados, cujas habilidades de produção de teorias e projetos políticos eram apagadas. Note que “restituição” nesse sentido não significa devolver as vozes aos que não falavam, pois foi observado que durante todo o projeto da imposição da colonialidade sempre existiram falas contra-hegemônicas; o foco passa então a ser a necessidade de retomar esses debates, colocando essas vozes em evidência. Rer ler autoras que foram silenciadas devido à falsa ideia de racionalidade universal não significa somente se deparar com testemunhos sobre os efeitos da dominação colonial, mas também perceber múltiplas vozes, em especial nesta dissertação as amefricanas e ameríndias, que lutam contra a marginalidade, a discriminação, a desigualdade e buscam a transformação social (BERNARDINO-COSTA, 2007), sendo este um verdadeiro projeto de resistência antirracista, pluriversal e decolonial. Percebe-se uma conexão de ideias que não só enriquece o debate para o próprio campo dos estudos decoloniais, como também coloca em evidência que outras vozes que não “rotuladas” enquanto decoloniais já traziam debates acerca da colonialidade antes mesmo do início dos estudos da modernidade/colonialidade/decolonialidade (M/C/D).

Essa postura de questionamento, luta e resistência se dá através de uma desobediência epistêmica. A desobediência civil, dentro da moderna epistemologia ocidental, só poderia levar a reformas, não a transformações. Por essa simples razão, a tarefa do pensamento decolonial e a promulgação da opção decolonial no século XXI partem dos atos de desobediência epistêmica (MIGNOLO e WALSH, 2018). As mudanças devem trazer um olhar para as limitações estruturais trazidas pela colonialidade. Uma mudança de paradigma decolonial também busca novas formas de pensar o aparelho estatal, através da noção de

identidade em política. A forma como as políticas de identidade operam baseado na ideia que identidades essenciais entre as comunidades marginalizadas (por recortes raciais, de gênero e sexuai, classistas e outras) são as que merecem reconhecimento. Essas nunca atravessam o nível de Estado permanecendo apenas na esfera civil. Já a identidade em política transcende a ideia de partidos políticos (como trabalhados na teoria política moderna). Essa se associa a decolonialidade ao expor a construção de identidades racializadas criadas pela hegemonia das categorias de pensamento, histórias e experiências do ocidente (MIGNOLO e WALSH, 2018).

Walsh (2018) em “*On decoloniality: Concepts, analytics, praxis*” escrito juntamente com Mignolo oferece alguns exemplos concretos de *práxis* decoloniais. Ela discute “Amawtay Wasi (Casa da Sabedoria), a Universidade Intercultural de Nacionalidades e Povos Indígenas do Equador”, que fracassou em seu propósito decolonial de ser reconhecida pelo Estado como uma universidade e acabou sendo fechada pelo mesmo. Este estudo de caso é contrastado com a “*Universidad de la Tierra*” (Universidade da Terra) no México, que nunca teve como objetivo o reconhecimento do Estado. Ao contrário de Amawaytay Wasi, a “Unitierra”, como é conhecida, é conceituada não de, mas com lutas e postulados indígenas de conhecimento, em conversação com outras formas de pensamento crítico e teoria e *práxis* baseadas na libertação. Esse aprendizado através da “desescolarização”, ou aprendendo inteiramente sem as instituições de aprendizagem do estilo ocidental, é a decolonialidade em ação.

Apesar das autoras do Grupo Modernidade/Colonialidade praticamente não trabalharem com a realidade do Brasil e suas particularidades, é importante destacar que dentre as pensadoras brasileiras muitas já trabalhavam com conceitos hoje considerados decoloniais, denunciando o racismo presente no mito da democracia racial no Brasil. Essa divisão racial estabelece experiências diferentes entre negros e brancos marcada por uma divisão de privilégios e de oportunidades, como exemplifica a história do Brasil. As contribuições de inúmeras intelectuais e pesquisadoras negras e brasileiras são vistas como intervenções político-acadêmicas decoloniais. Intelectuais como Lélia Gonzáles, Sueli Carneiro, Beatriz do Nascimento, Abdias do Nascimento, Guerreiro Ramos, Clóvis Moura, para citar apenas algumas, pensam a condição do negro na sociedade brasileira a partir da experiência da diferença colonial a partir do lugar epistêmico e social do negro nessa sociedade (BERNARDINO-COSTA e GROSGOUEL, 2016).

Para além de um projeto acadêmico, a decolonialidade consiste numa prática de oposição e intervenção que tensiona à nível internacional os debates. Ouvir vozes nativas, sem

mitologizar ou essencializar a identidade nativa, não apenas nos oferece uma crítica da teoria convencional das RI, como também ajuda a enquadrar um discurso alternativo que contradiz reivindicações realistas sobre soberania, anarquia e conflito como constitutivos das Relações Internacionais. De acordo com Chowdhry e Nair (2003) a recuperação da voz e o enquadramento das contra-narrativas nos permitem entender a resistência e a agência. Os autores argumentam que os conceitos privilegiados nas RI convencionais, como a anarquia, são baseados em suposições racializadas e de gênero, embora a teoria das RI invoque a anarquia como uma condição universal.

Inclusive é imprescindível notar que sem utilizar precisamente o termo “colonialidade”, já era possível encontrar a noção que gira em torno desse conceito em parte da tradição do pensamento negro de autoras tais como W. E. B. Du Bois, Frantz Fanon, Aimé Césaire, Angela Davis, bell hooks, e também em autoras brasileiras como Abdias do Nascimento e seu estudo sobre quilombismo, e Lélia Gonzalez, que trabalhavam a partir da experiência da diferença colonial amefricana, e outras trazendo a perspectiva do lugar epistêmico do negro perante a sociedade (BERNARDINO-COSTA e GROSFOGUEL, 2016). O Brasil, em decorrência dos projetos de ações afirmativas em curso nas universidades públicas do país desde 2003, depara-se com a possibilidade de incorporar a experiência negra e indígena não apenas na formulação de conhecimento, mas também na busca de soluções para os problemas que enfrentamos. A partir deste *locus* epistêmico de enunciação, o pensamento decolonial é construído no âmbito nacional, assim como podemos construir um diálogo intercultural com demais sujeitos que vivenciam processos de subalternização no Sul global (BERNARDINO-COSTA, 2007).

2.1.3 A Decolonialidade enquanto projeto

É possível falar da existência de um “modo de ver o mundo, de interpretá-lo e de agir sobre ele” que vem ganhando visibilidade e espaço na América Latina nas últimas décadas. Esta constitui propriamente uma episteme com a qual a América Latina vê e faz a partir de uma perspectiva Outra, colocada enfim enquanto “Nós” (LANDER, 2005). As ideias centrais articuladoras deste paradigma são, para Lander (2005), as seguintes:

1. Uma noção comunitária de participação envolta no saber popular como constituição e produto de uma episteme de relação;
2. A libertação através da *práxis* (termo baseado no conceito de *práxis* marxista, marxiana e freiriana) que pressupõe uma mobilização consciente e crítica que leve à desnaturalização das formas canônicas de construir-aprender-ser no mundo;

3. A redefinição do papel do cientista social que reconhece o Outro como Si Mesmo, e a recolocação do sujeito-objeto da investigação, agora como um sujeito social formador de conhecimento e não mais como um mero objeto de estudo;

4. O caráter histórico, inacabado, relativo e indefinido do conhecimento. Os cosmosaberes e a pluralidade epistêmica;

5. A perspectiva da resistência trabalhada na tensão entre minorias e majorias e os modos alternativos de fazer/conhecer.

A opção decolonial significa pensar a partir da diferença colonial e em uma posição epistêmica subalterna em contrapartida da hegemonia epistêmica e ontológica. Também é importante reiterar, como trabalhado anteriormente, que, sem pensar a imperialidade não existiria, portanto, possibilidade de decolonização completa dentro do quadro da modernidade. Pensar a decolonialidade sem levar em consideração a desimperialização ganha uma conotação negativa de afastamento da modernidade e de sua racionalidade, resgatando uma subjetividade própria do terceiro-mundo desalinhado de grandes sistemas econômicos através das lentes de um saudosismo pré-colonial e conseqüentemente pré-moderno que não é possível no mundo atual (BALLESTRIN, 2017a).

Talvez o lado mais violento desse tipo de pensamento é que, justamente ao tentar dar um maior protagonismo aos modos de vida marcados por outras cosmovisões, a rejeição da modernidade como forma de superar a imperialidade constitutivas da colonialidade, acaba por negar todas as formas de resistências possíveis dentro dessa mesma modernidade. Precisamos, portanto, sempre estar atendo as tentativas de desimperialização ao pensar a decolonização. O pensamento decolonial é necessário para desbancar a lógica da colonialidade e seus efeitos perversos das subjetividades das categorias de pensamento ocidental (MIGNOLO, 2003). A decolonização do conhecimento deve levar em consideração o produto da perspectiva/cosmologias/visões de pensadores críticos do Sul global e levar em consideração os seus corpos e as subjetividades atravessadas por eles.

Uma possível teoria crítica decolonial radical tem muito a ganhar com as contribuições que partem de lugares étnico-raciais subalternos, repensando inclusive à nível sistêmico os paradigmas da economia política tradicional referentes ao capitalismo enquanto um sistema global. Tais reflexões apontam para as implicações e conseqüências da relação entre **o que** se teoriza e **a partir de onde** teoriza (MIGNOLO, 2007b, grifo nosso). O projeto decolonial busca então romper com a lógica dualista característica da modernidade/colonialidade, rejeitando a separação do conhecer e do fazer. Questionam-se radicalmente as relações binárias e as assimetrias: natureza/cultura, teoria/prática, etc (ESCOBAR, 2000). A

decolonialidade passa a ser trabalhada como o terceiro elemento da modernidade/colonialidade (agora lida enquanto M/C/D), revelando novos projetos de libertação. A mudança decolonial e a decolonização enquanto projeto(s) não apenas envolvem a conclusão de relações formais de colonização, mas uma oposição radical ao legado e produção contínua da colonialidade do poder. Trata-se de pôr fim aos paradigmas modernos; o que significa um confronto direto com as hierarquias de raça, gênero e sexualidade que foram criados e fortalecidos pela modernidade europeia no processo de conquista e escravização de inúmeras pessoas no planeta (MALDONADO-TORRES, 2003).

O que distingue a metafísica moderna historicamente e socialmente específica da colonialidade (e sua ontologia) de todas as outras é sua capacidade de mobilizar recursos, objetos e pessoas de forma tal que ela possa viajar pelo mundo e controlar esse processo em rede localizada no ocidente/norte. A decolonização deve se dar em todos os âmbitos, sendo ímpar a superação do controle do conhecimento e das subjetividades. Nesse sentido a opção decolonial deve passar por dois processos: aprender a desaprender (MIGNOLO e WALSH, 2018) e aprender a ouvir e “caminhar com” (ROJAS, 2016). Esse processo decolonial do aprender também deve ser associado ao fazer (*práxis*) transcendendo o binômio da teoria/prática. Sabemos que temos que decolonizar o ser e, para isso, temos que começar decolonizando o conhecimento. Isso se dá através dos chamados saberes subalternos. Estes devem ser pensados a partir da epistemologia de fronteira, onde formas de resistência, situadas no *lócus* interseccional entre o tradicional e o moderno, desafiam as formas dominantes de conhecimento. Devemos entender que embora o sistema-mundo seja uma unidade de análise que relaciona todos os lugares, ele os faz ao colocar todos como figurantes em uma narrativa única. Isso significa dizer que a análise do sistema-mundo não encontrou uma maneira de incorporar os saberes subalternos nos processos de produção de conhecimento. Insistir nessa perspectiva de análise universalisante não abre espaço para a decolonização do conhecimento que supere o eurocentrismo. Para isso é preciso a criação e reformulação de lugares físicos e simbólicos organizados (institucionalmente ou não), a partir dos quais o subalterno possa falar e ser ouvido (GROSFUGUEL, 2010).

Assim, a “doutrina da realidade única” esvazia, se não extingue completamente, realidades alternativas, confirmando as alegações de numerosos estudiosos de que a ciência é central para o projeto colonial e é de fato uma forma de colonialidade do poder. O fundamental nas análises pensadas a partir da perspectiva decolonial é a chamada “restituição da fala”. Em diálogo com Spivak (1988), os sujeitos subalternizados foram destituídos da condição de fala e de produção de teorias e projetos políticos. A fala só é reconhecida quando

se tem alguém para ouvir, sendo esse o papel do cientista social que busca a desobediência epistêmica, ou seja, que busca se desvincular do silenciamento que a academia deu a muitas dessas produções que partiram do *locus* de enunciação subalternizado. Resgatar essas autoras significa perceber os efeitos da dominação colonial e também se deparar com a multiplicidade de vozes que lutam pela transformação social (BERNARDINO-COSTA, 2007).

2.1.4 *Pluriverso*

Este “mundo moderno, colonial e fechado em si” torna difícil observar como diferentes práticas e “mundos” emergem de cosmologias/saberes alternativos (TICKNER e BLANEY, 2017). Mesmo quando reconhecemos que a realidade é socialmente construída e que epistemologias distintas também podem estar enraizadas em ontologias variadas, habitualmente ficamos aquém de compreender os efeitos performativos completos de tais mundos alternativos, a saber, a existência de muitos mundos reais e possíveis.

Os esforços para desfazer o “mundo de um mundo” (“*one-world world*”) começam, então, reconhecendo e respeitando a diferença como “algo que não pode ser incluído” (ROJAS, 2016, p. 7). Em vez disso, trata-se da luta para criar encontros entre diferenças ontológicas e reconhecer o poder em jogo em práticas que convertem realidades ocidentais na realidade-centro e rebaixam “outras” realidades a diferentes representações do mundo que os colonizadores fizeram. Se assim for, a ruptura da colonialidade, implicaria, em primeiro lugar, uma re-compreensão e envolvimento com o ser. No entanto, como aponta Tickner e Blaney (2017), as Relações Internacionais permanecem longe de se envolver em tal política de ontologia¹⁶, que se transfigura em desafio para as pesquisadoras que se propõe trabalhar essas questões. Por mais sensíveis às assimetrias de poder que impulsionem as relações entre os conhecimentos modernos e não-modernos, nós, enquanto estudiosos, “traduzimos” regularmente as realidades distintas das quais surgem como crenças culturais (sobre o mesmo mundo) em vez de conjurações de diferentes mundos ou naturezas. Um conflito ontológico é tratado como um conflito epistemológico, “substituindo” como diferentes perspectivas culturais veem, sabem ou lutam pelo que a ontologia já estabeleceu (TICKNER e BLANEY, 2017).

¹⁶ Amitav Acharya responde inequivocamente que as RI permanecem presas em uma mentalidade pedagógica colonial, onde “são as universidades, os estudiosos e os meios de publicação no Ocidente que dominam e definem a agenda” (p. 14). A conclusão é que o etnocentrismo se encontra tão difundido nas Relações Internacionais que constitui uma de suas principais desvantagens (ACHARYA apud TICKNER e BLANEY, 2017).

Tal diferença representa um desafio substancial para aqueles estudiosos para quem a recuperação de vozes marginalizadas é fundamental. Como questionam Blaney e Tickner (2017) “o que devemos fazer quando os deuses, a terra e os animais aparecem como atores políticos em mundos inter-humanos-naturais-espirituais inter-relacionados?” (p. 14) Sentimo-nos mais confortáveis em interagir com o subalterno por meio de categorias familiares como classe, gênero, etnia, raça, colonizado ou indígena. De fato, subalternos distintos frequentemente realizam essas categorias reconhecíveis para serem percebidos enquanto sujeitos legítimos em práticas de resistência. Porém, reconhecer a existência do outro sem o esforço de ler essa existência para além das nossas próprias categorias de classificação não torna a nossa tentativa de entender o outro menos opressora. Quando se trata de engajamento entre diferentes tradições de conhecimento, a tolerância é um bom começo, mas no final não é suficiente, é apenas uma maneira de “não levar o outro a sério”. Onde o problema é ontológico - não simplesmente de crenças ou percepções, mas de múltiplos universos -, uma postura analítica e política outra é exaltada (TICKNER e BLANEY, 2017).

Contradição (ou/ou) deve ser convertida em “contraste”, tornando visíveis as políticas ontológicas, e assim perturbando a lógica de auto-vedação da ontologia moderna. Assim, as formas modernas de ciência, racionalidade e crítica devem primeiro ser tiradas de um “pedestal de universalidade e neutralidade” a fim de tornar visível a política ontológica e permitir uma autodeterminação mais ontológica, que consiste na decolonização de todo pensamento (TICKNER & BLANEY, 2017). Esse movimento é visto como uma mudança ontológica decolonial levando a outras universalidades, isto é, à pluriversalidade (MIGNOLO, 2003). Por fim, pode-se inferir que a decolonialidade se refere a uma mudança de paradigma onde se deixa para trás a aceitação da inferioridade do subalterno para a suposição da “posição de um questionador”, reconhecendo-o enquanto agente transformador da realidade. Esse fenômeno tem como consequência a identificação do colonialismo como um problema estrutural, e a noção da decolonização como um projeto continuado e inacabado (MALDONADO-TORRES, 2007; BALLESTRIN, 2017a). Percebemos que as tentativas de resistência e de se pensar o mundo são várias e apesar de todas estarem sobre o termo guarda-chuva da decolonialidade, as suas estratégias são múltiplas. Dessa forma, reitera-se a necessidade de resistir a colonialidade enfrentando suas diversas facetas. Nesse processo, os projetos decoloniais de libertação, apesar de suas diferentes abordagens e especificidades, trabalham desbancando a narrativa da racionalidade universal. Esses projetos visam perceber que essa narrativa não dá conta de “explicar” ou mesmo “incluir” a diferença colonial, tanto no nível epistêmico como ontológico. Por isso ao buscar subverter a lógica da racionalidade

universal, inscrita na narrativa da História Mundial, a decolonialidade se depara com a modernidade. Precisa-se questionar qual então seria o papel da modernidade nesses projetos decoloniais de libertação.

2.2 A Modernidade deve ser superada?

No Capítulo primeiro trabalhei com a ideia da modernidade como dominação. Não obstante, procurarei a partir de agora focar no outro aspecto desse fenômeno, trabalhando a modernidade [também] enquanto libertação. O intuito seria então reconstruir por dentro a modernidade, onde dentro desse conceito existem brechas para pensá-la por outras vias, inclusive as decoloniais, através dos *lóci* “fraturados”. Dado o mapeamento do campo, algumas ressalvas serão feitas, já que mesmo entre as teóricas decoloniais existem pensamentos divergentes e por vezes incompatíveis que serão expostos.

Modernidade aqui não é definida como um período histórico do qual não se pode escapar, mas sim como uma narrativa. “Modernidade” era o termo no qual “os europeus” colonizadores espalhavam a visão heróica e triunfante da história do capitalismo imperial (havia outros impérios que não eram capitalistas) e da modernidade/colonialidade (MIGNOLO, 2007a). No entanto, defendo que justamente por ser “inescapável”, a modernidade deve ser pensada enquanto um fenômeno de duas vertentes, caracterizando não apenas a dominação, mas também a libertação. Nesse sentido abraçar a modernidade como um lugar de contradições, mas também de libertação dos subalternos é essencial para transcender a lógica meramente dualista, aprofundando a sua complexidade, e demonstrando a indissociabilidade entre modernidade e decolonialidade. Ao trabalhar com a modernidade e alguns de seus aspectos (modernidade tardia/pós-modernidade para Hall, modernidade e diáspora negra para Gilroy e transmodernidade para o Dussel) percebemos o potencial opressor, transformador e libertador da mesma que melhor refletem as lutas e resistências que se subvertem em potência.

2.2.1 *Déficit decolonial: uma leitura crítica de Walter Mignolo*

De forma simplificada, podemos entender que após terem se debruçado para compreender a relação modernidade/colonialidade, o Grupo M/C/D passa então a articular de forma mais sistematizada a capacidade de enfrentamento e superação da colonialidade através dos projetos decoloniais de libertação, como vimos anteriormente. No entanto, a articulação da decolonialidade se deu de forma difusa entre seus integrantes, onde algumas ideias podem

ser percebidas enquanto incompletas, ou até mesmo incompatíveis. Dessas, muitas estudiosas do pensamento decolonial apontam para certas problematizações pertinentes com relação à formulação do pensamento de Walter D. Mignolo, e conseqüentemente como este autor pensa as resistências. Essa seção busca pontuar alguns desses posicionamentos como forma de ilustrar uma articulação entre a decolonialidade e a modernidade que seja um reflexo mais fidedigno das resistências encontradas na América Latina.

Para entendermos como o pensamento de Mignolo é estruturado com relação a modernidade, alguns conceitos serão resgatados, porém à luz de outro viés, dentre eles o de pensamento fronteiriço, decolonialidade/modernidade e pluriversidade. De acordo com Alcântara (2018), Grosfoguel (2013), Walsh (2005), Cusicanqui (2010), dentre outras, essas concepções da forma que foram trabalhadas por Mignolo, geram posições de contradição ou mesmo de esvaziamento de seus significados. Segundo Mignolo (2003) a colonialidade do poder continua a reproduzir a diferença imperial e a diferença colonial. Enquanto a primeira caracteriza-se como um “processo intra-hierárquico dentro dos próprios impérios capitalistas, ocidentais e cristãos” (BALLESTRIN, 2013, p.102); a segunda é percebida enquanto “lógica de classificação e hierarquização das pessoas no planeta” (MIGNOLO, 2007b), através de critérios culturais, identitários, linguísticos, etc. Mignolo associa a diferença colonial com o conceito fanoniano de “ferida colonial” para evocar o “pensamento fronteiriço” enunciado pelos subalternos, por serem atravessados pela colonialidade e possuírem um passado comum colonial (MIGNOLO apud ALCÂNTARA, 2018).

O pensamento fronteiriço, portanto, só poderia ser articulado através da diferença colonial, por um *locus* de enunciação pautado pela ferida colonial. A experiência dos subalternos (ou de quem toma a perspectiva destes) que leva a formação do pensamento de fronteira (MIGNOLO, 2007b). Esse pensamento de fronteira é classificado por Mignolo (2003) enquanto “forte” quando parte do subalterno, ou “fraco” quando parte de indivíduos que se colocam na perspectiva do subalterno, por esse motivo, uma mesma perspectiva pode partir de lugares epistêmicos de enunciação distintos.

Uma primeira problematização que podemos identificar nessa abordagem é a falta de uma distinção entre o *locus* epistêmico e o *locus* social. Como aponta Grosfoguel (2013), é preciso levar em consideração que nem todo pensamento que surge de um *locus* social subalternizado é em sua essência anti-colonial, pois “sabemos que historicamente o sistema tem sido exitoso porque tem logrado que os que estão socialmente abaixo pensem epistemicamente como os de cima” (GROSFOGUEL, 2013, p. 44). Grosfoguel (2013), ao analisar o pensamento de Mignolo (2003), aponta para um reducionismo e essencialismo

grosseiro ao derivar a posição epistêmica de um sujeito de acordo com a sua localização social, e por vezes “reduzir a localização social a localização geográfica” (2013, p. 44).

Com relação ao pensamento fronteiriço como abordado por Mignolo, apesar dele questionar a lógica eurocêntrica e abrir espaço para cosmo-saberes e cosmovisões outras, também acaba caindo em certo reducionismo dicotômico, gerando o problema da alteridade. Segundo Walsh (2005, p. 29), “o pensamento fronteiriço se dicotomiza com o pensamento dominante, mantendo-o como referente, sujeitando-o ao questionamento e infectando-o com outras histórias e modos de pensar”. A autora contrasta o conceito de pensamento fronteiriço com o de “pensamento outro” do autor árabe-islâmico Abdelkebir Khatibi. Segundo ela, o pensamento outro de Khatibi se constrói não em referência com o pensamento dominante, mas “casa adentro, explorando as mediações ou negociações inter e intra-subalternos” (WALSH, 2005, p. 29). A Europa deixa de ser o ponto de referência, mesmo que de forma negativa.

Portanto, ao trabalhar com dicotomias antagônicas, Mignolo acaba (de forma intencional ou não) criando essencialismos, que limitam o próprio sentido de agência dos sujeitos que se encontram “na fronteira” da modernidade, pois também reduz a complexidade produzida nesse lugar, limitando assim as formas de atuação desses sujeitos. O pensamento outro de Khatibi como trazido por Wash (2005) traz uma dimensão política do reconhecimento da opressão e como estas geram lutas baseadas em diversos modos de pensar, ser e estar. Como trabalhado por Alcântara (2018), a ideia de “fronteiras” perde força para a noção de interculturalização crítica, como consequência do posicionamento crítico fronteiriço, cujo fim não é pluralizar o pensamento eurocêntrico, mas “construir vínculos estratégicos entre grupos e conhecimentos subalternizados [...] baseada em uma transformação crítica e radical de luta” (WALSH, 2005, apud ALCÂNTARA, 2018). Mignolo (2003), apesar de entender que os projetos de decolonização devem quebrar os paradigmas da racionalidade universal (pautada na narrativa eurocêntrica da modernidade), o autor o faz de uma forma problemática ao reduzir todas as formas de conhecimento produzidos pelos subalternos compartimentalizando-as e essencializando-as dentro do termo “fronteiriço” e partindo de uma posição crítica e de enfrentamento. Também trabalha com a dicotomia subalterno/dominante colocando o eurocentrismo como ponto de referência da sua crítica, afastando-se portanto, da pluralidade de forças e pensamentos de resistência que são produzidos no interior do lugar epistêmico da subalternidade, onde este fica menos evidenciado nos seus escritos.

Ao trabalhar com as formas de decolonização, Mignolo explicita mais um conceito em seus trabalhos, o de paradigma outro (que pode ser lido essencialmente como um paradigma do sul). Este seria “um paradigma onde os anseios não buscariam superar o paradigma hegemônico, mas coexistir em conflito com ele. O sentido desse paradigma utopístico se evidenciaria na constatação do esgotamento do projeto da modernidade” (MIGNOLO, 2007b, p. 20). Esse paradigma outro romperia com a universalidade abstrata, dando espaço para a diversidade como um projeto universal. Mignolo trabalharia então com um “cosmopolitanismo crítico” (apud ALCÂNTARA, 2018) como alternativa a uma modernidade/colonialidade hegemônica, globalizante e neoliberal (ALCÂNTARA, 2018).

Novamente Grosfoguel (2013) problematiza essa ideia ao demonstrar a incompatibilidade da pluriversalidade e paradigma outro. O paradigma, segundo o autor, invoca uma noção de convergência que enfraquece o potencial explicativo e transformador da pluriversalidade, encapsulando-a num “exotismo romântico da alteridade” (GROSFOGUEL, 2013, p. 44). A pluriversalidade seria a coexistência de muitos mundos, e não somente a convergência de pensamento dentro do paradigma do sul, onde reside o pensamento fronteiriço.

O pluriversalismo em lugar do universalismo não é equivalente a um relativismo onde tudo vale. Não é tampouco um ‘populismo epistêmico’. O pluriversalismo é um conhecimento que toma como ponto de partida o pensamento crítico (não qualquer pensamento) de uma diversidade de tradições epistêmicas e que tem como critério para distinguir ou qualificar como pensamento crítico o anti-capitalismo, anti-imperialismo, anti-eurocentrismo, anti-colonialismo. Sob esse critério, por exemplo, se eu não sou muçulmano e vou estabelecer um diálogo inter-epistêmico com o mundo muçulmano, eu dialogo com as feministas islâmicas e não com Osama bin Laden ou Al-Qaeda (GROSFOGUEL, 2013, p. 45).

Alcântara (2018) em diálogo com Grosfoguel (2013) aponta a necessidade de um “universalismo negativo” como forma de distinguir o que seria pensamento hegemônico eurocêntrico do pensamento crítico dentro de uma mesma subalternidade. O(s) universalismo(s) negativo(s) seriam então a negação de qualquer universalidade abstrata.

Mignolo (2003), no entanto, como explicitado em suas escritas, parece sugerir uma “convergência da pluriversalidade” como essencialmente virtuosa, caindo novamente no problema da alteridade. Essa postura não trata a pluriversalidade como “as negações das opressões compartilhadas, comuns” (ALCÂNTARA, 2018, p. 205). A visão de Grosfoguel (2013) de universalismo negativo seria mais fidedigna a abordagem pluriversal, por entender que o que os aproxima dentro dessa ideia é a negação do sofrimento comum, alimentando as insurgências das diversas identidades políticas. Mesmo nos seus pontos de convergência, as

soluções apontadas por essas diversas ações e lutas “serão no máximo similares, mas institucionalmente distintas devido as diferentes contingências históricas da multiplicidade epistemológica existente no mundo” (GROSFOGUEL, 2013, apud ALCÂNTARA, 2018). Portanto, a pluriversidade não se converge na ferida vivida pelos subalternos (a ferida colonial fanoniana), que faria a sua luta ser “virtuosa”, mas sim na negação da sua opressão que é motor propulsor das suas lutas e ações (suas resistências), mesmo essas lutas sendo dinâmicas, plurais.

As implicações de Mignolo sobre um projeto decolonial (ou projetos decoloniais) foram amplamente discutidas pela acadêmica e militante assumidamente *mestiza*, de origem aymara e europeia, Silvia Rivera Cusicanqui (2010) e retomada por Orellana (2015) e Alcântara (2018). Cusicanqui afirma que os efeitos do reducionismo racial e culturalista “excluem enormes setores da população marginal e empobrecida, que nem sempre estão marcados racialmente como índios¹⁷ ou negros” (CUSICANQUI, 2010, apud ORELLANA, 2015, p. 16). Por isso, os conceitos de Mignolo tal qual foram apresentados pelo autor não corresponderiam as marginalidades concretas das sociedades latino-americanas e muito menos as formas de mobilização e luta das massas (CUSICANQUI, 2010).

Aqui passamos a trabalhar a relação de Mignolo com a modernidade. Em seu ensaio de 2015 em parceria com Júlio Pinto intitulado “A modernidade é de fato universal?”, os autores procuram sistematizar as ideias-chave do pensamento decolonial, em especial acerca da modernidade. Para eles, a modernidade seria a interpretação de certos eventos históricos por atores e instituições que se veem como no presente do tempo universal e em um espaço geográfico central. Negam, portanto, a modernidade enquanto um desenrolar ontológico de uma história universal. Para eles a interpretação dessa modernidade é local e regionalmente condicionada, a saber, europeia ocidental, apesar de se apresentar como universal e global, e que por trás de um discurso triunfalista, a modernidade esconde os horrores que a constituem, a dizer, a colonialidade. Até então esses enunciados parecem estar em concordância com as demais autoras que trabalham a perspectiva deconial, pois ambos estão abordando a narrativa da modernidade pautada pela racionalidade universal. Essa narrativa deve ser superada em todos os projetos decoloniais de libertação.

¹⁷ A autora utiliza-se do termo “índios” por estar partindo de um lugar epistêmico e social enquanto pertencente do povo Aimarás. Como explica Daniel Munduruku (2012), a palavra “índio”, que possuiu inicialmente uma conotação negativa, foi apropriada e resinificada por alguns de seus povos enquanto uma forma de luta e resistência. Quando for me referir a esses grupos usarei a palavra “indígenas”, por ser uma forma de se referir a esse grupo social por aqueles não pertencentes. No caso, o próprio autor prefere ser tratado enquanto “indígena”.

O autor trabalha com a noção de que a modernidade, assim como seus significantes (cidadania, democracia, desenvolvimento, etc) são realidades discursivas e não objetivas. No entanto, a modernidade busca apresentar-se como “realidade objetiva, natural, necessária e inevitável, eliminando, assim, toda e qualquer possibilidade de contestação e de reexistência ou busca de outros mundos” (MIGNOLO e PINTO, 2015, p. 392). Desse jeito, o discurso europeu ocidental suprime todo e qualquer outro discurso e se apresenta como totalidade e totalitário (MIGNOLO e PINTO, 2015). Mignolo inclusive chega a trabalhar o marxismo enquanto incompatível com o decolonialismo, por entender o primeiro como uma narrativa universalizante e totalitária que reproduziria a lógica de dominação da modernidade-colonialidade, sem levar em consideração posicionamentos que buscam pensar as categorias marxistas de entendimento de mundo deslocadas de um marxismo ortodoxo, como por exemplo o marxismo antirracista defendido por Angela Davis (2016).

Mesmo internamente, nas interações e intercâmbios que os povos e etnias ocidentais, europeus e anglo-americanos, têm mantido entre si, não somente a modernidade não é discurso único embora hegemônico, como também é constituída por uma variedade de microdiscursos em relação tensional. Dois desses microdiscursos de modernidade se têm contraposto de uma maneira especial: um tendendo para o coletivismo (marxismo) e outro para o individualismo (liberalismo), com a prevalência atual de uma forma modificada do último (neoliberalismo). (Neo)liberalismo e (neo)marxismo, contudo, partilham do mesmo caráter teleológico, universalista, totalitário, e o mesmo projeto de uniformização do mundo (MIGNOLO e PINTO, 2015, p. 394).

Não obstante, uma problemática desse pensamento decorre justamente da suposição seguinte dos autores, a de que a modernidade não pode ser compreendida sem a colonialidade e que a colonialidade não pode ser superada na modernidade (MIGNOLO e PINTO, 2015). Dessa afirmação podemos inferir que se a colonialidade não pode ser superada pela modernidade, logo a decolonialidade não pode se dar na modernidade. Aqui cabe uma digressão sobre a forma como Mignolo aborda o conceito de modernidade. Nos seus estudos, percebemos que a modernidade é pautada por certa ambivalência (ALCÂNTARA, 2018; WALSH, 2005; GROSFUÉL, 2013), pois o autor por vezes não explicita quando está se referindo a narrativa eurocêntrica da modernidade ou quando se refere a modernidade “como um todo”.

Em todo caso, quaisquer que sejam os limites da desocidentalização e as dificuldades da decolonialidade, em vez de levar à desistência, devem conduzir-nos a uma maior radicalização do empreendimento [...]. Ou radicalizamos nossos esforços no sentido de nos desligar ou desengajar da modernidade-colonialidade, abrindo assim as possibilidades para a imaginação de novas formas de interações e intercâmbios humanos, num sistema mais harmonicamente integrado com o meio natural, ou,

sucumbindo a uma suposta inexorabilidade dos acontecimentos (MIGNOLO e PINTO, 2015).

Nesse trecho de sua obra, por exemplo, o autor não deixou explícito se esse “sistema mais harmonicamente integrado com o meio natural” se refere a uma outra modernidade (uma modernidade múltipla) ou a um sistema outro que não a modernidade. Essa ambivalência pode ser percebida em outras de suas obras (MIGNOLO 2003; MIGNOLO e WALSH, 2018; MIGNOLO, 2007b). Diferentemente de outras autoras que discutem a modernidade dentro da abordagem decolonial, Mignolo não cria uma forma consistente do que seria um termo diferenciador dessas modernidades, como Dussel (2005), que diferencia a modernidade absoluta da modernidade múltipla, conceituando a última enquanto “transmodernidade”. Não obstante, quando observamos o conjunto de suas obras percebemos que o problema da alteridade reducionista pauta muito dos seus pensamentos, e este se reflete no próprio entendimento difuso que Mignolo trata a modernidade, que parece estar muito mais relacionada com uma modernidade inexoravelmente opressora que deve ser superada, do que perceber a modernidade enquanto um fenômeno que pode ser transformado e incorporado nas lutas decoloniais (ALCÂNTARA, 2018; WALSH, 2005; GROSFUOEL, 2013; CUSICANQUI, 2010, ORELLANA, 2015).

Como aponta Ballestrin (2017b) sobre os escritos de Mignolo (2000, 2003, 2007b), este parece caracterizar a modernidade pelo início das formas de opressão, exploração e dominação relacionadas ao imperialismo e ao colonialismo. Essa seria mais um reducionismo por parte de Mignolo, pois coloca a modernidade como origem de inúmeras opressões, o que não somente é historicamente inválido, como improdutivo para as lutas decoloniais, por dar a impressão que toda a forma de opressão como a conhecemos surge na modernidade, logo essa modernidade seria inevitavelmente opressora (MIGNOLO, 2003). Essa afirmação não é completa, pois

[...] os grandes processos que permanecem por acentuar as injustiças e as desigualdades de gênero, raça e classe entre pessoas, coletividades e povos – capitalismo, imperialismo, colonialismo, racismo, sexismo, androcentrismo, eurocentrismo, ocidentalismo – possuem relações variadas de origem, reprodução e reforço, tanto entre si quanto com relação à modernidade (BALLESTRIN, 2017a, p. 1373).

Isso inclusive já foi vastamente comprovado por diversas autoras decoloniais, dentre elas Maria Lugones (2014b) e Ballestrin (2020) em seus estudos sobre gênero e feminismo decolonial, que marca as origens do patriarcado como anteriores a modernidade, apesar de ter adquirido novos contornos dentro de sua lógica. Nesse sentido, a modernidade como vista por Mignolo teria um significativo vazio que incorpora todas as formas de injustiças. Essa

modernidade, esvaziada de seu total conteúdo, juntamente com a falta de articulação dela com a imperialidade, não é capaz de explicar por inteiro a colonialidade, e não consegue dar margem para ver plenamente a totalidade dos seus agentes (seja de resistência, seja de dominação) (BALLESTRIN, 2017a). Resistir ou sair da modernidade seria então a “opção mais viável”, como trazida por Mignolo. Isso fica explícito no seguinte trecho

Nesse esforço de reexistência, que se tem robustecido na exata medida da debilitação do discurso de modernidade e do projeto de dominação do mundo que ele promove, alguns povos e etnias não ocidentais têm procurado, em suas rearticulações discursivas a partir da exterioridade e movendo-se ao longo de fronteiras inventadas pela modernidade, desta se desligar ou desengajar total e radicalmente, assim como de seu lado inseparável, outrora ocultado mas agora trazido à luz: a colonialidade. Nesse esforço de radical desligamento ou desengajamento decolonial, povos originários ou *ab-origenes* de diferentes regiões do mundo, no interior de estados-nações localizados no ocidente ou reproduzidos em sua periferia, mas sempre a partir da exterioridade subjetiva e epistêmica fabricada no discurso de modernidade, rearticulam suas antigas cosmologias, artes, ciências e saberes; formas de intercâmbio não comoditificadas e portanto não capitalistas; modos de interações sociais em que nenhum indivíduo ou grupo possa alcançar supremacia sobre os outros, portanto não estatais; tudo num sistema harmonicamente integrado com o meio natural (MIGNOLO e PINTO, 2015, p. 396).

Novamente, podemos inferir que quando Mignolo trata do desengajamento total ou radical da modernidade, ele estaria trabalhando a superação de toda e qualquer forma de modernidade como passo essencial dos projetos de decolonização. No entanto essa extrapolação não reflete a luta concreta de pessoas, comunidades ou povos, que Mignolo vê de forma reducionista, ao categorizar essas lutas através de uma lógica “originária”, “aborígena” ou “tradicional” (BALLESTRIN, 2017a; ALCÂNTARA, 2018; CUSICANQUI, 2010; ORELLANA, 2015). Mignolo parece não se atender as diferenças entre resistências pré-modernas e não-modernas.

Mignolo e Pinto (2015) também trabalham com outras formas de luta que buscam rearticular os próprios discursos e projetos de reexistência apropriando-se de elementos da modernidade, ainda que depois de expurgá-los de seu eurocentrismo. Para ilustrar esse posicionamento os autores trazem o exemplo da China. Não obstante, segundo os autores, esforços de rearticular a modernidade, expurgando-as de sua eurocentralidade, podem ter o efeito contrário e indesejado de reproduzir aspectos de sua face indissociável, a colonialidade. Para os autores, experiências como as da China só corroboram “a inviabilidade de uma decolonialidade radical por meio do Estado e da insuperabilidade da colonialidade por intermédio da modernidade ou modernização” (p. 399). Mignolo chega inclusive a assumir

que a superação da colonialidade jamais residiria na modernidade. “Não houve, não há e nunca haverá modernidade sem colonialidade” (MIGNOLO, 2007b, p. 35).

Mignolo e Pinto (2015) tem um posicionamento similar quando tratam da transmodernidade e pluralismo. Para os autores

a certeza que essas perspectivas têm de possuírem um *insight* teórico superior sobre a ordem e o destino do mundo, colocando-se como guias para a realização de determinados valores transcendentais pode, ao contrário do que se almeja, ajudar a perpetuar hierarquias, desrezos e violências epistêmicas (MIGNOLO e PINTO, 2015).

Logo, podemos perceber que para os autores a forma mais eficaz de garantir a quebra de todos os padrões reprodutores da colonialidade seria esse desligamento radical com qualquer modernidade,

Para Mignolo, o problema básico é que os sistemas de conhecimento e representação desenvolvidos na modernidade europeia foram constituídos por e dentro da colonialidade do poder. Assim, Mignolo tem se movido cada vez mais longe dos conceitos filosóficos tradicionais ocidentais em sua tentativa de desenredar sua abordagem do conhecimento a partir das armadilhas de suposições colonizadoras (ALCOFF, 2017, p. 49).

Esse posicionamento cria uma ruptura do pensamento de Mignolo com o de várias autoras do pensamento pós-colonial e do pensamento pós-colonial de inflexão decolonial. Através da crítica que os próprios autores têm de ideias que rearticulam a modernidade (Gilroy, Hall, Dussel, etc), podemos inferir que esse desligamento radical seria com qualquer um destes discursos. A dizer, para Mignolo e Pinto (2015), o resgate desse conhecimento “tradicional” e “originário” implica a negação da modernidade. Esse seria o único projeto decolonial radical que não correria o risco de reproduzir a colonialidade, e todos os outros projetos decoloniais que busquem uma rearticulação com a modernidade (Mignolo não os nega, mas os questiona) correriam um sério risco de acabar reproduzindo as mesmas lógicas de totalidade da colonialidade.

Mas Mignolo (2003; 2015) e Pinto (2015) falham em não levar em consideração que pensar em projetos decoloniais que tem as suas resistências fora da modernidade acaba por excluir outras lutas e outras resistências cuja identidade são típicas da modernidade. Dessa forma não apenas enfraquece o papel dessas lutas, como também cria rupturas dentro das resistências decoloniais que não ajudam a impulsionar esses movimentos, além de novamente, cair em uma alteridade reducionista e em um saudosismo pré-moderno que não existe mais. A partir do momento que se inicia a modernidade com o “encontro” em 1492, todas as formas de resistência dela derivadas são também parte da modernidade (exceto a pluriversidade que

busca coexistir com a modernidade múltipla) (ALCÂNTARA, 2018; CUSICANQUI, 2010; ORELLANA, 2015).

A dicotomização entre o eurocêntrico e o “genuinamente” subalterno rejeita das lutas decoloniais tudo o que é “contaminado” pela perspectiva moderna. Para Cusicanqui (2010) esse seria um discurso neutralizador por limitar no ambiente da academia a discussão acerca da modernidade e decolonização. A autora então questiona o aparato analítico de Mignolo como forma de compreender “as lógicas efetivas da exclusão contemporânea em uma escala mundial” (apud ORELLANA, 2015, p. 16). Alcântara (2018) estende essa crítica ao afirmar que a forma como a modernidade parece se fixar sempre no lado opressor para Mignolo, distancia ou até mesmo causa uma ruptura do pensamento decolonial com as forças sociais insurgentes, consolidando classificações essencializadoras. Essa abordagem também silencia e apaga as lutas derivadas diretamente das estruturas de dominação da narrativa universal da modernidade, como o racismo. “A modernidade, então, seria a própria contingência, inescapável, porém não monolítica” (ALCÂNTARA, 2018, p. 206). Cusicanqui (2010, p. 71) já denunciava esse pensamento inclusive ao afirmar que “o índio é parte da modernidade, não é uma tradição estagnada, estática e petrificada, mas uma dinâmica de interações conflitivas contenciosas com poderes coloniais de diferentes escalas”.

Mignolo, segundo Cusicanqui (2010) parece negar a existência simultânea do tempo para as populações indígenas, como se não fizessem parte da modernidade. Ou seja, ao situá-las em um “passado pré-moderno” replica a lógica da colonialidade do tempo, só que dessa vez tratando-os enquanto um passado saudosista, glorioso e romantizado, estagnando suas culturas e produções como se estas não estivessem em constante transformação desde o encontro que iniciou a modernidade. A autora chega inclusive a pontuar: “Não se pode entrar e sair da modernidade quando bem se entende” (CUSICANQUI, 2010, p. 71). Daí tem-se a importância de deslocar esses cosmo-saberes enquanto “não-modernos”, mas nunca como “pré-modernos”.

Segundo Alcântara (2018), a subversão das estruturas de dominação dessa modernidade universalizante é a forma de sobrevivência dos sujeitos subalternizados, que “não estariam imbuídos necessariamente de virtuosidade, nem se involucrariam numa restituição de cosmologias originárias” (p. 207). Os projetos de decolonização que visam a libertação, portanto, não estariam no resgate desses conhecimentos ancestrais, como parece indicar Mignolo, mas sim em algo mais próximo do que Hall (2006a) chamou de “rotas negociadas”, ou da “sabotagem afirmativa” como trabalhado por Spivak (2012). Portanto, as resistências decoloniais, diferentemente de um pluriversalismo encapsulado num ideal virtuoso, devem ser

percebidas através de uma coexistência que “reconhece o conflito da diferença irresolúvel e o subverte em potência para transformação” (ALCÂNTARA, 2018, p. 207).

Alcântara (2018, p. 216) resume a crítica Mignolo da seguinte forma

Um dos desafios explícitos nas formulações de Mignolo é nelas enxergar uma alternativa a inescapabilidade da modernidade. E por essa fragilidade, entendo que, em vez de somar potência ao projeto decolonial, que tem como último fim a libertação, as concepções de Mignolo produzem constrangimentos as lutas descolonizadoras ao se distanciar das contingências históricas e inexoráveis, atualizações das estruturas de poder e dominação.

Esse esvaziamento visto nos escritos de Mignolo sobre os reducionismos essencializante, o problema da alteridade e a relação decolonialidade/modernidade, criariam o que Alcântara (2018) denominou de “déficit decolonial”. Para a autora o déficit decolonial “esta relacionado às incongruências de determinados caminhos reflexivos, os quais, em vez de convergir para a libertação, acabariam promovendo o apagamento das lutas descolonizadoras, por construir caminhos caros à ação política” (p. 199). Em resumo, a tentativa de pensar resistências ameríndias como “pré-modernas” leva a uma visão rasa da complexidade dessas lutas. Por estarem em constante tensionamento com a modernidade, ao invés de percebê-las como “pré-modernas”, devemos trazê-las enquanto resistências que reivindicam saberes “não-modernos”. Portanto, devemos resistir e superar todas as facetas da colonialidade, e procurar subverter a modernidade. Ou seja, extinguir a dissociabilidade destes dois conceitos.

Dado a crítica que foi exposta do déficit colonial presente no pensamento de Mignolo e como este trabalha a relação da decolonialidade/modernidade, seguiremos nas próximas seções no esforço de trabalhar projetos decoloniais de libertações que visem uma rearticulação da modernidade através da subversão de sua lógica, possibilitando as (re)existências não-modernas.

2.2.2 *Pós-modernidade e diáspora negra*

Stuart Hall (2006b), em “A identidade cultural na pós-modernidade”, analisa as transformações das identidades como ilustrativas de uma transformação na pós-modernidade (ou modernidade tardia). A modernidade tardia é fruto de uma “quebra” da própria modernidade. Em vez de aceitar a história convencional na qual as tradições retrógradas particularistas são substituídas por um conjunto filosófico de princípios universais, o que vemos é um processo no qual o que inicialmente havia sido formas ocidentais de particularidades passou a hegemonizar com êxito grandes partes do globo, apresentando-se como uma forma de “universalismo global”.

Desde o início do “projeto” global do ocidente no final do século XV, o binário de tradição/modernidade tem sido progressivamente minado. As culturas “tradicionais” colonizadas permaneceram distintas, mas inevitavelmente se tornaram “partes da modernidade” (HALL, 2006b). Existe uma crítica acerca do relato do desenvolvimento da modernidade ocidental como resultado inteiramente de forças internas a essa região geográfica. Hall (2006a) argumenta que a própria ideia do “lugar especial” do ocidente na História Mundial e suas relações de superioridade com o resto do mundo foram centrais para seu próprio desenvolvimento desde o início. Isso se deu devido tanto em termos das relações materiais de exploração e extração dos tesouros dos territórios descobertos pelos exploradores ocidentais quanto em termos das relações discursivas e ideológicas de superioridade construídas entre eles. Assim, o suposto trinfo do ocidente foi definido precisamente em relação à suposta inferioridade dos outros - que nem sequer eram necessariamente admitidos no reino da humanidade.

A tendência da autonomia nacional e a da globalização estão enraizadas na modernidade, gerando uma tensão entre o global e o local na transformação das identidades que faz com que o indivíduo moderno seja fragmentado. Essa tensão continua a existir ao longo da modernidade: o crescimento dos Estados-nação, das economias nacionais e das culturas nacionais potencializa o aspecto “local” das identidades, enquanto a expansão do mercado mundial enfatiza o seu aspecto global. Sociedades periféricas sempre estiveram suscetíveis a influências culturais do ocidente, inclusive incorporando muitos dos traços ocidentais dentro da sua própria cultura. Essa incorporação, no entanto não reflete a narrativa da modernidade que coloca sociedades periféricas e a sociedade do centro (europeia) como lugares hermeticamente fechados, a dizer etnicamente puros, culturalmente tradicionais e intocados pelas rupturas da modernidade. Essa ideia é trabalhada por Hall (2006a) que a denomina a “fantasia [colonial] da alteridade”. Não obstante, como argumenta o autor, a globalização fez sentir, em diferentes graus, a ruptura dessa modernidade e a incorporação dentro das sociedades de elementos de outras culturas que não a “sua própria”.

Gilroy (1993), em “O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência” critica a ideia de modernidade tardia de Hall, por questionar se esse conceito já não seria em si próprio, colonial, justamente por ter como referência da sua crítica as estruturas opressoras da modernidade. Para o autor o conceito de pós-modernismo é frequentemente introduzido para enfatizar a natureza radical ou até catastrófica da ruptura entre as condições contemporâneas da época do modernismo. Portanto, há pouca atenção dada à possibilidade de que muito do que é identificado como pós-moderno pode ter sido prenunciado, ou prefigurado nos

lineamentos da própria modernidade. Gilroy busca então reconceitualizar a pós-modernidade, rompendo com alguns paradigmas do que foram construídos enquanto modernos. Percebe a diáspora como uma alternativa de releitura da história e dos processos que se convencionou chamar de modernidade, materializada no Atlântico Negro e metaforizado através da figura do navio negreiro. O Atlântico Negro é percebido como o espaço de contracultura presente na modernidade, incorporando as identidades dos sujeitos atravessados pelas subjetividades presentes na colonialidade. A modernidade, portanto, deve ser repensada e recontextualizada (ao invés de superada, como sugere Mignolo).

Segundo Gilroy (1993) e Hall (2006a), a raça também possui um papel de extrema importância por ser fruto da produção da modernidade europeia. Todavia para Gilroy (1993) a categoria raça é produzida fora das experiências sociais e históricas dos próprios grupos racializados, portanto o portador da categoria raça, e o que se delimita por ela, são justamente os grupos que não a inventaram. O que ilustra o ascetismo da identidade europeia, onde todas as suas subjetividades são vistas enquanto normatizadas e, portanto passíveis de não serem mencionadas. Gilroy chega mesmo a pensar sobre a impossibilidade de existência da “raça” como conceito, por ser uma categoria de limitação ontológica, criada para colocar o “outro” dentro da lógica universal moderna/colonial, embora entenda que a adoção da negritude possa ser vista enquanto uma forma de luta política de resistência. Essa reflexão é similar ao questionar o que significa ser moderno em um país periférico. Percebemos que o conceito do Atlântico Negro tem grande potencial de ser trabalhado juntamente com a ideia do Atlântico Sul e suas muitas configurações identitárias e culturais.

Apesar de suas divergências, o conceito de culturas híbridas de Stuart Hall (2006a) e a transculturalidade da diáspora negra de Paul Gilroy (1993) são tentativas de mostrar as estruturas de opressão no seu contexto atual e também de dar ênfase nas resistências inscritas na modernidade. Ambos os estudos desbancam a ideia de “culturas fechadas”, criticam a narrativa da modernidade como a história única cujo centro é uma Europa “fechada em si” (com seus modos de vida próprios) e dão lugar a uma narrativa da modernidade múltipla, onde diversos aspectos culturais complementam a identidade desses sujeitos que habitam a modernidade, deslocando estes sujeitos da política de tempo e espaço que essa narrativa da modernidade traz. Em especial, ambos os autores trazem a resistência através de suas vivências enquanto homens negros que nasceram e/ou moraram no Reino Unido, deixando claro em suas leituras que as características formadoras das suas identidades não são excludentes, mas sim complementares (“ser negro” e reivindicar sua negritude não os excluem de também “ser britânico”). Essas identidades são típicas da modernidade, pois se

considerarmos que a modernidade se inicia em 1492 não existia “identidades fragmentadas” antes da modernidade, apenas identidades “fechadas em si”. Identidades essas que Mignolo procura resgatar com os seus conceitos de pensamento de fronteira e *delink* quando trabalhados como um projeto decolonial de libertação, o que gera o problema da alteridade pois essas identidades fechadas em si não dão conta da identidades reconfiguradas pela modernidade. No entanto, é importante salientar que as referências utilizadas por ambos os autores ainda dizem respeito a identidades forjadas no Norte global. Demonstra, portanto, a necessidade de também trabalhar essas múltiplas modernidades forjadas no Sul global.

2.2.3 A Transmodernidade

Outra forma de pensar a complexidade da modernidade perpassa pela noção de “transmodernidade” trabalhada por Dussel (2005). A transmodernidade é o projeto utópico que transcende a versão eurocêntrica da modernidade. Dussel propõe que a noção da modernidade como essencialmente centrada na história da Europa precisa dar lugar para uma modernidade que seja pensada incluindo a multiplicidade de respostas críticas decoloniais que se encontram inseridas nos lugares epistêmicos subalternos das sociedades e povos colonizados (DUSSEL, 2005, apud GROSGOUEL, 2010).

Embora crítico da modernidade, o autor propõe o conceito de transmodernidade para permitir o que pode ser uma transformação da modernidade: não sua pura dissolução, mas sim a sua subversão. Segundo o mesmo, a modernidade “nasce” em 1492 e sua real superação só será possível através da inclusão do seu caráter emancipador racional europeu aplicado enquanto um projeto mundial de libertação de sua alteridade negada: a transmodernidade (como novo projeto de libertação político, econômico, ecológico, pedagógico, religioso, etc) (DUSSEL, 2005). Repensar a modernidade não é apenas uma questão de “incorporar” fontes de outras formas de civilização nas discussões da modernidade contemporânea, mas essa assimilação perpassa, em certa medida, por uma transformação estrutural. A transmodernidade dialoga com a decolonialidade ao ser lida enquanto um projeto que procura subverter a narrativa unilateral da História Mundial juntamente com a lógica única da modernidade. Essa transmodernidade, no entanto, não está limitada em si, o que significa abrir um espaço de diálogo para pensar a sua implementação, caso contrário seria mais uma tentativa de silenciamento de sujeitos cuja existência foi atravessada pela colonialidade do poder (BALLESTRIN, 2013). A transmodernidade, associada ao decolonizar, também é um projeto inacabado e em constante rearticulação.

A noção de transmodernidade de Dussel assinala essa possibilidade de um diálogo não-eurocêntrico com a alteridade, que permite plenamente “a negação da negação” à qual o subalterno foi submetido. Devemos, portanto nos afastar de identidades “ou isto ou aquilo”, reivindicando o que se encontra fora desta lógica, ou seja, o “nem isto nem aquilo”. Olhando pela ótica da transmodernidade, percebemos que além da percepção da modernidade enquanto dominação, sendo indissociável da colonialidade, esse conceito também ganha uma nuance, uma outra camada por assim dizer. A modernidade, nessa outra ótica, também passa a ser vista como indissociável da resistência. Entender esse fenômeno enquanto opressão/resistência também contribui para a discussão acerca da decolonialidade enquanto complementar aos projetos de libertação e como superação da colonialidade. Perceber essas relações pela ótica da resistência significa colocar em evidência a perspectiva dos “oprimidos”, entendendo este enquanto um agente ativo da sua própria história. A sua existência é marcada pelas subjetividades que atravessam, mas não são definidas apenas por elas. Significa, portanto, reler não só essas relações, como também toda a lógica envolta nesse sistema de poder. Essas alternativas não teriam a ver com o binômio “globalização/civilização” inerente à modernidade/colonialidade; mas estão centradas nas histórias locais nos quais os projetos globais coloniais são necessariamente transformados. A diversidade da transmodernidade é contrastada com a homogeneidade da globalização, visando a múltiplas e diversas ordens sociais. Em termos do discurso sobre o debate ontológico acerca do controle das subjetividades, o esforço consiste em acabar com a diferença sub-ontológica.

A transmodernidade pode ser vista como um contraponto a noção de superação da modernidade que destaca as lutas derivadas diretamente das estruturas de dominação produzidas pela narrativa da modernidade absoluta. Esse conceito, apesar de ser importante para guiar o horizonte de como se pensar projetos decoloniais de libertação, não é suficiente para abordar todas as nuances do que foi trabalhado até aqui. Busco então trabalhar com a transmodernidade em diálogo com os conceitos de “pensamento outro” de Khatibi (apud WALSH, 2005), “universalismos negativos” de Grosfoguel (2013) e “interculturalização crítica” de Walsh (2005) e Alcântara (2018). Estes conceitos tem como ponto de referencia o conhecimento e luta produzido inter e intra subalternos. A transmodernidade deve ser lida então enquanto um projeto estrutural de constante subversão da modernidade que negue a sua narrativa absoluta e que seja pensado através do que de fato está sendo construído pelas lutas decoloniais e suas *práxis*, sem perder de vista o fato de que essas lutas e ações são plurais e

até mesmo pluriversais. Também devemos perceber que essa “modernidade transmoderna” justamente por não ser hegemônica, tem possibilidade de coexistir com os demais pluriversos.

Uma crítica comum das posições articuladas com base na diferença é que elas negam a modernidade daqueles vistos como diferentes. Na verdade, é importante evitar insinuar que o indígena “não é moderno”; no entanto, também é crucial entender de que forma é mais do que isso. A afirmação estrutural da não-modernidade assume uma perspectiva pluriversal; não implica uma rejeição da capacidade dos grupos subalternos de “serem modernos” ou de existir em meios modernos. Nesse sentido, para entender a sua existência em plenitude, é preciso pensar em estruturas que sejam transmodernas. Outro ponto de completude da transmodernidade deve estar em seu diálogo com projetos decoloniais que trabalham a desimperialidade. A não-introdução da imperialidade nos debates decoloniais coloca a modernidade como razão da produção da colonialidade sem entender algumas das dinâmicas do tempo presente (BALLESTRIN, 2017a). Ou seja, para algumas autoras do Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade, em especial Mignolo, a modernidade é vista como o motor que alimenta a colonialidade. No entanto, essa visão não nos possibilita imaginar modernidade(s) que neguem a colonialidade. Essa relação, apesar de ter um forte alcance explicativo durante o período colonial, se afasta cada vez mais das relações estruturais de opressão que vemos em um período contemporâneo, principalmente nos grandes marcos de ascensão do sistema capitalista, como a globalização, o surgimento do capitalismo especulativo e transnacional, dentre outros (SLATER, 2006).

Essa desimperialização enquanto projeto(s) decolonial(is) deve ser trabalhada juntamente com as noções de universalismo(s) negativo(s) e pluiversalismo. Esses pensamentos tomam como ponto de partida o pensamento crítico, que como explica Grosfoguel (2013), não é qualquer pensamento, ele seria em si anti-hegemônico. Ao tomar como ponto de partida a negação das estruturas de opressão que se dizem universais, o pensamento crítico também visa extinguir o desejo imperial, rejeitando a imperialidade. Logo a luta anti-imperial estaria entre a pluralidade de lutas presentes na transmodernidade. Portanto, pensar a transmodernidade em consonância com a desimperialidade é uma lacuna que deve ser trabalhada dentro do campo pós-colonial de inflexão decolonial, que tenho certeza, trarão frutíferos debates.

Em linhas gerais, fica clara que a ideia de “superação” e “negação” da modernidade é questionada, pois esta deve ser vista como um fenômeno duplo, apresentando não apenas dominação, mas também resistência. A modernidade, portanto, não deve ser “negada”, pois deve ser lida como um contexto amplo onde movimentos étnicos e culturais, que são

atravessados por ela, podem representar a resistência de grupos subalternizados. Portanto, uma visão redutora da modernidade, na qual apenas a dominação aparece como relevante falha ao enxergar o potencial transformador/libertador da modernidade. Já que a ideia de uma “negação” total da modernidade é questionada, devemos nos perguntar então como trabalhar a ótica da decolonialidade na modernidade.

Percebemos, através do que foi exposto por essas autoras, que existem características intrínsecas à modernidade que faz com que ela deva ser reestruturada e não superada. Dessa forma, essa reestruturação perpassa por movimentos de resistência que dentro da modernidade, a subvertem, a dizer, que percebem as características tipificamos da sua opressão atual, e que dessa forma resistem a essa lógica de opressão na sua inserção. As lutas que compreendem o seu lugar na modernidade e que fazem parte das suas instituições (Estado-nação, fronteiras, sistema capitalista, universidades) resistem às opressões ao tentar subverter a lógica da modernidade pela reestruturação (ou às vezes a destruição) dessas mesmas instituições. Por esse motivo esses projetos decoloniais de libertação também devem buscar a sua desimperialização, a sua representatividade identitária e cultural, o respeito a suas cosmovisões e ao seu modo de vida, a inserção de suas pautas políticas e outras formas de resistência dentro de *lóci* de enunciação (institucionais ou não).

Por ser um projeto em constante construção (DUSSEL, 2015), podemos perceber que lutas e resistências como as trabalhadas por Lélia Gonzalez, são categorias mais próximas da transmodernidade marcada pela interculturalização crítica, pautado por um universalismo negativo, do que pelo pensamento de fronteira tal qual ele foi trabalhado por Mignolo. Em especial, com relação a amefricanidade (que será trabalhada nos capítulo subsequentes), Alcântara (2018, p. 199) expõe

[A amefricanidade e o quilombo] costuram um caminho reflexivo e ativo, cujo caráter decolonizador consegue visibilizar as lutas pela libertação em suas mais distintas performances, sem subsumir a potência de ação política a elas inerentes. Julgo que essas concepções são expressões epistêmicas urgentes para os projetos intelectuais emancipatórios da região.

Em suma, as resistências devem ser vistas de maneiras plurais, através da ótica da (trans)modernidade apesar dos seus diferentes papéis para as lutas decoloniais de libertação. Algumas autoras trabalham com as resistências através de uma nova formação da modernidade, como é o caso da diáspora africana de Gilroy (1993), sendo uma forma de conjecturar e resgatar a ancestralidade de matriz africana em consonância com as identidades que são um fenômeno típico da modernidade. Outras trabalham uma resistência a modernidade que parta de uma cosmologia não-moderna, no entanto, como evidencia

Cusicanqui (2010), essas resistências não visam sair da modernidade, mas sim trabalhar formas de resistir que dialoguem o moderno com o não-moderno. Nesse sentido também é importante destacar como dialogar a pluriversidade e a modernidade. A pluriversidade não deve ser vista enquanto múltiplas vozes na modernidade (como assume Mignolo), mas sim enquanto um “mundo de muitos mundos” que busca então coexistir junto com a transmodernidade. Para que essa coexistência seja possível, a pluralidade buscaria então acabar com a narrativa da modernidade absoluta e universal que silencia suas vozes e mutila seus corpos, mas não com a modernidade *per se*. Os conhecimentos e as formas de ser e estar no mundo que são não-modernos não reivindicam existir **apesar** da modernidade, mas sim em uma coexistência **com** a (trans)modernidade (pluriversos) ou mesmo **na** modernidade (certas resistências que se articulam dentro dos aparatos da modernidade, como através da representação política-estatal).

Ao longo do presente Capítulo, sendo em certa medida um complemento do Capítulo 1, busquei trabalhar com os estudos acerca da decolonialidade, o papel da modernidade, suas principais críticas e seus temas tangenciais. Essa exposição é necessária para entendermos de forma aprofundada a complexidade dos seus debates e o alcance de suas ideias. Ao longo da dissertação esses conceitos serão importantes na leitura do pensamento de Lélia Gonzalez. Dessa forma será possível identificar as suas complementariedades e seus pontos de inflexão, possibilitando perceber como os estudos desta autora podem enriquecer ainda mais os debates trazidos pela abordagem teórica decolonial dentro das Relações Internacionais, e como a abordagem decolonial pode ajudar numa releitura dessas obras. Identificam porfim, a contribuição do pensamento de Lélia para o próprio campo das RI.

3 AS MUITAS LÉLIAS: UM RETRATO DO BRASIL, UM REFLEXO DO MUNDO

“(...) *De hoy en adelante no quiero
 Lacia mi cabello
 Y voy a réirme de aquellos,
 Que por evitar -según ellos-
 Que por evitarnos algún sinsabor
 Llamam a los negros gente de color
 (...) Ya no retrocedo
 Y avanzo segura
 Avanzo y espero
 ¡Ya tengo la llave!
 ¡Negra soy!*”
 - Victoria Santa Cruz,
Me Gritaron Negra (1960)

Nesse Capítulo, iremos focar em quem é Lélia Gonzalez, suas muitas contribuições enquanto ativista e pesquisadora e seus principais pensamentos e conceitos. Lélia Gonzalez foi definidora para entender tanto as formas como as relações raciais operam no Brasil, como para pensar em uma possível ressignificação de nossa história trazendo personagens outros enquanto sujeitos ativos dessa narrativa, interligando-os com diversas vivências que perpassam outras histórias, demonstrando que resistir é um ato de sobrevivência que esteve presente muito além das fronteiras territoriais e marítimas. Primeiramente, apresentaremos uma sucinta biografia de Lélia Gonzalez, por entender que sua vivência esteve intimamente ligada com a construção do seu pensamento, que por sua vez, foi ferramenta de libertação influenciada e influenciando sua militância. Em um segundo momento, abordaremos mais diretamente o seu pensamento e suas contribuições, e como estas nos ajudam a (re)pensar o mundo.

3.1 Afinal, quem é Lélia?

Lélia fala de Lélia:

Foi então que uns brancos muito legais convidaram a gente pra uma festa deles, dizendo que era pra gente também. Negócio de livro sobre a gente. A gente foi muito bem recebido e tratado com toda consideração. Chamaram até pra sentar na mesa onde eles estavam sentados, fazendo discurso bonito, dizendo que a gente era oprimido, discriminado, explorado. Eram todos gente fina, educada, viajada por esse mundo de Deus. Sabiam das coisas. E a gente foi se sentar lá na mesa. Só que tava cheia de gente que não deu pra gente sentar junto com eles. Mas a gente se arrumou muito bem, procurando umas cadeiras e sentando bem atrás deles. Eles tavam tão ocupados, ensinando um monte de coisa pro crioulo da platéia, que nem repararam que se apertasse um pouco até que dava pra abrir um espaçozinho e todo mundo sentar junto na mesa. Mas a gente foi eles que fizeram, e a gente não podia

bagunçar com essa de chega pra cá, chega pra lá. A gente tinha que ser educado. E era discurso e mais discurso, tudo com muito aplauso. Foi aí que a neguinha que tava sentada com a gente, deu uma de atrevida. Tinham chamado ela pra responder uma pergunta. Ela se levantou, foi lá na mesa pra falar no microfone e começou a reclamar por causa de certas coisas que tavam acontecendo na festa. Tava armada a quizumba. A negrada parecia que tava esperando por isso pra bagunçar tudo. E era um tal de falar alto, gritar, vaiar, que nem dava mais pra ouvir discurso nenhum. Tá na cara que os brancos ficaram brancos de raiva e com razão. Tinham chamado a gente pra festa de um livro que falava da gente e a gente se comportava daquele jeito, catimbando a discursadeira deles. Onde já se viu? Se eles sabiam da gente mais do que a gente mesmo? Teve uma hora que não deu pra agüentar aquela zoada toda da negrada ignorante e mal educada. Era demais. Foi aí que um branco enfezado partiu pra cima de um crioulo que tinha pegado no microfone pra falar contra os brancos. E a festa acabou em briga... Agora, aqui pra nós, quem teve a culpa? Aquela neguinha atrevida, ora. Se não tivesse dado com a língua nos dentes... Agora tá queimada entre os brancos. Malham ela até hoje. Também quem mandou não saber se comportar? Não é a toa que eles vivem dizendo que ‘preto quando não caga na entrada caga na saída’..

Com essa epígrafe de abertura do texto “Racismo e sexismo na cultura brasileira” (1983) escolho iniciar esse capítulo sobre o pensamento de Lélia Gonzalez. Falar de Lélia não é apenas fazer o “resgate” de uma figura histórica inquestionavelmente importante para os estudos raciais no Brasil, é também falar dos rostos “apagados” e das histórias “esquecidas” (que nunca foram verdadeiramente esquecidos nem muito menos silenciados). Antes de iniciar tal biografia, gostaria de enfatizar que esse movimento, como bem ilustrou Jurema Werneck (2010), também significa um esforço coletivo de legitimação intelectual. Enfatizar a contribuição dessas autoras é um pequeno esforço no sentido de lhes dar visibilidade, entendendo como suas vivências influenciam suas obras. Como uma forma de trazer a história e o pensamento dessa autora em destaque, escolho nas próximas páginas encarar o desafio que é estudar Lélia, uma mulher negra com *nome e sobrenome*.

Com base em alguns dos muitos esforços dedicados a trajetória de Lélia¹⁸ (RATTS e RIOS, 2010; BAIROS, 1999; BARRETO, 2005; VIANA, 2006; CARDOSO, 2014; WERNECK, 2000 e CARNEIRO, 2003), destaco alguns aspectos abaixo descritos como forma de compreender o seu pensamento. Gostaria de sublinhar, em particular, a bibliografia escrita por Flávia Rios e Alex Ratts, intitulada “Lélia Gonzalez: Retratos do Brasil Negro” (2010), por sua riqueza de detalhes acerca da vida da autora e uma das principais referências utilizadas na escrita dessa subcapítulo.

¹⁸ Destaco também que recentemente (26 de outubro de 2020) Flávia Rios e Márcia Lima publicaram um panorama amplo da obra desta pensadora intitulado “Lélia Gonzalez: Por um feminismo afro-latino-americano”. Disponível em <https://www.amazon.com.br/Por-feminismo-afro-latino-americano-L%C3%A9lia-Gonzalez/dp/8537818895>. Acesso em 03 de janeiro de 2021.

3.1.1 *Início*

Lélia de Almeida nasceu em Belo Horizonte – MG em 1º de fevereiro de 1935. Filha de Accacio Joaquim de Almeida, ferroviário negro, e Urcinda Serafim de Almeida, empregada doméstica indígena. Foi a penúltima de 18 irmãos e, segundo a própria Lélia (1979), por ser de uma família pobre e precisar ajudar no sustento da família, todos sempre trabalharam desde muito jovens, e a maioria dos seus irmãos não conseguiram terminar a escola primária. No entanto, por ter sido uma das últimas filhas, e conviver na infância com os sobrinhos, Lélia é tratada enquanto “neta” pelos seus pais e tem a oportunidade de fazer jardim de infância, ainda em BH. Lélia passa então por um processo denominado por ela mesma de “lavagem cerebral dado pelo discurso pedagógico brasileiro” (GONZALEZ, 1979, p. 3), pois na medida em que se enquadrava nos padrões de ensino, também passava por um processo de “rejeição” e “negação” da sua condição de mulher negra.

Um de seus irmãos, Jaime de Almeida, jogador de futebol conhecido do Clube Atlético Mineiro, recebe uma oportunidade para jogar no Clube do Flamengo. Dessa forma, Lélia, na época com 7 (sete) anos, Jaime e sua família mudam-se para o Rio de Janeiro em 1942. Chegou a trabalhar como babá de filhos de diretores do Flamengo. Ocupação, aliás, bastante comum, naquela época, para meninas negras – e um indicativo de que aquelas mulheres se tornariam empregadas domésticas. No entanto, eventualmente acaba rejeitando esse trabalho e é mandada de volta para os cuidados da família. Com o apoio da família e amigos, estudou no Colégio Estadual Orsina da Fonseca e por fim no Colégio Pedro II. Em ambos teve reconhecido seu destaque enquanto aluna. Na época, dentre as disciplinas que compunham a grade curricular, estava o francês. Possivelmente Lélia começa a estudar o idioma nessa época e segue se aperfeiçoando, posteriormente trabalhando enquanto tradutora. Já em 1958, conclui bacharelado e licenciatura em História e Geografia¹⁹, por volta dos 23 anos, na recém-criada Universidade Estadual da Guanabara (atual Universidade do Estado do Rio de Janeiro). Em 1962, conclui, na mesma instituição, o curso de bacharelado e licenciatura em Filosofia. Vale ressaltar que neste momento, Lélia já havia superado as estatísticas referentes ao nível de escolaridade da mulher negra naquela época (e nos dias de hoje). De acordo com o censo de 1950, dados mais próximos do período em que Lélia estava cursando a graduação, os brancos – representando 63,5% da população total – detinham 97%

¹⁹ Dentre as estudiosas da vida de Lélia, existe divergência quanto a sua formação em Geografia, inclusive levando em consideração as reformas educacionais feitas desde aquela época até os dias de hoje. Anteriormente, como afirmam alguns biógrafos de Lélia, era possível e às vezes comum, conseguir uma “dupla graduação” com a inserção de algumas matérias a mais na grade curricular. Baseio-me na bibliografia escrita por Rios e Ratts (2010) na escrita dessa passagem.

dos diplomas universitários, 94% dos secundários e 84% dos diplomas de escolas primárias (RATTS e RIOS, 2010).

Lélia também passa a exercer a profissão de magistério em escolas públicas, posteriormente tornando-se professora universitária. Foi por vezes a única professora negra a compor o quadro docente. Uma das consequências desse processo foi o contínuo afastamento de sua negritude. Assim como as estudantes, as mestras também deveriam se trajar de modo “discreto”, ser “recatadas” e não deveriam falar sobre a sua vida pessoal. Todo um investimento político era realizado sobre os corpos das estudantes e mestras. A escola era então de muitos modos “incorporada ou corporificada pelas meninas e mulheres – embora nem sempre na direção apontada pelos discursos oficiais, já que essas jovens também constituíam as resistências na subversão dos regulamentos, na transformação das práticas” (DEL PRIORE, 2004, p. 465). Esse processo foi denominado por Lélia como “embranquecimento”, ou “branqueamento”. Para Lélia (apud BAIROS, 1999) esse embranquecimento se configurava não só nas roupas recatadas e comportamentos comedidos, como também na própria negação de sua identidade enquanto mulher negra: alisar o cabelo, usar perucas, roupas em tons pastéis, enfim, como dito pela própria, ser uma “*lady*”. Contextualizando a época em que Lélia tenta “se embranquecer”, Ratts e Rios (2010) nos lembram de que corresponde justamente à implementação do Ato Institucional Número 5 (AI-5), que radicalizava ainda mais as medidas anteriores de restrição da liberdade.

Em 1964, um evento em especial marcaria a vivência de Lélia, tirando-a do seu processo de embranquecimento e levando-a a questionar cada vez mais o seu lugar na sociedade: o seu casamento com Luiz Carlos Gonzalez, colega de faculdade e companheiro. Nesse instante, ela parece se tornar uma síntese do “projeto oficial do Brasil das três raças: pai negro, mãe índia e marido branco” (RATTS e RIOS, 2010, p. 56). Até então o relacionamento parecia ser relativamente aceito pela família de Luis Carlos, porém a “oficialização” do mesmo através do casamento se torna um grande motivo de discussão, pois a família de seu marido passa a repudiá-la. Segundo a própria Lélia (1979, p. 203), “daí tudo o que estava reprimido, todo um processo de internalização de um discurso da “democracia racial” veio à tona, e foi um contato direto com uma realidade muito dura”. Segundo ela própria, foi Luis Carlos Gonzaga, interessado em questões políticas, que a despertou para a realidade polarizada das relações raciais no Brasil entre negros e brancos. Apesar de ser pouco comentado em suas biografias, a deterioração da relação entre Luis Carlos e sua família parece ser uma das razões que o leva a cometer suicídio apenas um ano após ter se casado com Lélia, em 1965. Devido ao fato de Luiz Carlos ter sido extremamente importante na sua vida,

e por ele ter sido a primeira pessoa a colocar em pauta questões da sua própria identidade, Lélia escolhe manter o sobrenome do marido como forma de honrá-lo. Dois anos mais tarde, em 1967, sua mãe, Urcinda, falece. É a partir desse momento que Lélia Gonzalez passa a frequentar reuniões sociopolíticas, dando espaço à feminista e ativista Lélia (RATTS e RIOS, 2010). Nesse momento ocorre a “morte simbólica” de “Lélia Almeida” e o surgimento de quem viemos a conhecer como “Lélia Gonzalez”.

Vale destacar que nesse processo Lélia também passa a ressignificar a sua relação com sua própria mãe.

Mas enfim: voltei às origens, busquei as minhas raízes e passei a perceber, por exemplo, o papel importantíssimo que a minha mãe teve na minha formação. Embora índia e analfabeta, ela tinha uma sacação assim incrível a respeito da realidade em que nós vivíamos e, sobretudo, em termos de realidade política. E me parece muito importante eu chamar atenção para essa figura, a figura de minha mãe, porque era uma figura do povo, uma mulher lutadora, uma mulher inteligente, com uma capacidade de percepção muito grande das coisas e que passou isso para mim... que a gente não pode estar distanciado desse povo que está aí, senão a gente cai numa espécie de abstracionismo muito grande, ficamos fazendo altas teorias, ficamos falando de abstrações... enquanto o povo está numa outra, está vendo a realidade de uma outra forma. (GONZALEZ, 1994).

Passa então a perceber a importância que essa relação teve na sua própria formação, influenciando sua postura enquanto ativista e acadêmica e a percepção que começa a desenvolver da formação da identidade brasileira.

3.1.2 *Tornar-se Lélia Gonzalez, tornar-se uma mulher negra*

Foi então que seu processo de autoconhecimento e seus estudos passam a adentrar a área da psicanálise. Segundo Ratts e Rios (2010), em 1977, junto com MD Magno, Betty Millan e outras estudiosas da psicanálise, participou da fundação do colégio freudiano no Rio de Janeiro, que viria a ser um dos principais centros de propagação do pensamento psicanalítico em sua vertente lacaniana no país. Anos antes, em 1970, havia se aproximado do candomblé, sendo uma referência constante na sua vida. Apesar de nunca ter sido iniciada na religião afro-brasileira, teve no candomblé o seu refúgio espiritual e pessoal até os últimos dias de sua vida, presente inclusive em muitos dos seus textos. Estava também ligada ao Ilê da Oxum Opará, liderado pelo babalorixá Jair de Ogum. “E mais: tinha fé em Oxum e Ogum, seus orixás de cabeça, que retomou como praticante” (RATTS e RIOS, 2010, p. 9).

O clima político de grupos ligados aos diversos movimentos negros estava eclodindo em vários lugares do Brasil. Em 1944, Abdias Nascimento fundou o Teatro Experimental do Negro (TEN), No Rio Grande do Sul, o Grupo Palmares, fundado em 1971, fez incursões no

campo das artes. Na Bahia, ocorreu a criação do bloco afro Ilê Aiyê, em 1974. Em São Paulo, na capital e no interior, havia uma efervescência do teatro negro amador desde o final dos anos 1960. Depois, desabrocharam a poesia e a literatura negras, com a criação dos Cadernos Negros, em 1978. No Rio de Janeiro, destaca-se a fundação do Grêmio Recreativo de Arte Negra Escola de Samba Quilombo, em 1975, do qual Lélia Gonzalez participaria posteriormente. Poética e estética negra se reconstruíram naqueles anos (RATTS e RIOS, 2010).

O processo de conscientização de Lélia então passa a ser percebido por uma mudança física: suas vestes, seus acessórios e seu cabelo. Aqui vale uma pontuação sobre a importância simbólica que essa mudança significa para Lélia. Em especial o cabelo é um forte indicador de pertencimento etnoracial. Se o corpo da mulher negra é público (GONZALEZ, 1984), a mudança física no seu cabelo e vestuário significam sua auto aceitação e fortalecimento de sua identidade enquanto um processo de valorização estética de um “corpo não-aceito” dentro dos padrões raciais e de gênero. Esse ato político chega a influenciar muitas de suas alunas, estando presente em depoimentos como o de Luiza Bairros (1999) e Sueli Carneiro (2003). Similar estratégia pessoal e política era adotada pelos membros da organização político-partidária dos Panteras Negra (*Black Panthers*) desde 1966, nos Estados Unidos. Em algumas entrevistas Lélia chega a delinear paralelos e diferenciações com o movimento negro dos EUA, especialmente quando faz referência ao trabalho de Angela Davis, chegando a conhecê-la pessoalmente em 1985.

Figura 3 – Fotografias de Lélia Gonzalez, aos 31, aos 37 e aos 45 anos. Ilustração do seu processo, descrito pela própria autora, de “tornar-se negra”.



Fonte: Acervo pessoal de Ana Maria Felipe, [196-], [197-], [198-].

A partir de 1978, como uma consequência de seu “enegrecimento”, sua participação política a leva a atuar na consolidação do **Movimento Negro Unificado** (MNU). Assumiu o cargo de diretora executiva na primeira eleição da Assembleia Nacional do MNU. Dali em diante trabalhou na articulação e, em especial, na formação política dos ativistas, por meio de palestras, cursos, reuniões e produções de textos, que eram divulgados em diferentes espaços e, sobretudo, na imprensa negra, em particular no Jornal MNU (RATTS e RIOS, 2010), no qual teve diversas entrevistas e artigos publicados. Dois pontos importantes são constantemente trazidos e explorados pelo MNU:

- 1) qualquer projeto político, elaborado na perspectiva dos setores oprimidos, sem levar em conta o papel do racismo no projeto das elites, está fadado ao mais retumbante fracasso ou, no máximo, a ser cúmplice da violência racial;
- 2) não é possível manter uma ação política consequente apenas respondendo aos problemas tal como eles são postos pelas elites (GONZALEZ, 1991, p. 4).

Em seu projeto político os intelectuais negros buscavam debater não só nas academias, mas também ocupar espaços públicos através de passeatas, comícios e protestos, onde as reivindicações do povo negro podiam ganhar maior alcance. Dessas ocupações, uma das mais significativas foi a Marcha Zumbi dos Palmares, que conseguiu mudar o Dia da Consciência negra do 13 de maio (“abolição” da escravatura, através da Lei Áurea assinada pela princesa Isabel) para o 20 de novembro (dia da morte de Zumbi dos Palmares). Segundo o MNU, a Lei Áurea, apesar de ter “libertado” os escravos (sendo que muitos deles já estavam oficialmente libertos naquela época), não os deu a menor assistência para lidarem com a transição para a industrialização que estava ocorrendo, o que os força a se “acumularem” em lugares não planejados nas periferias das cidades, formando o que hoje conhecemos enquanto favelas (GONZALEZ, 1991). Além do mais vale lembrar que o Brasil foi o último país do mundo a abolir a escravidão, demonstrando que o maior incentivo era de caráter econômico (HASENBALG, 1982).

Esses fatores mostram que o 13 de maio não era visto pela população negra como uma data que deveria ser comemorada. Já Zumbi representava a luta do povo negro diante da estrutura racista e escravocrata do Estado brasileiro. Zumbi era e é entendido por muitas lideranças negras como “o grande líder do primeiro Estado livre de todas as Américas”, como foi posto inclusive pela própria Lélia Gonzalez (1988a, p. 45). Portanto, essa mudança foi “um ato político de afirmação da história do povo negro, justamente por ele [Zumbi] ter demonstrado sua capacidade de organização e de proposta de uma sociedade alternativa.”. (GONZALEZ apud BAIROS, 1999, p. 14). Pode-se perceber que o primeiro passo no processo do “tornar-se Lélia Gonzalez” foi sua autopercepção enquanto **negra**.

No entanto, outra “camada”, por assim dizer, em seu processo de desconstrução e reconstrução também diz respeito a sua postura com relação ao seu espaço enquanto mulher. Lélia, apesar de sempre apoiar o MNU, teceu críticas relevantes com relação aos seus companheiros militantes, especialmente se tratando de posturas e atitudes machistas que não condiziam com o projeto político em que ela e os demais fundadores do Movimento se basearam. Nas entidades, os homens agiam de modo autoritário, controlavam a fala das mulheres, faziam ameaças verbais e dominavam as estruturas decisórias. Além disso, por mais que o movimento buscasse afirmar a estética negra, valorizando as relações intrarraciais, ainda permanecia o ideal estético do “branco belo”. Muitos intelectuais e lideranças de destaque casaram-se com mulheres brancas e algumas atitudes de ativistas colocavam a mulher negra na condição de “disponíveis”. Isso denota a opressão imposta às mulheres negras – tanto nos espaços da casa quanto na divisão do trabalho. Além de cuidar da família e dos afazeres domésticos, muitas vezes elas trabalhavam fora, desempenhando funções manuais mal remuneradas (GONZALEZ, 2018 [1981]).

Lélia e muitas outras feministas negras entendiam a complexidade dessas intersecções de opressão, onde as atitudes de muitos homens negros também são fruto de machismo e racismo internalizados, ao quererem se afastar da estética e das pautas de mulheres negras. A construção de gênero do homem negro está também pautada pela sua intersecção com raça (e classe), o que faz com que sua experiência enquanto “homem negro” se diferencie daquela do “homem branco”, e em muitos aspectos, e esteja subjugada à posição que a “mulher branca” ocupa na sociedade, não exercendo sua dominância ao se tratar de uma perspectiva econômica, por exemplo. “Assim, a reafirmação e o exercício de sua masculinidade, na perspectiva da sociedade ocidental branca, em última instância, ocorrerão pela opressão da mulher negra” (CARDOSO, 2014, p. 969). A reconfiguração do gênero masculino pela ótica da raça torna o negro desempregado (aquele que não consegue prover para si próprio e para a sua família) um “vagabundo”, “desqualificado” e “improdutivo”, e ao invés de ele ser percebido enquanto “atleta sexual”, torna-se o estuprador em potencial (BAIRROS, 1999).

Já no movimento feminista que existia no Brasil da época as intersecções de raça e classe diferenciavam a forma como as mulheres negras eram tratadas dentro do movimento. Lélia e demais integrantes do movimento feminista negro tinham uma crítica ainda mais forte nesse aspecto. Havia um estereótipo com relação a essas mulheres, eram ditas como agressivas e “criadoras de caso”, já que era impossível “dialogar” com elas. Lélia rebatia esses comentários enfatizando que enquanto o movimento como um todo não levasse a sério

as pautas das mulheres negras ela continuaria sendo uma “criadora de caso” (GONZALEZ, 1991).

É inegável que o movimento feminista esteve à frente de muitas conquistas que foram importantes para todas as mulheres, e seu papel foi propulsor da discussão da homossexualidade a partir do debate sobre sexualidade em geral. Todavia as pautas principais que esse movimento articulava demonstravam que o seu conceito de mulher universal englobava apenas a mulher branca acadêmica de classe média. Defendiam o direito de não serem repreendidas sexualmente (enquanto as mulheres negras eram hipersexualizadas), de poderem ter direito à educação (sendo que ainda assim, poucas mulheres negras puderam usufruir dessa conquista) e um ponto em específico que expressava muito bem como os recortes de raça e classe impediam o movimento de avançar como um todo: o direito ao trabalho. Mulheres negras sempre tiveram a obrigação, ao invés do direito, de trabalhar, e dentre os muitos cargos que ocupavam estava o da empregada doméstica, o que as coloca numa situação de sujeição, de dependência das famílias de classe média branca.

A empregada doméstica tem sofrido um processo de reforço da internalização da diferença, da “inferioridade”, e da insubordinação. No entanto, foram elas, as empregadas domésticas quem possibilitaram e ainda possibilitam a emancipação econômica e cultural da “patroa”, de acordo com o sistema de dupla jornada. Essas dinâmicas de inclusão e especialmente de exclusão expressam o que Lélia sintetizou em uma frase: “a libertação (social, política e econômica) da mulher branca se tem feito às custas da exploração da mulher negra” (GONZALEZ, 2018 [1979], p. 33). Lélia inclusive tece críticas ao movimento feminista por não se atentar para outros tipos de discriminação. Nesse sentido, sua proposta era a de que o movimento de mulheres discutisse as relações raciais para que a luta das feministas não se tornasse alienada nem reproduzisse a ideologia eurocêntrica da realidade.

Dessas articulações negras e feministas surgiu a necessidade de construir um grupo que fosse autônomo, fora das dependências do movimento negro e também do movimento feminista. Foi criado então, em 16 de junho de 1983 o **Nzinga Coletivo de Mulheres**, do qual Lélia Gonzalez foi a primeira coordenadora. O nome dado ao coletivo é uma referência à rainha africana Nzinga Mbande (Ana de Souza) e a sua luta para enfrentar o poder colonial em Angola. Os movimentos sociais negros daquela época perceberam que era preciso se aproximar cada vez mais das camadas menos favorecidas da sociedade. A experiência do Nzinga alcançou algo singular: formou-se um agrupamento de mulheres de diferentes posições sociais; e reuniram-se experiências diversas de formação associativa. Além do mais, buscou-se desenvolver na prática formas de pensar a articulação das categorias de raça, sexo e

classe (RATTS e RIOS, 2010). Percebemos então que o seu processo de “encontrar-se” a leva a entender que além de negra, ela também é **mulher**.

Um ponto importante que deve ser levado em consideração é que o feminismo que se desenvolveu entre as mulheres negras é “um feminismo negro que possui sua diferença específica em face do ocidental: o da solidariedade fundada numa experiência histórica comum” (GONZALEZ, 1983, p. 101). Por conta disso, o feminismo que se formou “no seio das lutas de mulheres negras traria um tipo de solidariedade com os homens negros, já que eles também compartilhavam com elas alguma forma de opressão” (CARDOSO, 2014, p. 56), fosse na história da escravidão, fosse na experiência cotidiana das práticas racistas. Como afirmou Lélia, “é preciso ser radical sem ser sectário” (GONZALEZ, 2018 [1986], p. 289). Ou seja, a crítica de Lélia não era feita como uma forma de separar as lutas desses grupos sociais ou mesmo hierarquizar-las, mas de entender qual articulação pensada em conjunto pode ajudar a libertar todos e construir um novo projeto de Estado (GONZALEZ, 2018 [1982], p. 223). Vale notar que nesse movimento Lélia chega a criticar até o próprio movimento feminista negro, pois na sua constituição não se trabalhavam tanto as perspectivas de classe. Por ter em suas lideranças mulheres negras intelectuais, muitas das pautas no início do movimento não abarcavam de forma satisfatória a situação da mulher negra periférica. Lélia percebia a importância da articulação de **raça, classe, e sexualidade (gênero)**²⁰, de forma a poder libertar as mulheres negras, quilombolas e indígenas periféricas, que construíram esse país e são representantes de nossa cultura, mostrando assim a importância dessas “mulheres sem importância”.

Lélia também entendia que a luta deve ser feita em diversos lugares e em diversas esferas. Por esse motivo tentou iniciar um diálogo com partidos políticos, mas sempre mantendo sua postura e olhar crítico nos lugares que ocupava. No processo de conquistar um espaço para os/as negros/as na realidade brasileira, a autora percebe “uma tentativa por parte das esquerdas em geral de reduzir a questão do negro a uma questão meramente econômico-social” (GONZALEZ apud PEREIRA e HOLLANDA, 1980, p. 204). De acordo com essas perspectivas, na medida em que liquidássemos o problema de classe, na medida em que entrássemos numa sociedade socialista, o problema da discriminação estaria resolvido. A

²⁰ As discussões de gênero, como as entendemos atualmente, não aparecem nos escritos de Lélia Gonzalez exatamente com esse termo. “Para falar das relações de assimetria provenientes da hierarquização a partir da percepção das diferenças sexuais, ela recorre à noção de sexo e sexismo, partindo de uma compreensão em que as diferenças biológicas estão presentes, uma compreensão que, porém, também se constrói imbricada com o social e cultural” (PIRES, 2019, p. 14). Como afirma Luiza Bairros, “sexismo e racismo seriam variações de um mesmo tema mais geral que tem nas diferenças biológicas (reais ou imaginadas) o ponto de partida para o estabelecimento de ideologias de dominação” (BAIRROS, 2006, p. 55).

autora defendia, no entanto, que esse problema é muito mais antigo do que o próprio sistema capitalista. Entre os membros da Comissão Executiva Nacional do MNU, ela foi uma das primeiras a candidatar-se a um cargo eletivo, concorrendo a deputada estadual pelo Partido dos Trabalhadores (PT) no Rio de Janeiro, em 1982, porém sem ter conseguido votos suficientes para se eleger (BAIRROS, 1999). Sua campanha reflete sua luta política, cujo *slogan* era “Maiorias silenciadas, mas não silenciosas”, estruturando pautas para mulheres, negros e negras e homossexuais (mulheres e homens). Em 1986 rompe com o PT devido a problemas de inserção do tema racial na plataforma política do partido. No mesmo ano integra o Partido Democrático Trabalhista (PDT), candidatando-se novamente a deputada estadual, não se elegendo e ficando como suplente (RATTS e RIOS, 2010). No entanto, essa tentativa de articulação partidária faz com que muitas lideranças do MNU se afastem de Lélia ou não apoiassem suas candidaturas políticas, por acreditarem que esta não seria uma forma produtiva de luta.

Em seu processo de formação Lélia sempre teve participações em palestras e conferências apresentadas tanto nacional como internacionalmente, configurando-se como uma intelectual diaspórica, através de trocas efetivas e culturais em diversos lugares do Brasil como Salvador, São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte e Florianópolis e também no chamado Atlântico Negro (o espaço triangular entre Américas, Caribe, Europa e África). Com intelectuais, amigas e ativistas da América do Norte, Caribe e África Atlântica, Lélia Gonzalez reconstruiu sua visão de África e da diáspora africana. Participou como jurada da I Noite da Beleza Negra juntamente com as apresentações do bloco Ilê Aiyê em Salvador (1981); ministrou cursos de Cultura Negra no Brasil na Escola de Artes Visuais, no Parque Lage, no Rio de Janeiro (1976-1978); aderiu ao Grêmio Recreativo de Arte Negra e Escola de Samba Quilombo, com enredo escrito por Antônio Candeia Filho (1978); fez viagens aos Estados Unidos (1979 e 1985), onde dialogou com Abdias do Nascimento sobre o pan-africanismo e com Angela Davis sobre comunismo antirracista; à Martinica (1990), onde se interessou ainda mais sobre as práticas culturais pautadas na africanidade através de um olhar antropológico; além de diversos outros lugares, sendo uma das mulheres negras pioneiras a ultrapassar as fronteiras nacionais na sua busca para aprender e ensinar.

Foi a partir daí que ela imprimiu maior densidade à sua negritude e ao seu feminismo com um horizonte transnacional, através de sua leitura mais antropológica de fenômenos culturais transatlânticos. Esse movimento também se encontra presente na consolidação do seu pensamento e dos seus textos entre 1977 e 1988, tendo cada vez mais um caráter transnacional. Nesse momento, vemos a formulação do seu conceito de

pretuguês/pretoguês²¹ e a consolidação do seu conceito político e cultural de **amefricanidade**, sendo um dos textos mais importantes sobre esse estudo publicado em 1988. Termina seu mestrado em Comunicação Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)²² e inicia seu doutorado em Antropologia Política pela Universidade de São Paulo (USP). Por fim, torna-se diretora do Departamento de Sociologia e Política da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Em entrevista feita com Raquel Barreto em 2018, Elizabeth Viana chega a comentar que esse cargo foi um dos que Lélia mais almejou. Publicou, além de diversos artigos e entrevistas, dois livros: “Lugar de Negro”, em 1982, em coautoria com Carlos A. Hasenbalg; e “Festas Populares no Brasil”, em 1987.

Como apontado por Ratts e Rios (2010), Cardoso (2014) e Barreto (2018), Lélia, enquanto intelectual e ativista, se preocupava muito em trabalhar teoria e prática em consonância, sempre preocupada com a *práxis* sob a qual se baseava sua luta. Enquanto teorizava sobre conceitos que a ajudavam a entender a formação racial e racista do Estado brasileiro, também tinha o cuidado de trabalhá-los em constante intervenção social na qual se pudessem operá-los numa experiência de transformação da sua realidade e das demais mulheres negras. Segundo Ratts e Rios (2010) boa parte da sua vida intelectual foi dedicada a construir um pensamento crítico que explicasse as causas socioculturais e econômicas que criavam um contexto de desigualdade de raça, sexo e classe. A importância de Lélia na produção de um discurso crítico sobre a posição subalterna da mulher negra na sociedade brasileira é consenso na militância feminista e negra em todo o país. Esse posicionamento pode ser lido à luz do que bell hooks (1995, p. 14) chama do “perfil do intelectual”: para ela, o trabalho intelectual é uma parte necessária na luta pela libertação, fundamental para os esforços de todas as pessoas oprimidas e ou exploradas, que passariam de objeto a sujeito, que descolonizariam e libertariam suas mentes.

Num longo depoimento que rememora a sua vida e militância em 1991, em Salvador, admite que se entregou demais ao trabalho e à atuação política, inserindo-se em um universo que envolvia sacrifício pessoal, narcisismo, cobrança exagerada de si mesma e dos outros (RATTS e RIOS, 2010). Mais um fardo da mulher negra, que tende a sacrificar sua vida pessoal em detrimento de outros objetivos (BAIROS, 1999). Apesar de tudo, sua entrevista

²¹ Nos seus textos se encontram ambas as escritas da palavra. Optarei a partir desse momento por utilizar a grafia “pretuguês”, continuando com a escolha de escrita intelectual de Lélia de ruptura com a linguagem formal.

²² Novamente, os dados relativos à formação acadêmica de Lélia são pouco trabalhados ou mesmo revisitados, muito provavelmente devido à falta de bibliografia existente. Algumas vezes ela é apresentada como socióloga e outras como antropóloga. Todavia, não existe nenhuma divulgação que Lélia tenha defendido sua dissertação. Provavelmente enquanto mestranda ingressou no doutorado, que infelizmente não chegou a terminar devido ao seu falecimento. Vale ressaltar que o contexto ditatorial no qual o Brasil se encontrava limitava as possibilidades de divulgação de temas relacionados às Humanidades (BARRETO, 2018).

tem um tom de orgulho dos passos que caminhou, sempre junto de todas as demais mulheres negras que vieram antes dela e que virão depois, calcando o caminho para a libertação de todo um povo. Em 10 de julho de 1994 Lélia trocou a sua situação de companheira de luta pela de ancestral (BARRETO, 2018). Como disse muito bem Luiza Bairros (1999, p. 969), “Num certo sentido, penso que Lélia sofreu pelo pioneirismo”.

Por tudo isso que esta breve incursão biográfica em Lélia nos mostra, escrevo “quem é Lélia” ao invés de “quem foi Lélia”, entendendo que essa mulher negra (ou negra mulher) deixou um grande legado não só para as suas irmãs, como também para todas as pessoas que acreditam que uma verdadeira libertação das opressões que nos marcam precisa ser pensada como uma libertação para *todas/os*; que um novo projeto de Estado é sim possível e que, no meio de tantos espinhos, as rosas negras sempre desabrocham.

3.2 Agora o lixo vai falar: o pensamento de Lélia Gonzalez

Nessa subseção, depois de termos compreendido um pouco mais da trajetória em vida de Lélia Gonzalez, passamos a focar em especial no seu pensamento, o conjunto de seus conceitos e o seu legado. Gostaria de destacar dessa vez o livro “Primavera Para as Rosas Negras, de Lélia Gonzalez” (2018). A organização é da União dos Coletivos Pan-Africanistas (UCPA) de São Paulo e reúne praticamente toda a produção textual da autora. Foi uma das minhas principais fontes bibliográficas de acesso direto aos seus escritos, e sem ele, muita coisa estaria praticamente fora de meu alcance. Organizações como a UCPA e o MNU mantêm até hoje a memória de Lélia viva e presente, e possibilita que demais pesquisadoras além de mim tenham acesso a esses verdadeiros tesouros da consolidação do pensamento brasileiro.

Ao longo dessa parte, dividirei o seu pensamento através dos seus principais conceitos, três deles são pensados enquanto categorias originais construídas por Lélia de acordo com Rios e Lima (2020): sua perspectiva sobre a mulher negra (que comporta na sua interpretação a opressão de raça, classe e sexualidade/gênero, além do entendimento do pretuguês enquanto ferramenta intelectual e política); feminismo afro-latino-americano; e amefricanidade. Além do mais trabalhamos com mais outras três categorias que não foram cunhadas por Lélia, mas que são essenciais para o entendimento do seu pensamento: privilégio racial/divisão racial do trabalho; mito da democracia racial; e racismo de omissão/racismo de denegação. Enfatizo que essa divisão serve principalmente a propósitos didáticos, pois entendo que esses conceitos devem ser pensados em conjunto a fim de entender a totalidade de suas ideias, sendo esse um esforço intelectual presente ao longo do Capítulo.

3.2.1 *Privilégio racial e divisão racial do trabalho*

Em traços gerais, pode-se afirmar que na década de 1970, Lélia estava mais interessada em analisar e compreender a formação do capitalismo brasileiro com recorte racial. Na segunda etapa da sua produção, já nos anos de 1980, a autora estabelece uma maior aproximação com o Afrocentrismo, além de um diálogo contínuo com a Psicanálise e o Feminismo (RATTS e RIOS, 2010). Contextualizando sua produção, vemos que o milagre econômico dos anos 1969-1973, quando a economia brasileira atingiu altos índices de crescimento, beneficiou alguns setores da sociedade, como a classe média, e representou, por exemplo, a entrada das mulheres brancas com mais força no mercado de trabalho. No entanto, de uma forma geral, não beneficiou a população negra – que se manteve nos trabalhos menos qualificados e mal remunerados (BARRETO, 2005).

Trazendo esse contexto econômico, político e social à tona, percebemos que Lélia, nesse “primeiro momento” da sua produção textual procurava pensar as relações entre capitalismo, racismo e patriarcado enquanto formação do Estado brasileiro e, por conseguinte, como essas opressões se viam refletidas nas vidas da população racializada do país. A fim de compreender as intersecções entre capitalismo e racismo, trabalha com o conceito de privilégio racial, que beneficia os/as brancos/as de todas as classes sociais. O capitalismo branco se beneficia da mão-de-obra negra, enquanto os brancos sem propriedade também se beneficiam do racismo com “recompensas materiais e simbólicas” (GONZALEZ, 2018 [1979]). Outro efeito visível do racismo nas relações de classe presente no mercado de trabalho é a divisão racial do trabalho, que exclui a população negra de parte do operariado, concentrando-se em condições de precariedade laboral (BARRETO, 2005).

Lélia, baseada em escritos de Angela Davis, enfatiza nesse momento de sua produção a crítica ao chamado “marxismo ortodoxo”. Tal crítica, em linhas gerais, entende que o problema da desigualdade não pode ser lido enquanto essencialmente de classe, como defende muitos marxistas ortodoxos, mas, ao contrário, é essencial que a leitura da luta de classes no Brasil traga a dimensão racial em suas análises. A categoria “raça” acaba por se diluir em uma estratégia econômica (economicista, melhor dizendo) uma vez que a discriminação não passa de um instrumento manipulado pelo capitalista que visa, mediante a exploração das minorias raciais, dividir o operariado. A solução seria a aliança entre trabalhadores de diferentes raças. Todavia, como mencionado, a autora negava as perspectivas economicistas. Não acreditava que a “simples mudança de um sistema para o outro que vai determinar o desaparecimento da discriminação racial.” (GONZALEZ apud BARRETO, 2005, p. 476).

Levando em consideração que os mais baixos níveis de participação na força de trabalho pertencem à população negra brasileira, podemos afirmar que existe no Brasil uma divisão racial do trabalho. Sendo o grupo branco o grande beneficiário da exploração da mão-de-obra operária, especialmente da população negra. A autora ainda enfatiza que não se refere apenas à elite econômica branca, mas também aos brancos sem propriedade dos meios de produção que recebem seus dividendos do racismo. O racismo, enquanto articulação ideológica e conjunto de práticas, denota sua eficácia estrutural na medida em que estabelece uma divisão racial do trabalho (GONZALEZ, 2018 [1981]).

Uma vez que o racismo, de forma similar ao sexismo, transforma-se numa parte da estrutura objetiva das relações ideológicas e políticas do capitalismo, “a reprodução da divisão racial e sexual do trabalho pode ser explicada sem apelar para elementos subjetivos como o preconceito” (GONZALEZ, 2018 [1981], p. 45).

Através da perspectiva patriarcal, também percebemos que o duplo caráter da condição biológica de mulheres racializadas - o racial e o sexual - faz com que elas sejam as mulheres mais oprimidas e exploradas do capitalismo patriarcal-racista. Justamente porque esse sistema transforma as diferenças em desigualdade, a discriminação que elas sofrem assume um caráter triplo, dada sua posição de classe: “ameríndias e amefricanas fazem parte, em sua grande maioria, do imenso proletariado afro latino-americano” (GONZALEZ, 1983, p. 14). Lélia trabalha a formação econômica do Brasil a partir das análises das relações entre raça, estrutura de classe e sistema de estratificação social. Sendo uma formação dependente e periférica do mercado mundial, que ainda preservava formas produtivas anteriores (formas pré-capitalistas de exploração de mão-de-obra). (VIANA, 2006).

Nesse sentido, sublinhava a autora, em função da acumulação capitalista, representada pelas grandes empresas monopolistas, uma significativa parcela da “superpopulação relativa” tornava-se supérflua (massa marginal). Na sua composição encontravam-se:

a) uma parte absorvida pelo capital industrial competitivo; b) outra parte buscando “refúgio” nas atividades terciárias de baixa remuneração; c) outra ainda composta de uma maioria de “desocupados”; e d) a totalidade da força de trabalho submetida ao capital comercial. (GONZALEZ apud VIANA, 2006, p. 78).

Assim, a autora considerava não ser difícil perceber que existia uma divisão racial e sexual de trabalho, e o dano que era causado sobre a população negra (VIANA, 2006). Reitera que essa divisão racial do trabalho tem sua origem no privilégio racial e esses dois fenômenos pautam a inserção de negros e negras no mercado de trabalho formal e informal.

3.2.2 *Racismo de omissão e racismo de denegação*

Quando se analisa a estratégia utilizada pelos países europeus em suas colônias, verifica-se que o racismo desempenhará um papel fundamental na internalização da “superioridade” do colonizador pelos colonizados. Segundo Lélia Gonzalez (1988), o racismo pode apresentar taticamente duas formas para manter a “exploração/opressão”: o racismo aberto e o racismo disfarçado. A primeira forma é encontrada, principalmente, nos países de origem anglo-saxônica, e estabelece que a pessoa negra é aquela que tenha tido ao menos um antepassado negro (“*one-drop rule*”²³ ou “regra de uma gota de sangue”). De acordo com essa articulação ideológica, a miscigenação é algo de impensável, na medida em que o grupo branco pretende manter sua “pureza” e reafirmar sua “superioridade” (embora o estupro e a exploração sexual da mulher negra sempre tenham ocorrido). Em consequência, a única solução assumida de maneira explícita como a mais coerente é a segregação dos grupos não-brancos (GONZALEZ, 1988).

Já no caso das sociedades de origem latina, continua Lélia (1988), temos o racismo disfarçado (que a autora separa entre racismo de denegação, e racismo de omissão). Aqui prevalecem as “teorias” da miscigenação, da assimilação e da “democracia racial”. A chamada América Latina (que na verdade é muito mais ameríndia e africana do que outra coisa) apresenta-se como o exemplo mais representativo do racismo por denegação. Essa forma de se manifestar, afirma ao pensar o Brasil, impede a “consciência objetiva desse racismo sem disfarces e o conhecimento direto de suas práticas cruéis” (GONZALEZ, 1988, p. 72), pois a crença historicamente construída sobre a miscigenação criou o mito da inexistência do racismo em nosso país.

No racismo de segregação explícita (racismo aberto), a consciência objetiva desse racismo sem disfarces e o conhecimento direto de suas práticas cruéis despertam o resgate da afirmação da humanidade e da competência de todo um grupo étnico considerado “inferior”. A dureza dos sistemas fez com que a comunidade negra se unisse e lutasse, em diferentes níveis, contra todas as formas de opressão racista. Já nas nossas sociedades de racismo por denegação, a força do cultural apresenta-se como a melhor forma de resistência do país para acobertar o racismo presente (GONZALEZ, 1988). Essa seria uma violência que além de física é também bastante simbólica, pois “retira” das/os negras/os a percepção da sua própria

²³ Vale ressaltar que outras articulações raciais, como por exemplo, a diferença entre imigrantes Latinxs negras e negros *versus* afro-descendentes estadunidenses faz com que essa configuração da “regra de uma gota de sangue” seja cada vez mais questionada e desbancada nos estudos raciais especialmente nos EUA. (GOMES, 2012).

identidade, enfraquecendo movimentos e lutas e dividindo esse grupo social. Segundo a autora, quem melhor sintetizou esse tipo de dominação racial foi o humorista brasileiro Millor Fernandes ao afirmar: “no Brasil não existe racismo porque os negros reconhecem o seu lugar” (MILLOR apud GONZALEZ, 1988, p. 15).

Portanto, a chamada “ideologia do branqueamento” é exposta quando, por exemplo, os aparelhos ideológicos (família, escola, igreja, meios de comunicação etc.) veiculam valores que, juntamente com o mito da democracia racial, apontam para uma suposta superioridade racial e cultural branca. Vale notar que é justamente por essa articulação entre o mito e a ideologia que se deve entender o caráter disfarçado do “racismo à brasileira” (GONZALEZ, 1988, p. 16). Daí se segue que pessoas negras (pretas ou mulatas) internalizam tais valores e passam a se negar enquanto pretas e mulatas, de maneira mais ou menos consciente (o mesmo acontece com as pessoas “brancas”, isto é, aquelas cujos traços revelam uma ascendência negra, mas que são vistas e tratadas como brancas). Em suma, elas “sentem vergonha” da sua condição racial e passam a desenvolver mecanismos de ocultamento de sua “inferioridade”. Esses mecanismos recobrem um amplo quadro de racionalização que vão desde um efetivo racismo às avessas (negros ou “brancos” que, por palavras e atos, “não gostam de preto”) até à atitude “democrática” que nega a questão racial, diluindo-a mecanicamente na luta de classes, sendo esses seus mecanismos de ocultamento (racismo por omissão) e negação (racismo por denegação) (GONZALEZ, 1988).

Lélia então critica “o esquecimento” do racismo, por parte das feministas brancas e dos demais movimentos progressistas da sociedade, considerando-o um reflexo de “uma visão de mundo eurocêntrica e neocolonialista da realidade” (GONZALEZ, 2018 [1985], p. 135). O que geralmente se constata são referências formais que denotam uma espécie de “esquecimento da questão racial” (GONZALEZ, 1988, p. 13). Com relação ao feminismo branco, do qual Lélia era crítica, a sua definição como feminismo consistia na

resistência das mulheres em aceitar papéis, situações sociais, econômicas, políticas, ideológicas e características psicológicas que tenham como fundamento a existência de uma hierarquia entre homens e mulheres, a partir da qual a mulher é discriminada (GONZALEZ apud ASTELARRA, 1984, p. 18).

De acordo com Lélia (1988, p. 18), “bastaria substituir os termos homens e mulheres por brancos e negros (ou índios), respectivamente, para ter uma excelente definição de racismo”. É justamente esse “esquecimento” de se abordar perspectivas raciais dentro dos movimentos que pensam a questão de gênero e a questão de classe, que Lélia traz como típicos exemplos do racismo de omissão.

Ao tratarmos do racismo de denegação, Lélia traz esse conceito partindo da categoria freudiana de denegação (*Verneinung*): “processo pelo qual o indivíduo, embora formulando um de seus desejos, pensamentos ou sentimentos, até aí recalcado²⁴, continua a defender-se dele, negando que lhe pertença.” (LAPLANCE e PONTALIS, 1970, p. 564). Ao denegar a própria ladinamefricanidade, o racismo brasileiro se volta justamente contra aqueles que são o testemunho vivo da mesma (os negros), ao mesmo tempo em que diz não o fazer através da narrativa do mito da democracia racial brasileira (GONZALEZ, 1988). O racismo estabelece uma hierarquia racial e cultural que opõe a “superioridade” branca ocidental à “inferioridade” negro-africana. A África é o continente “obscuro”, sem uma história própria (Hegel); por isso, a Razão é branca, enquanto a Emoção é negra. “Assim, dada a sua “natureza sub-humana”, a exploração sócio-econômica dos amefricanos por todo o continente, é considerada “natural””. (GONZALEZ, 1988, p. 76). Viana (2006) acrescenta que, além de branca, a Razão é masculina, heteronormativa e colonial; enquanto a Emoção é negra, feminina, disruptiva e ladina.

Em sociedades fruto de uma colônia de exploração (praticamente todos os países da América do Sul e alguns da América Central), o racismo se apresenta “disfarçado”, caracterizado pela violência física e simbólica, camuflado por uma ideologia mestiça de harmonia racial. Dentre essas formas de racismo estão o de “omissão”, ou esquecimento, que simplesmente evita-se tratar da questão para que não seja preciso lidar com as desigualdades raciais, ou o racismo “de denegação”, que em Lélia tem influência na psicanálise, justamente por se tratar de um “desejo reprimido” ou mesmo de uma “desassociação” com sua verdadeira identidade, que no caso é afrodescendente e indígena. Essas categorias são de extrema importância para o aprofundamento do pensamento de Lélia Gonzalez, principalmente no que tange aos seus estudos acerca das resistências encontradas nesses locais geopolíticos.

3.2.3 *Mito da Democracia Racial*

Para entendermos a leitura que Lélia faz do mito da democracia racial, antes é importante nos perguntarmos o que é um mito e o que caracteriza como tal. Estudando as bases filosóficas do mito fundador do Brasil, Chauí avaliou que mito não deve ser compreendido só no seu aspecto etimológico da palavra grega *mythos*, isto é, “uma narração

²⁴ O termo “recalque” ou “recalcamento” é bastante utilizado nas escritas de Lélia, devido a sua formação em psicanálise. Recalque ou repressão é um dos conceitos fundamentais da psicanálise, tendo sido desenvolvido por Sigmund Freud. A repressão é o processo psíquico através do qual o sujeito rejeita determinadas representações, ideias, pensamentos, lembranças ou desejos, submergindo-os na negação inconsciente, no esquecimento, bloqueando, assim, os conflitos geradores de angústia (SCHLACHTER e BAIVIDAS, 2010).

pública de feitos lendários” (CHAUÍ apud VIANA, 2006, p. 56). Destacou haver um “sentido antropológico” cuja narrativa era uma solução imaginária, que não encontrava caminhos na realidade. Assim, quando dizemos mito fundador é porque ele empunha um vínculo com o passado, que não cessa nunca. Não permite “o trabalho da diferença temporal e da compreensão do presente enquanto tal” (CHAUÍ apud VIANA, 2006, p. 57). O mito também existe na acepção psicanalítica, visto que opera um impulso cuja repetição também é imaginária. Ou seja, “cria um bloqueio à recepção de realidade e impede de lidar com ela” (p. 52). Deste modo, o mito fundador não para de encontrar novos meios, novas linguagens, novos valores e ideias. Sempre numa repetição (CHAUÍ apud VIANA, 2006). O mito então retoma a colonialidade do tempo, ao nunca cessar o vínculo com o passado, trazendo-o constantemente para o presente, sem ter em vista os processos de mudança que ocorrem.

Já com relação à democracia racial, temos muitas autoras que trabalham esse conceito em diferentes contextos e períodos. A democracia racial não tem um significado geral único. Como foi usada por intelectuais diferentes, entre os anos 1910 e 1970, pode se referir a uma sociedade democrática em que raças distintas compartilham os mesmos direitos civis, culturais e políticos; pode significar também ausência de linhas de cores em uma sociedade civil, independentemente de seu regime político; pode significar relações fraternas e íntimas entre raças que convivem numa sociedade racialmente miscigenada. Cada um desses significados foi desenvolvido historicamente no seio de uma rica tradição intelectual que se entrelaça à medida que o tempo evolui (GUIMARÃES, 2020).

De acordo com Guimarães (2020), a conotação de fraternidade, intimidade e miscibilidade entre as raças foi acrescentada ao significado da democracia racial quase ao mesmo tempo em que se desenvolveu a ideia da América Latina como um continente de sociedades mestiças. Essa ideia está presente no pensamento de Gilberto Freyre (1933), que passa a utilizar o conceito especificamente como forma de desenvolvimento de sociedades mestiças, em particular o Brasil. Também é importante destacar que essa ideia somente passa a ser amplamente questionada formalmente nos debates acadêmicos quando intelectuais como Octavio Ianni (1972) e Florestan Fernandes (1965) começaram a trabalhá-la enquanto “mito”, e líderes negros como Abdias Nascimento (1968) se referirem a ela como logro. Devemos levar em consideração o contexto no qual essa disputa se inicia, pois durante as décadas de 1960 e 1970 o regime ditatorial brasileiro passou a trabalhar com o ideal da democracia racial para ocultar as desigualdades raciais e o racismo institucional e estrutural que substituíram o racismo doutrinário do século XIX (GUIMARÃES, 2020). A democracia racial era a ideologia oficial do Estado.

Podem ser identificadas três linhas de pesquisa que dizem respeito às relações entre raça, classe e desigualdades sociais. A versão pioneira das relações raciais teve sua formulação acadêmica, feita no início da década de 1930, por Gilberto Freyre (1933). Ao destacar as contribuições positivas do africano e do ameríndio para a cultura brasileira, este autor subverteu as premissas racistas do pensamento social do fim do século XIX e início do século XX, pautado no chamado racismo científico ou biológico. Concomitantemente a ênfase dada por Freyre na flexibilidade cultural do colonizador português e no avançado grau de mistura racial da população do país o levou a formular a noção de democracia racial. A consequência implícita dessa ideia é a ausência de preconceito e discriminação raciais (HASENBALG, 1982).

Carlos A. Hasenbalg, no seu livro “Lugar de Negro”, escrito em 1982 em coautoria com Lélia Gonzalez, se debruça acerca de como o mito da democracia racial foi transformado e como suas críticas traziam em maior ou menor grau a culpabilização do negro na sociedade brasileira. Ao contra-argumentar com essas possíveis explicações para a contínua existência do racismo na sociedade brasileira, não apenas desculpabiliza os negros, como também desbanca a narrativa da democracia racial, transfigurando-a em mito. Para o autor a obra de Gilberto Freyre influenciou outra linha de indagação conduzida por aqueles que estudaram as relações raciais no Brasil, durante a década de 1940 e 1950. Apesar de evidência contundente de uma forte associação entre cor e posição social, esses estudiosos desenfatazaram a discriminação racial e seus efeitos na mobilidade social do negro. Algumas das primeiras conclusões dessa linha de estudo são:

(a) existe preconceito no Brasil, mas é mais preconceito de *classe* do que de *raça* (b) a forte consciência das diferenças de cor não está relacionada à discriminação; (c) estereótipos e preconceitos negativos contra o negro são manifestados mais verbalmente do que a nível de comportamento; e (d) outras características tais como riqueza, ocupação e educação são mais importantes do que a raça na determinação das formas de relacionamento interpessoal (HASENBALG, 1982, p. 194).

A primeira linha de pesquisa que incorpora uma análise de classe da questão racial foi desenvolvida nas décadas de 1950 e 1960 pela escola de São Paulo, à qual se vinculam os nomes de Florestan Fernandes (1965), Fernando Henrique Cardoso (1969) e Octávio Ianni (1972). De acordo com Hasenbalg (1982), para esses autores, o sistema de relações raciais é enfocado a partir da análise do processo de desagregação do sistema escravista de castas e da constituição de uma sociedade de classes. A situação social do negro depois da abolição é vista à luz da herança do antigo regime. Em linhas gerais,

Preconceito e discriminação raciais, o despreparo cultural do ex-escravo para assumir a condição de cidadania e de trabalhador livre e a sua negação do

trabalho como forma de afirmação da posição de homem livre resultaram na marginalização e desclassificação social do negro, que se estendeu por mais de uma geração. (FERNANDES, 1965, apud HASENBALG, 1982).

De acordo com Haselbalg (1982), a obra de Florestan Fernandes, “A integração do negro na sociedade de classes: No limiar de uma nova era” (1965), uma das mais importantes contribuições aos estudos contemporâneos sobre as relações entre brancos e negros no Brasil, é a que analisa mais detalhadamente o período pós-abolição. Para Fernandes (1965, apud HASENBALG, 1982) a adoção de um modelo normativo de revolução burguesa e de sistema social competitivo leva a uma superestimação do potencial democrático e igualitário da sociedade de classes em formação. Isto, junto com a visão do preconceito e discriminação raciais como sobrevivências anacrônicas do passado escravista – destinados, portanto, a desaparecer com o amadurecimento do capitalismo –, levam de forma implícita a um diagnóstico otimista sobre a integração do negro à sociedade de classes. O reconhecimento de que o racismo à brasileira pode ser mais do que um fenômeno transitório se encontra apenas em algumas passagens. Em oposição a essa argumentação foi sugerido que

(a) preconceito e discriminação raciais não se mantêm intactos após a abolição, adquirindo novas funções e significados dentro da nova estrutura social e (b) as práticas racistas do grupo racial dominante, longe de serem meras sobrevivências do passado, estão relacionadas aos benefícios materiais e simbólicos que os brancos obtêm da desqualificação competitiva do grupo negro. Deste ponto de vista não parece existir nenhuma lógica inerente ao desenvolvimento capitalista que leve a uma incompatibilidade entre racismo e industrialização. A raça, como atributo social e historicamente elaborado, continua a funcionar como um dos critérios mais importantes na distribuição de pessoas na hierarquia social (HASENBALG, 1982, p. 107).

Em outras palavras, a raça se relaciona fundamentalmente com um dos aspectos de reprodução das classes sociais, isto é, a distribuição de indivíduos nas posições da estrutura de classes e dimensões distributivas da estratificação social. Haselbalg (1982, p. 91), para além de aspectos econômicos, também demonstra como os aspectos simbólicos também são igualmente importantes como obstáculos para a ascensão do negro na sociedade,

Com relação ao racismo, além dos efeitos das práticas discriminatórias, uma organização social racista também limita a motivação o nível de aspirações do negro. Quando são considerados os mecanismos sociais que obstruem a mobilidade social ascendente do negro, às práticas discriminatórias dos brancos devem ser acrescentados os efeitos derivados da internalização pela maioria da população negra de uma autoimagem desfavorável. Esta visão negativa do negro começa a ser transmitida nos textos escolares e está presente numa estética racista veiculada permanentemente pelos meios de comunicação de massa, além de estar incorporada num conjunto de estereótipos e representações populares. Desta forma, as práticas discriminatórias, a tendência a evitar situações discriminatórias e a violência simbólica exercida contra o negro reforçam-se mutuamente, de maneira a regular as aspirações do negro de acordo com o que o grupo racial

dominante impõe e define como os “lugares apropriados” para as pessoas de cor. Em resumo, o negro enfrenta uma estrutura de oportunidades sociais diferente e mais desfavorável do que a do branco, mesmo quando ambos os grupos se encontram em uma situação econômica similar. Dada esta situação de fato, parece muito pouco provável que o ideal da igualdade racial seja atingido através de um mecanismo calcado no mercado, isto é, o processo de mobilidade social individual.

Na sociedade, a ideologia é uma representação do real, mas necessariamente falseado, porque necessariamente orientada e tendenciosa – e “é tendenciosa porque seu objetivo não é dar aos homens o conhecimento objetivo do sistema social em que vivem, mas ao contrário, para mantê-los em seu “lugar” no sistema de exploração de classe” (ALTHUSSER, 1967, p. 39-40). Vale ressaltar que a eficácia do discurso ideológico é dada pela sua internacionalização por parte dos atores, que o reproduzem em sua consciência e em seus comportamentos. Dessa forma, ao enfatizar uma (falsa) harmonização entre as raças, que garante igual oportunidade a todos, essa ideologia leva a uma culpabilização do indivíduo, sem que este consiga perceber a estrutura (racista) sob a qual essa ideologia se apresenta. De forma similar, discursos que trabalham apenas ou majoritariamente por uma perspectiva de classes falham em perceber os mecanismos simbólicos que são trazidos à luz dessa ideologia e, portanto, que garantem que essa estrutura não se altere mesmo com a ascensão econômica dos indivíduos.

O que se coloca em pauta por Hasenbalg (1982) é a contradição entre a ideologia da “democracia racial” e a prática autoritária, que culmina na violência racial. Como bem demonstra Clóvis Moura em seu livro “Brasil: Raízes do Protesto Negro” (1983), o discurso liberal e meritocrático é o suporte da política discriminatória, racista, violentamente preconceituosa que caracteriza a sociedade brasileira. Quando se afirma que somos uma democracia racial, joga-se para as/os negras/os enquanto indivíduos, a culpa da sua situação atual na sociedade de classes. “Porque se há iguais oportunidades para todos, o negro não se encontra no cume da pirâmide porque não quer: dissipa seu tempo no samba, na maconha e no álcool” (HASENBALG, 1982, p. 111). A igualdade perante a lei desse discurso justifica a desigualdade social real em que o negro brasileiro se encontra.

Após essa contextualização e com base nos debates que estavam ocorrendo nas décadas de 70 e 80 acerca de como o racismo opera na sociedade brasileira, que Lélia propõe sua leitura acerca da democracia racial e como ela é pautada pelo racismo e sexismo presente na neurose cultural brasileira²⁵, questionando, entre outras coisas, qual é o lugar da mulher

²⁵ De acordo com Sigmund Freud (1996, p. 207) “neuroses são fenômenos gerados por um conflito psíquico, envolvendo a frustração de um impulso instintivo. Além disso, podemos entender como neurose o resultado de

negra nessa narrativa e como ela seria a chave para o entendimento e transformação da sociedade brasileira. Vale ressaltar que apesar da academia passar a trabalhar a democracia racial enquanto mito somente nos anos 60, Lélia nos mostra que a contestação do “mito da democracia racial” antecede aos nomes de pesquisadores mencionados nesta seção, partindo da própria experiência do povo negro e periférico muito antes que estes debates passaram a ter respaldo nas Universidades. O pensamento de Lélia nos leva a refletir acerca de quem está autorizado enquanto produtor(a) de conhecimento.

3.2.4 *Mulher negra enquanto categoria de análise*

Ao centralizar suas análises em termos de uma concepção do capitalismo patriarcal, o movimento feminista brasileiro evidencia as bases materiais e simbólicas da opressão das mulheres. Ao enfatizar o carácter político do mundo privado, debates acerca de temas como sexualidade, violência, direitos reprodutivos, entre outros, se revelaram articulados a relações de dominação/submissão (RATTS e RIOS, 2010). Todavia, apesar das suas contribuições fundamentais para a discussão da discriminação pela orientação sexual, Lélia enfatiza que fenômeno similar não ocorreu com outros tipos de discriminação: dentre elas a de carácter racial (GONZALEZ, 1988b).

Ao impor um lugar inferior no interior da sua hierarquia, o sistema capitalista-patriarcal suprime a humanidade justamente porque nega às mulheres racializadas o direito de serem sujeitos não só do próprio discurso, senão da própria história. Por isso o feminismo latino-americano perde sua capacidade de trabalhar com a realidade ao abstrair o carácter multirracial e pluricultural das sociedades dessa região. “Tratar, por exemplo, da divisão sexual do trabalho sem articulá-la com seu correspondente em nível racial, é recair numa espécie de racionalismo universal abstrato, típico de um discurso masculinizado e branco” (GONZALEZ, 1988a, p. 27).

Na medida em que o racismo e o sexismo (opressão de gênero) situam-se entre os discursos de exclusão, o grupo por eles excluído é tratado como objeto e não como sujeito. Consequentemente “é infantilizado, não tem direito à voz própria, é falado por ele” (GONZALEZ, 1988a, p. 28). Para esses “excluídos”, no processo de retomar a sua fala para si, é importante ressaltar que emoção e subjetividade não implicam necessariamente em uma renúncia à razão. Trata-se, no caso, de uma “outra” razão, ou mesmo de uma outra episteme

nossas experiências. Sejam elas vivências, traumas ou recalques, conforme pontua a psicanálise. [...] E também é entendida como problemas relacionados à fixação da libido e à fixação problemática”. Dessa forma, ao tentar transpor o conceito de neurose, para a neurose cultural brasileira, Lélia (1983) procura entender como tal conceito está presente nas figuras formadoras da identidade brasileira, pautada no mito da democracia racial.

(PIRES, 2019). Para analisar as representações das mulheres negras costumeiramente veiculadas ao mito da democracia racial, Lélia Gonzalez (1983) parte de três noções, todas atribuições de um mesmo sujeito: a mulata, a doméstica e a mãe-preta, representações resultantes de construções racializadas de gênero. São exatamente essas três categorias que trabalharemos a seguir. Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra.

Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra. Já que, após a sua exaltação no carnaval, ocorre o cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade. É por aí, também, que se constata que os termos mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito (GONZALEZ, 1983, p. 76).

É importante salientar que esses três arquétipos são construções estereotipadas da mulher negra. Segundo Stuart Hall, em *El espectáculo del "Outro"* (2010), o estereótipo como prática dotada de significado é central para a representação da diferença racial. É uma ferramenta que permite estabelecer a divisão, ditando o que pode ser considerado “o normal e o aceitável” e “o anormal e o inaceitável”, este último devendo ser excluído, marginalizado e ocultado. Para que esses estereótipos se concretizem na sociedade, é necessária uma grande desigualdade social de poder, entendido “a partir de uma concepção mais ampla, incluindo não só a exploração econômica, mas também a coerção cultural e simbólica, pois ela classifica um grupo social inteiro a partir da diferença, construída e essencializada por dito estereótipo” (HALL, 2010, p. 46).

É dessa forma que Lélia trabalha o estereótipo do homem negro; “[...] é natural que seja perseguido pela polícia, pois não gosta de trabalho, sabe? Se não trabalha, é malandro e se é malandro é ladrão. Logo, tem que ser preso, naturalmente.” (GONZALEZ, 1983, p. 351); e da mulher negra: “Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta. Basta a gente ler jornal, ouvir rádio e ver televisão. Eles não querem nada. Portanto têm mais é que ser favelados” (p. 21). A partir do questionamento e da resignificação, Lélia traz seu pensamento acerca dos três arquétipos da mulher negra na sociedade brasileira.

As categorias de “mulata” e “doméstica” são derivações da “mucama”, denominação usual no período escravista, originada do quimbundo *mu'kama* “amásia escrava”. No contexto brasileiro esse conceito foi redefinido passando a constar no dicionário enquanto “escrava negra moça e de estimação que era escolhida para auxiliar nos serviços caseiros ou

acompanhar pessoas da família e que por vezes era ama-de-leite”. (GONZALEZ, 1983, p. 339).

Ao buscar a origem etimológica da palavra, a autora procura desvelar o que a história oficial oculta: a exploração sexual das mulheres negras. Cabe ressaltar que, no mesmo dicionário citado por Gonzalez, o Dicionário Aurélio, consta a seguinte definição para a expressão “de estimação”: “diz-se de um bem, animal, ou coisa” (GONZALEZ apud CARDOSO, 2014, p. 56).

Outro ponto importante é que, por ser a “cuidadora”, esse papel era representado pelas mulheres negras tanto no seu “trabalho” quanto nas suas relações. Pois após chegar do trabalho na casa-grande, também eram responsáveis pelo cuidado dos filhos e do companheiro, que chegava das plantações e dos engenhos. Como afirma Barreto (2005), apesar de Lélia trazer uma interpretação positiva de valorização dessas mucamas, não podemos esquecer-nos de outra dimensão mais cruel desse dever de cuidadora, a anulação da individualidade das mulheres negras pelo racismo e sexismo presentes nessa sociedade.

Dessa derivação surge a mulata, que acolhe dois significados: o tradicional, significando mestiçagem; e o da mercadoria, produto de exportação, atualizado pela exploração econômica no período pós-escravista. A mulata, por ser uma invenção do português, nos remete à instituição da “raça negra como objeto” pelo colonizador. Portanto, “a invenção da mulata objetifica os negros, de modo geral, e a mulher negra, de modo particular” (CARDOSO, 2014, p. 32). É importante insistir que, no quadro das profundas desigualdades raciais existentes no continente, a mulata traz uma carga de desigualdade sexual e hipersexualização. Trata-se de uma dupla discriminação das mulheres não brancas da região: as amefricanas e as ameríndias. O destino da mulher negra é a coisificação. Assim, o arquétipo da mulher negra brasileira, personificada na figura da “mulata”, recebeu uma herança cruel: ser não apenas o objeto de produção (assim como o homem negro também o era), mas, mais ainda, ser um objeto de prazer para os colonizadores. O fruto dessa covarde procriação é o que agora é aclamado como “produto nacional” que pode ser exportado: a mulher mulata brasileira. Contrariamente, apesar de ser um produto “exportado”, seu tratamento é “degradante, sujo e desrespeitoso” (GONZALEZ, 1983, p. 357).

Retomando o conceito de estereótipo de Hall (2010), podemos entender mais claramente a construção da mulata, construção essa que é extremamente objetificada, sendo reconhecida a partir de características anatômicas do seu corpo, sob as quais é reduzida toda a sua existência. Mulata é corpo: “formado por seios e bunda grandes e uma habilidade “natural” para mexer sensualmente e eroticamente os quadris em movimentos ritmados, anunciando o convite para o sexo” (CARDOSO, 2014, p. 77). Em função disso, a mulata ao

contrário das mulheres brancas, possui os “ingredientes” para corporificar a sexualidade livre de normas e controle sociais. Esse conjunto de traços exagerados do seu corpo reduz a mulata ao mesmo tempo em que a simplifica em sua hipersexualização e fetichismo. Para Hall (2010, p. 59) esse fetichismo “é a estratégia pela qual a fascinação ou o desejo se realizam, mas também são negados; ele licencia o “voyeurismo não regulado” impulsionado por uma busca não reconhecida do prazer ilícito e um desejo que não pode ser satisfeito”. Sobre o fetiche, Lélia Gonzalez (1983) traz que os “atributos” da mulata podem ser admirados somente em um espaço determinado e permitido para sua exibição: o Carnaval. Por ser esse o único momento em que a mulata é exaltada (sexualmente) e admirada, a sua valorização acaba no cotidiano, quando a ela é imposta novamente o papel da “empregada doméstica” (GONZALEZ, 1983). A partir daí o desejo externo volta a ser reprimido e ela passa a ser tratada com agressividade e asco, sendo novamente inferiorizada, posta no lugar ao qual pertence (CARDOSO, 2014).

Já em relação à doméstica, Lélia também enfatiza como sua relação atual está intrinsecamente ligada ao seu passado escravista no exercício de funções vinculadas à casa-grande, incluindo a exposição à violência sexual. A doméstica representaria a mucama permitida, “a da prestação de bens e serviços” e, em função disso, reside no “lado oposto da exaltação; porque está no cotidiano” (GONZALEZ, 1983, p. 345). É nesse sentido que a mulher negra é vista, independente da classe social, como uma possível empregada doméstica (CARDOSO, 2014). Inclusive a “doméstica” do cotidiano muitas vezes se transfigura na “mulata” do carnaval, mostrando assim as contradições do desejo contido, da atração sexual da mulata enquanto continuamente subjugando a doméstica, pondo ambas nesse papel de inferiorizada. Como podemos perceber, para Lélia (1983), tanto a mulata quanto a doméstica são alienações baseadas em arquétipos que inferiorizam a mulher negra e o seu lugar na sociedade. No entanto, ao trabalhar com a terceira categoria, a da mãe-preta, Lélia traz a possibilidade de ressignificação do lugar da mulher negra através de sua resistência passiva que se transfigura na força em que deixou o seu legado na cultura e sociedade brasileira.

Quando falamos da mãe-preta, essa figura foi constantemente revisitada e resignificada por Lélia, justamente porque, à primeira vista, a mãe-preta representaria exatamente o esperado da mulher negra pela sociedade branca e de classe média: resignação, passividade diante das situações de violência e opressão, sem resistência. A função desse estereótipo reside em negar o agenciamento das mulheres negras, ou seja, a sua existência histórica (CARDOSO, 2014). A mãe-preta, como utilizada por Lélia, é baseada na “figura boa da ama negra” de Gilberto Freyre (1933).

No entanto, Lélia Gonzalez (1983) não a caracteriza nem como exemplo de “obediência, dedicação e amor”, como querem os brancos, nem como “traidora da raça”, como julgam alguns negros. Ela vai além,

recupera a “mãe-preta” como sujeito político, mostrando como ela desenvolveu as suas formas de resistência cuja importância foi fundamental na formação dos valores e das crenças do povo brasileiro. Conscientemente ou não, a mãe-preta passou para o brasileiro branco as categorias das culturas negro-africanas de que era representante. Foi por aí que ela africanizou o português falado no Brasil (transformando-o em ‘pretuguês’) e, conseqüentemente, a cultura brasileira (GONZALEZ, 1983, apud CARDOSO, 2014, p. 17).

A mãe-preta, portanto, oferece uma resistência passiva diante da sua opressão, o que é muitas vezes erroneamente percebida como “aceitação” de tal opressão. Grupos hierarquizados, sexualizados e racializados mantiveram ao longo da história inúmeras práticas de resistência, em alguns casos com releituras dos elementos da opressão (BARRETO, 2005). O que a autora propõe é demonstrar a resistência dos sujeitos no processo social.

Como sua função é cuidar das crianças “brancas”, ela quem lhes dá a sua criação. Dessa forma ela não é mais somente a “mãe-preta”, e passa a ocupar o lugar da “mãe”. “Porque a branca, na verdade, é a outra. Se assim não é, a gente pergunta: quem é que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe prá dormir, que acorda de noite prá cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí afora? É a mãe, não é? Pois então” (GONZALEZ, 1983, p. 346). Lélia interpreta que no “mito” da formação do Brasil, a mucama representa a “mulher” (associada ao desejo sexual), e a mãe-preta é a “mãe” (aquela que cria), restando para a mulher branca/legítima esposa o papel de “outra” (a que não está presente, oculta nesse mito, por não exercer sua função materna). Por isso afirma com todas as letras, “a mãe-preta é a matripotência do Brasil” (GONZALEZ, 1983, p. 348).

Para entendermos melhor a resignificação desse arquétipo, trago o conceito de “imagens de controle”, termo cunhado por Patricia Hill Collins (1986) e posteriormente retrabalhado por Winnie Bueno (2020) – lugares simbólicos instituídos pelo racismo patriarcal capitalista – contra as mulheres negras. Segundo ambas as autoras as imagens de controle procuram fomentar uma definição das mulheres negras como “Outro” objetificado, desumanizado. Dizem que a função de desumanização serve para justificar o controle dos grupos. As imagens de controle são designadas para mascarar o racismo, o sexismo, a pobreza e outras injustiças sociais, fazendo-os parecer natural, normal e parte inevitável do cotidiano, sendo, assim, fundamentais para a manutenção das desigualdades sociais. Imagens de controle, nos alerta Hill Collins (1986) não devem ser lidas enquanto meramente estereótipo

ou representações, devido à forma como as mesmas são manipuladas dentro de um sistema pautado por marcadores de subjetividades, como raça, classe, gênero e sexualidade. Essas imagens tem um papel importante no seio de culturas formadas pela colonialidade e pelo colonialismo interno, por serem ferramentas de controle do comportamento e dos corpos de mulheres negras (e homens negros), servindo enquanto barreira no processo de autonomia, cidadania e subjetivação dessas mulheres. Essas dinâmicas, apesar de não serem fixas, são formas sobre as quais a sociedade visualiza e trata tais sujeitos e como esperam que estes se portem. Essas imagens de controle são articuladas a partir de alguns exemplos específicos que servem para desqualificar discursos e falas via o uso do estereótipo, e servem a quem busca controlar esse corpo. É o estereótipo da mulata ferosa, empregada doméstica e mãe-preta, essa última que, segundo Lélia Gonzalez, foi rejeitada em sexualidade e beleza, vista como indigna até para acompanhar as sinhás nas ruas. É preta, re-tinta, gorda. É a outra da sinhá e da mulata, ela nasceu para o outro; seu dom é maternar crianças brancas. Matripotente, deu “golpe linguístico” no colonizador ensinando “pretuguês”.

O pretuguês se torna a representação dos valores que a mãe-preta passa para a “criança branca”. Essa criança, esse *infans*²⁶, (LACAN, 1983), é a dita cultura brasileira, cuja língua é o pretuguês. A função materna diz respeito à “internalização de valores, ao ensino da língua materna e a uma série de outras coisas mais que vão fazer parte do imaginário da gente. A rasteira já está dada” (GONZALEZ, 1984, p. 171). Dessa maneira, ocorre a ressignificação da mãe-preta, de mero “objeto”, utiliza o seu lugar enquanto oprimida como forma de resistência, transformando a cultura brasileira e garantindo a sobrevivência dos seus. Simbolicamente se torna a figura mais importante para o nascimento da cultura brasileira e para a construção de Brasil.

3.2.5 Pretuguês

Apesar de pretuguês está intimamente associado à figura da mãe-preta, ele também tem um caráter político contra o elitismo intelectual, por isso trataremos desse conceito e suas

²⁶ Para Lacan (1983, p. 561), “na alienação do sujeito ao “Outro”, o *infans* (o “sem palavras”) se identifica e se experimenta. Começa então a circulação do desejo: fazer-se reconhecer, ser desejado e desejar o desejo do “Outro”. Imagem, palavra, alimento e cuidados são expressões dos rumos da pulsão, em suas diferentes modalidades: oral, anal, visual e vocal. Esse processo vai inscrevendo as representações no inconsciente, o que dará espaço ao processo de estruturação psíquica do sujeito sustentado pelo desejo do “Outro””. Lélia se adentrou nos estudos da psicanálise desde a fundação do colégio freudiano no Rio de Janeiro, em 1977, e traz muitos conceitos desse autor nas suas leituras da neurose cultural brasileira e da formação cultural brasileira pautada no racismo e sexismo. Vemos que, a partir desse período, se volta menos para as questões de ordem econômica da opressão do povo negro e passa a trabalhar de maneira mais aprofundada aspectos culturais, políticos, sociológicos e psicanalíticos dessa opressão.

variadas implicações. Como disse Lélia (1994, p. 3), “Nosso português não é português é pretuguês (com todo um acento de Kinbundo, de Ambundo, enfim, das línguas africanas)”, já que é ela, a mãe-preta, que passa para o brasileiro, de um modo geral, esse tipo de pronúncia, um modo de ser, de sentir e de pensar. Em uma passagem bastante conhecida, Lélia exemplifica esse pretuguês falado por toda a população brasileira,

É engraçado como eles [sociedade branca elitista] gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse “r” no lugar do “l” nada mais é do que a marca lingüística de um idioma africano, no qual o “l” inexistente. Afinal quem é o ignorante? Ao mesmo tempo acham o maior barato a fala dita brasileira que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa você em *cê*, o está em *tá* e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês. [...] E culminando pinta este orgulho besta de dizer que a gente é uma democracia racial. Só que quando a negrada diz que não é, caem de pau em cima da gente, xingando a gente de racista. Contraditório, né? Na verdade, para além de outras razões, reagem dessa forma porque a gente põe o dedo na ferida deles, a gente diz que o rei [Brasil] tá pelado. E o corpo do rei é preto e o rei é escravo (GONZALEZ, 1984, p. 238).

Essa reação, segundo a autora, ocorre devido a duas “narrativas” acerca da formação do Brasil que se chocam: uma que diz que vivemos em uma sociedade de “harmonia racial” e outra que diz sermos frutos de uma descendência europeia, “o branco, e o Brasil construído como branco, sabe que, no fundo, ele é negro” (GONZALEZ, 1984, p. 236). A nossa cultura nacional, nossos costumes, nossos modos de vida, nossa fala, são na verdade produto de uma cultura africanizada e diaspórica. Lélia inclusive trabalha com estudos linguísticos que ilustram seu argumento; para ela o pretuguês (marca de africanização do português falado no Brasil) também está presente no espanhol oral da região caribenha. “O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, além da ausência de certas consoantes (como o l ou o r, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo” (GONZALEZ, 1984, p. 237). Ao acrescentarmos nessa análise outras características culturais, tal qual dança, música, crenças etc., fica ainda mais evidente esse processo de africanização sob o qual grande parte, se não toda, a região da América no Sul e Central passaram. No entanto, para ocultar esse “marcador” cultural, esses fenômenos são vistos enquanto “cultura popular”, folclore nacional, etc., o que opera de maneira a minimizar a importância da contribuição negra, através de classificações eurocêntricas num processo de branqueamento (CARDOSO, 2014). Pretuguês é uma virada linguística e, portanto, uma tomada de poder por parte das mulheres negras.

As africanas, com sua força moral, tudo fizeram para sustentar seus companheiros e tratar da sobrevivência dos filhos, educando-os nas mais

precárias condições de existência. Com isso, mantiveram viva a chama dos valores culturais afro-brasileiros, que transmitiam aos seus descendentes. E nisso também influenciaram mulheres e homens brancos, a quem aleitaram e educaram. Graças a elas, apesar de todo o racismo vigente, os brasileiros falam pretuguês, o português africanizado, e só conseguem afirmar como nacional justamente aquilo que o negro produziu em termo de cultura: o samba, a feijoada, a descontração, a ginga (GONZALEZ, [1981] 2018, p. 139).

Essa foi uma das grandes “rasteiras” que as mulheres negras deram no projeto colonial. Por mais que este tenha tentado eliminar a população racializada durante o colonialismo (e na colonialidade), elas, mulheres negras, não só sobreviveram, como também deixaram uma marca impossível de se apagar, por estar inserido na nossa cultura, nossa língua e nosso modo de ser. O racismo em nosso país é o sintoma da neurose cultural brasileira, neurose essa que se traduz na negação do caráter plurirracial e pluricultural de nossa formação social, e na imposição de uma educação eurocêntrica e ocidentalizante que violenta e desrespeita a diferença. (GONZALEZ, 2018 [1981], p. 214). Acontece que pensar uma sociedade de forma democrática implica, fundamentalmente, pensá-la a partir de sua diversidade. Na negação do pleno exercício dessa diversidade, mascarada pela “cordialidade” brasileira, assim como a tão exaltada “democracia racial”, não passam de mitos elaborados pela ideologia dominante para melhor ocultar a sua violência (BARRETO, 2005).

3.2.6 *Feminismo afro-latino-americano*

É importante perceber que até o momento o pensamento de Lélia, apesar de claramente já trazer questões diaspóricas, se voltava em sua maioria para a um entendimento de Brasil, pois quando a autora traz a resistência da população negra, e da mulher negra em particular, ela traz uma perspectiva política e social da mulher negra brasileira. Não obstante, devido em parte pelas experiências transnacionais que Lélia estava vivenciando neste período de sua vida, percebemos que seus escritos passam a ter um caráter cada vez mais transnacional, onde seus textos começam a refletir um entendimento complexo e entrelaçado das opressões e das resistências dos lugares geopolíticos da América Latina e do Atlântico Negro. Dessa forma cristaliza a categoria de feminismo afro-latino-americano, que culminaria na criação da categoria político-cultural de amefricanidade, como percepções de interpretação do mundo e ferramentas políticas para a transformação do mesmo.

Como já foi mencionado, o sistema capitalista-patriarcal-racista, na interpretação de Lélia, inferioriza mulheres ameríndias e amefricanas, subalternizando-as. No processo de ruptura com essas opressões, os movimentos étnicos, como os movimentos sociais, tiveram

um papel importante. Os diversos movimentos indígenas, que se fortalecem cada vez mais na América do Sul (Brasil, Bolívia, Colômbia, Peru e Equador) e Centrais (Panamá, Guatemala e Nicarágua), tratam de novas discussões acerca das estruturas sociais “tradicionais”, e também buscam a reconstrução da sua identidade ameríndia e o resgate da sua própria história (GONZALEZ, 1988). De forma similar, esses mesmos questionamentos propulsionam os movimentos negros, em especial o movimento feminista negro no Brasil.

Devido à ideologia do branqueamento, o racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e indígenas na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas. Essa ideologia acaba por reproduzir e perpetuar a crença de que as classificações e os valores da cultura ocidental branca são os únicos verdadeiros e universais. Esse mito da superioridade branca traz como uma de suas consequências a fragmentação da identidade étnica por ele produzidos. Consequentemente o desejo de embranquecer, ou de pertencer ao grupo social “branco”, é internalizado juntamente com a negação da própria raça e da própria cultura.

Como forma de subverter essa ideologia, Lélia recorre à categoria “amefricana”, as “herdeiras de outra cultura ancestral cuja dinâmica histórica revela a diferença pelo viés das desigualdades raciais” (GONZALEZ, 1988b, p. 79), como ferramenta de “reflexão epistemológica sob as quais emergem diversas tradições de resistência às relações patriarcais a partir das experiências das mulheres negras e indígenas da América Latina, Caribe e Brasil” (CARDOSO, 2014, p. 34). Todavia, tais processos de insurgência e resistências ainda são marginalizados, logo é necessária a descolonização do feminismo para que estes sejam tirados do esquecimento histórico. Por isso a importância emergente que Lélia e demais pesquisadoras negras sublinham de um esforço coletivo e plural de se pensar um feminismo afro-latino-americano. Seu pensamento aponta para a valorização de saberes subalternos, visando contribuir para o projeto de decolonizar e pluralizar a (trans)modernidade. Assim, o compromisso das mulheres negras com a transformação social era visto por Lélia como prioritário, pois como “amefricanas, sabemos bem o quanto trazemos em nós a marca da exploração econômica e da subordinação racial e sexual. Por isso mesmo trazemos conosco a marca da libertação de todos e de todas” (GONZALEZ, 1988c, p. 7). Vale ressaltar que as resistências das mulheres ameríndias e amefricanas foram muitas e por vezes se materializavam fora dos espaços institucionais, por esse motivo, ao se pensar na criação da categoria do feminismo-afro-latino-americano, é sempre importante enfatizar suas contribuições neste processo. Ligada a essa categoria transnacional e diaspórica, encontra-se o seu estudo sobre amefricanidade.

3.2.7 *A categoria político-cultural de Amefricanidade*

O entendimento de amefricanidade enquanto resistência perpassa a noção de cultura como um reflexo das relações sociais existentes em um dado lugar epistêmico. Por isso, antes de adentrar nessa categoria, é importante que se entenda como Lélia trabalha o próprio entendimento da cultura, em especial da cultura (afro)brasileira.

Cultura pode ser entendida como o conjunto de manifestações simbólicas através das quais os sujeitos sociais expressam suas relações com a natureza e entre si. No caso da formação sociocultural brasileira não podemos deixar de considerar o tripé que lhe deu origem e que, portanto, é o seu suporte. Este “tripé”, como diz Lélia, se refere às contribuições ameríndias, africanas e europeias. Como indígenas e negros foram escravizados (cultura dominada) e explorados pelos europeus (cultura dominante), suas manifestações culturais têm sido “tiradas de cena”, recalcadas pela classe dominante de origem europeia (mas bastante mestiça, do ponto de vista racial), que as classifica como “folclore”, enquanto eles possuem “cultura” (GONZALEZ, 2018 [1979]).

Para além das análises sociológicas que têm servido de suporte teórico para as denúncias do Movimento Negro, há de se levar em conta a questão cultural com todas as suas implicações. Afinal,

[...] não bastam as questões quantitativas para que a questão racial fique resolvida no Brasil; não basta, por exemplo, que nas revistas e na tevê tenhamos um número maior de modelos negros, proporcional à percentagem da população negra do país (o mesmo ocorrendo para todas as categorias profissionais). Nesse sentido, os Estados Unidos são muito mais uma “democracia racial” do que o Brasil. Com isso, não estamos descartando problemas como o do desemprego, o da discriminação racial no trabalho, o da menor renda do trabalhador negro etc. De maneira nenhuma. Estamos querendo dizer apenas que, se não se leva em conta a questão da violência cultural, a ideologia do branqueamento será amplamente vitoriosa; e, o que é pior, sob a sua forma mais sutil, a da sua plena ocidentalização (GONZALEZ, 2018 [1979], p. 73).

Ao se tratar da cultura brasileira, Lélia faz uma análise detalhada de sua origem africana e ameríndia em seu livro “Festas Populares no Brasil” (1987). Em suma, segundo a autora a formação cultural brasileira parte de um modelo eurocatólico, daí que nossas festas populares se realizam nesse espaço simbólico. Por esse motivo, celebrações como Natal, Carnaval, São João e Aleluia se inscrevem no calendário fixado pela Igreja Católica. Não obstante, ao analisar suas origens e seus rituais verificamos uma ruptura dos limites impostos pelo modelo dominante (como pular “sete ondinhas” e se vestir de branco no ano novo). Por

isso, a inspiração desses ritos em outros modelos culturais, africanos e indígenas, torna-se crucial para a compreensão das festas populares brasileiras.

Através do processo de ressignificação onde a origem europeia e cristã da cultura brasileira é colocada enquanto o “outro” que percebemos a marca deixada por esses povos racializados, que esteve e está presente na nossa cultura e no nosso modo de vida. Essa “inversão dos papéis” tira a Europa do seu lugar de “norma” e de “pertencimento”,

A cultura brasileira, em suas manifestações mais ou menos conscientes, oculta revelando as marcas da africanidade que a constituem. Se a batalha discursiva em termos de cultura brasileira foi ganha pelo negro, que terá ocorrido com aquele que segundo os cálculos deles ocuparia o lugar do senhor? Estamos falando do branco, do europeu, do dominador. Desbancado do lugar do pai, ele só pode ser, [como diz MD Magno], o tio, ou o corno; do mesmo modo que a europeia [e a Europa], acabou sendo a outra (GONZALEZ, 1984, p. 27).

Partindo do pensamento do psicanalista MD Magno, em seu livro “América Ladina: introdução a uma abertura” (1981), Lélia formulou a ideia de uma América africana ou Amefricana (GONZALEZ, 1984; 1988b), baseada na concepção de que uma das singularidades do continente residia, em grande parte, na participação africana na sua formação cultural e social – e não na reiterada evocação de uma latinidade²⁷.

As semelhanças entre as manifestações culturais praticadas em diferentes regiões das Américas (como as semelhanças do *ladjya*²⁸ no Caribe e da capoeira no Brasil; as práticas de *kenbwa* na Martinica, que segundo Lélia, lembravam as da chamada “macumba” brasileira) constituem para a autora o que posteriormente veio a chamar de amefricanidade. O legado e a forma de resistência cultural, a passagem do conhecimento ancestral de uma geração para a outra e a subversão negra dos códigos da cultura dominante (religião, língua, vestuário, etc.) contribuem, segundo Gonzalez (1988b), para a categoria político-cultural de amefricanidade. Lélia não apenas observou: ao inventar o termo amefricana, ajudou na construção dessa diáspora africana e se tornou parte dela (RATTS e RIOS, 2010).

Segundo Lélia, a amefricanidade,

Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, sobretudo, por razões de ordem do inconsciente não vem a ser o que geralmente se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas. Ao contrário, ele é uma América Africana, cuja latinidade, por

²⁷ Lembro que “o termo América Latina teria sido cunhado por Napoleão no início do século XIX como forma de resgatar as origens latinas comuns à França, Portugal e Espanha, assim justificando suas pretensões imperiais na Europa e o consequente direito da França sobre os territórios ocupados por Portugal e Espanha nas Américas” (BAIRROS, 2006, p. 6).

²⁸ Músicas de trabalho cantadas no dialeto local e marcadas ao som do atabaque.

inexistente, teve trocado o “t” pelo “d” para, aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: Améfrica Ladina (GONZALEZ, 1988b, p. 33).

Nesse contexto, todos os brasileiros são ladinoamefricanos. Essas e muitas outras marcas que evidenciam a presença negra na construção cultural do continente americano levaram-na a pensar a necessidade de elaboração de uma categoria que não se restringisse apenas ao caso brasileiro e que, efetuando uma abordagem mais ampla, levasse em consideração a interdisciplinaridade. Desse modo, passa a refletir sobre a categoria da amefricanidade. Por isso assume que devemos nos identificar a partir da categoria de amefricanidade e nos autodesignarmos amefricanos. Essa auto-identificação serve para superar a noção de que a nossa própria identidade seria marcada por características majoritariamente eurocêntricas.

Entre os pilares da amefricanidade, exalta figuras fundadoras que, enquanto parte de nossa ancestralidade mítica, trazem propostas alternativas de organização social: os quilombos no caso do Brasil e, em outras partes das Américas, organizações similares designadas como *cumbes*, *cimarrones*, *palenques* e *maroon societies*. Tais experiências são patrimônio dos negros em toda a diáspora africana. Também se faz presente não só grupos sociais, mas figuras históricas importantes para a libertação do povo negro em todo o Atlântico, tal qual Nanny, na Jamaica, Dandara e Palmares no Brasil, e até mesmo a figura controversa de Luísa Mahin²⁹. Por isto, os escritos e a fala de Lélia constantemente referem-se a Zumbi dos Palmares não como mera alusão a um passado longínquo, mas como atualização histórica e simbólica das demandas do povo negro hoje (GONZALEZ apud BAIROS, 1999).

²⁹ Luísa Mahin aparenta ter sido uma ex-escravizada de origem africana, radicada no Brasil, que teria tomado parte na articulação dos levantes de escravizados na Província da Bahia nas primeiras décadas do século XIX, em especial na chamada Revolução dos Malês (24 e 25 de janeiro de 1835). É conhecida como a mãe de Luís Gama (1830-1882), uma figura de importância ímpar na luta pela abolição da escravidão e pelo fim da monarquia no Brasil. Não existe, no entanto, qualquer indício de sua participação nas revoltas ou qualquer documentação que comprove sua existência, o que leva alguns historiadores a considerá-la uma espécie de *alter ego* do escritor Luís Gama, sendo então uma figura controversa na historiografia brasileira.

Figura 4 - *Cimarronas* retratadas por Giovanni Marrozzini em seu ensaio intitulado *Nouvelle Semence* (2010).



Fonte: MARROZZINI, Giovanni. *Nouvelle Semence*, 2010.

O racismo que subordina indígenas e negras decorre de uma visão falaciosa de latinidade que legitima a inferiorização dos grupos sociais cuja cultura e história não têm a Europa como referência. O conceito de latinidade é, portanto, uma forma de eurocentrismo que ao descartar, ou pelo menos subestimar, as dimensões indígenas e negras na construção das Américas, compromete a radicalidade do feminismo alatinamericano (BARRETO, 2005). A amefricanidade é a chave que revela essas perspectivas outras, constituídas pela cultura negra e expressas “na cotidianidade de nossos falares, gestos, movimentos e modos de ser que atuam de tal maneira que deles nem temos consciência. É isso que caracteriza a cultura viva de um povo.” (GONZALEZ apud BAIROS, 1999, p. 17). Portanto, Lélia apresenta como proposta contra-hegemônica a amefricanidade:

As implicações políticas e culturais da categoria de amefricanidade (“*amefricinity*”) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo

dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A América, e como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de Amefricanidade “incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada” [GONZALEZ, 1988b, p. 79]. Seu valor metodológico está no fato de permitir resgatar uma unidade específica, historicamente presente em diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo (CARDOSO, 2014, p. 36).

Portanto, a América, como sistema de referência etnogeográfica, é nossa criação, e de nossos ancestrais. Por conseguinte, o termo amefricanas/amefricanos designa toda uma descendência: não só dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram a América muito antes de Colombo. Amefricanos de todas as partes são responsáveis pela continuação desta amefricanidade, que identifica, na diáspora, uma experiência histórica comum (GONZALEZ apud ALMEIDA, 2019).

No entanto, é importante reconhecer que a experiência amefricana diferenciou-se daquela dos africanos que permaneceram em seu próprio continente. Assumindo nossa amefricanidade, podemos ultrapassar uma visão idealizada, imaginária ou mitificada de África e, ao mesmo tempo, voltar o nosso olhar para a realidade em que vivem todos os amefricanos do continente. As implicações políticas e culturais da amefricanidade são democráticas e pan-africanas³⁰, ela nos permite ultrapassar limitações e pensar novas perspectivas para o entendimento mais profundo da América Latina, partindo de uma perspectiva afro-centrada. “Resgata aquela unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades, que não nos leva pro lado do Atlântico, mas que nos traz de lá” (GONZALEZ, 1988b, p. 76).

Raquel de Andrade Barreto (2005) destrincha muito bem esse ponto no pensamento de Lélia. Para a autora, “nós não éramos nem afro-americanos, nem afro-brasileiros, mas nós éramos, ou melhor, somos amefricanos, porque foi desenvolvida uma cultura de reinterpretação nas Américas, partindo das matrizes africanas.” (p. 98). Portanto essa cultura africana que aqui chegou, deixa de ser africada para, no seu entrecruzamento com outras culturas, se tornar uma cultura brasileira de matriz africana. A amefricanidade dá conta da experiência dos afro-descendentes nas Américas, resgatando e reelaborando a herança africana no chamado Novo Mundo (BARRETO, 2005). Dessa forma, Lélia faz um movimento de decolonização diferente do pan-africanismo, ao compreender que o encontro

³⁰ Como salientou Luiza Bairos (1999), o conceito de amefricanidade, apesar de estar em franco diálogo com o pan-africanismo, diferencia-se deste porque se trata de uma unidade que, sem apagar as matrizes africanas, reconhece a experiência fora da África como central.

que ocorreu em 1492 reconfigura identidades, tornando-as outras, onde também as suas formas de resistências são pioneiras e pautadas no imaginário da diáspora, adentrando esse novo momento da modernidade.

Por conseguinte, gostaria de enfatizar que apesar de Lélia ter uma perspectiva afrocentrada³¹ em sua construção do conceito de amefricanidade, ela ainda assim entende a resistência dos ameríndios e povos originários e seu impacto dentro desses projetos de libertação. Portanto, abre espaço para se trabalhar essas questões em diálogo. Como bem sublinha Lélia (1979), o Brasil tem um papel chave nessa nova síntese de uma visão africana e de uma visão da diáspora (as muitas Áfricas que se espalharam pelo Atlântico, e que, em parte, internalizam os discursos do índio e do branco). Não se pode negar essa dinâmica dos contatos culturais.

A importância dessa discussão não está presente apenas nos textos de Lélia, mas de diversos nomes do(s) feminismo(s) negro(s) e do movimento(s) negro(s). “Uma preocupação histórica das mulheres negras com a sua comunidade, ou talvez, uma responsabilidade histórica dessas mulheres que teve como consequência uma forte anulação da sua própria individualidade” (BARRETO, 2005, p. 107). Suas produções se constituem como atos de resistência contra um discurso e prática hegemônicas. Uma desconstrução do que Patrícia Hill Collins (1986) chamou de “imagens controladas” das mulheres negras, que coloca o seu lugar na sociedade enquanto “natural”. No entanto, foi exatamente desse lugar considerado como “nada” da sociedade, dos seus “lóci fraturados”, que elas resistiram, e transformaram esse inferiorização no seu maior ato de subversão, exaltando a sua identidade, sua (re)existência e reafirmando a sua humanidade. Por fim, trago essa reflexão tão poderosa contida nas palavras de Lélia (1988b, p. 225), “O risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações”. Chegou a hora do lixo falar. E numa boa.

³¹ Um dos principais expoentes dessa perspectiva, Molefi Kete Asante, define a afrocentricidade nos seguintes termos: “A ideia afrocêntrica refere-se essencialmente à proposta epistemológica do lugar. Tendo sido os africanos [aqui entendidos como afrodescendentes no continente africano e na diáspora em todo o mundo] deslocados em termos culturais, psicológicos, econômicos e históricos, é importante que qualquer avaliação de suas condições em qualquer país seja feita com base em uma localização centrada na África e sua diáspora. Começamos com a visão de que a afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos.” (ASANTE, 2009, p.93).

4 LÉLIA GONZALEZ: UMA PENSADORA DECOLONIAL

Nos dois primeiros Capítulos trabalhamos com a abordagem decolonial nas Relações Internacionais, como os seus principais conceitos foram trazidos pelo Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade (M/C/D), e também quais são alguns dos debates atuais que ocorrem no campo. No Capítulo anterior nos adentramos no pensamento de Lélia Gonzalez, entendendo um pouco da sua trajetória e como ela influencia os principais conceitos e categorias que essa pensadora articula, em especial para o entendimento das relações raciais no Brasil e na América, tendo como principal escopo analítico a perspectiva da população negra em geral, e da mulher negra em particular, sem desconsiderar outras identidades, como as indígenas. No presente Capítulo busco demonstrar como o pensamento de Lélia pode ser lido com consonância com a abordagem decolonial; como Lélia traz perspectivas renovadas acerca dos conceitos principais trabalhados ao longo da dissertação e, ainda, como a leitura em conjunto de ambas as perspectivas elencam novos caminhos para se pensar debates de grande relevância que são trazidos por pensadoras decoloniais. Por fim, explícito como o pensamento (decolonial) de Lélia contribui para questionamentos acerca da formação do campo das RI.

Para tanto, na primeira parte do Capítulo demonstro como Lélia explicita a colonialidade e a resistência, revisitando conceitos como dupla consciência e colonialismo interno e os cinco níveis de controle da colonialidade do poder, discutidos no primeiro Capítulo. Em seguida, trabalho como o pensamento de Lélia ajuda a complexificar os debates acerca da decolonialidade, em especial se tratando da colonialidade de gênero (LUGONES, 2014a), do feminismo de(s)colonial (BALLESTRIN, 2017b, 2000) e do pensamento interseccional em comparação com a perspectiva imbricada das opressões (“*imbricated approaches*”) (GILL e PIRES, 2019). Posteriormente, abordarei como o conceito de amefricanidade (“*amefricinity*”) (GONZALEZ, 1988) tensiona a modernidade, trabalhando com uma perspectiva de leitura e transformação de mundo capazes de explicar o internacional. Por fim, enfatizo a importância de Lélia para o campo das Relações Internacionais.

4.1 Explicitando a Colonialidade através do pensamento de Lélia Gonzalez

A seguir, veremos como as categorias de dupla consciência e colonialismo interno, juntamente com os cinco níveis de controle da colonialidade do poder aparecem nas escritas de Lélia Gonzalez enquanto forma de explicitar a colonialidade.

4.1.1 Dupla consciência e Colonialismo interno no pensamento de Lélia Gonzalez

Como abordado na subseção 2.1.1 do Capítulo dois, a dupla consciência existe em dois níveis, a dupla consciência “branca”, que se refere à ideia de pertencimento europeu dos seus descendentes anglo-saxãs e hispânicos, que, por sua vez, formam a elite econômica, cultural e política dos Estados “independentes” da América. Já a dupla consciência “negra” ao invés de ser resquício da herdade pelos emigrados, é por sua vez herdade da escravidão (MIGNOLO, 2007b).

Segundo Frantz Fanon (2008),

o colonialismo produziu a chamada inferioridade do colonizado que, uma vez derrotado e dominado, acaba por aceitar e internalizar essa ideia. O colonizador se sustenta no racismo para estruturar a colonização e justificar sua intervenção, pois, através da difusão ideológica da suposta superioridade do colonizador, sua ação é vista como benefício, e não como violência, o que resultou na alienação colonial, na construção mítica do colonizador e do colonizado, o primeiro retratado como herdeiro legítimo de valores civilizatórios universalistas e o segundo, como selvagem e primitivo, despossuído de legado merecedor de ser transmitido (apud CARDOSO, 2014, p. 38).

Essa inferioridade internalizada da chamada “ferida colonial” (FANON, 2008) produz tanto uma dissociação dos brancos com sua própria cultura africanizada, como também um afastamento dos negros, que reproduzem essa mesma inferioridade internalizada. Lélia nos mostra que, conforme a consciência do “tornar-se negro” se traduz em movimentos de resistência, a violência também passa a assumir novos contornos, menos perceptíveis, camuflando-se através da narrativa de uma “verdadeira superioridade”, ou de uma “superioridade inata”. Lélia chama esse processo de “ideologia do branqueamento”, uma lógica da dominação mediante a internalização e a reprodução dos valores brancos ocidentais (GONZALEZ, 1984).

A ideologia do branqueamento (GONZALEZ, 1984) associada ao conceito de branquitude (SCHUCMAN, 2011) leva a atualização e a manutenção do controle dos corpos, articulado a inferiorização da população pautada na racialização. Essa ideologia está presente na elite brasileira na afirmação da sua brancura com a negação de sua branquitude. Portanto, nesse processo o próprio negro ou o próprio índio, ao buscar tornar-se branco e internalizar

todos os valores do grupo racial dominante, rejeitam sua própria identidade cultural e sua própria contribuição histórica. Em contrapartida os que são lidos socialmente enquanto brancos, reproduzem essa narrativa da “superioridade inata”.

Lélia trabalha a materialização dessa ideologia de branqueamento no cotidiano das sociedades ladinamefricanas através dos conceitos de racismo de omissão e racismo de denegação. Muitas pesquisadoras que trabalham as questões raciais já têm pensado sobre essa temática. Dentre elas temos Abdias do Nascimento, em “Genocídio do Negro Brasileiro” (1978), compara-o às noções de assimilação e aculturação, e lista elementos que o compõem: a) a “estética da brancura”, ou seja, a predileção pelo modelo branco de beleza, arte e cultura, e a rejeição no que se refere ao africano e ao negro; b) a ausência da memória e da história da África e de referências adequadas ao africano e ao negro no sistema educacional, incluindo a universidade; c) a insistência na interpretação das relações raciais brasileiras como harmônicas e sem espaço para a expressão política e cultural negra; d) a reprodução de estereótipos raciais (e sexistas); e, por fim, e) o desejo de ser o Outro: branco, europeu, colonizador, ocidental (NASCIMENTO, 1978 apud RATTS e RIOS, 2010).

No caso brasileiro esse imaginário nacional foi construído tendo como base o mito da democracia racial principalmente após a igualdade jurídica de todos, que não concebia a colonialidade do poder. A consequência da construção do Estado brasileiro caucado no mito da harmonização entre as raças é justamente o apagamento das pautas amefricanas e ameríndias pelas elites políticas no processo de formação do Estado. A consequência desse processo é a falta de um verdadeiro projeto de nação. Portanto, a “independência” formal do Estado brasileiro, por trazer em sua dimensão o apagamento da colonialidade do poder ocultada pela narrativa da democracia racial, não levou a um processo de descolonização, sendo na realidade uma reconfiguração do colonialismo interno.

A ideologia do branqueamento, que segundo Lélia se mostra no racismo de omissão e de denegação, é justamente a atuação do colonialismo interno e da dupla consciência articulados dentro da sociedade brasileira (e demais sociedades da América). Em suma, Lélia em sua análise da formação da sociedade brasileira demonstra a relação existente entre a ideologia do branqueamento (pautada na dupla consciência “branca” e “negra”), como ela está presente na construção do Estado brasileiro (através do colonialismo interno), demonstrando como o mito da democracia racial impede um projeto de nação que fosse verdadeiramente democrático e que abarcasse a luta do povo negro e indígena. Dessa forma percebemos que os conceitos de dupla consciência e colonialismo interno já viam sendo trabalhados por outras pesquisadoras que pensam o Brasil e a formação da identidade brasileira, dentre elas a própria

Lélia, antes mesmo que essas ideias fossem lembradas pelas autoras decoloniais, que por sua vez, foram influenciadas pela corrente pós-estrutural (dos quais muitas colocam o Frantz Fanon, apesar de não pontuarem sua filiação teórica marxista). Dessa forma já percebemos o pioneirismo no pensamento de Lélia ao trazer esses debates na década de 70 e 80, quando a abordagem teórica decolonial só viria a aparecer enquanto corrente de pensamento nas RI no início dos anos 90.

Ao se basear em um modelo eurocêntrico de construção do Estado-nação, a contribuição amefricana e ameríndia neste processo de construção é apagada da história. Lélia, ao pensar a formação do Estado a partir justamente da contribuição amefricana e ameríndia subverte a lógica da colonialidade do poder, através de um projeto de decolonização da América. Denuncia a identidade fraturada sobre a qual se baseia a narrativa da democracia racial e reescreve a história de formação da América Latina, dando ênfase na condução de amefricanas e ameríndias enquanto sujeitos em sua própria história.

4.1.2 *Os cinco níveis de controle da Colonialidade do Poder*

Lélia, em maior ou menor grau, trabalha com os aspectos que compõem, de acordo com Mignolo (2003, 2007a), os cinco níveis de controle formadores da colonialidade do poder. Novamente, percebemos a consonância do seu pensamento através da sua capacidade de interpretação da América e do Atlântico Negro.

Com relação ao controle do conhecimento e das subjetividades, os efeitos do racismo e da supremacia branca no Brasil têm, sistemática e concretamente, invisibilizado, apagado e silenciado, no campo epistemológico, vozes destoantes de seu projeto. Além da subalternização e desqualificação das produções de conhecimento negras, esse processo de silenciamento se acentua ainda mais quando se trata de mulheres negras (BARRETO, 2016). Por isso, ao trazer à tona essa perspectiva, Lélia supera a lógica do controle do conhecimento e das subjetividades, ao explicitar a “matripotência” da mulher negra na sociedade através da resistência e de sua intelectualidade. Inclusive, Cláudia Pons Cardoso (2014) chega a fazer um paralelo do posicionamento de ruptura de Lélia Gonzalez com a dinâmica da decolonização do saber e da produção de conhecimento, atuando como “forasteira de dentro” (*outsider within*), conceito trabalhado por Patricia Hill Collins em “Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro” (1986).

Cardoso (2014) explicita que a política de resistência através da perspectiva da mulher negra (essa “forasteira de dentro” da sociedade brasileira) é construída através do tráfico de teorias e práticas feministas, atravessando fronteiras geopolíticas e disciplinares. Ela se

constrói justamente nas “contribuições de latinas, mulheres de cor e do feminismo pós-colonial do norte das Américas para as análises de teorias, práticas, culturas e políticas do Sul, e vice-versa” (p.34). Além de ser uma resistência ao controle do conhecimento e das subjetividades, também se transfigura enquanto transgressão das imposições e regras da “colonialidade do poder”, tendo por objetivo a elaboração de epistemologias feministas, antirracistas, pós-coloniais e decoloniais (CARDOSO, 2014). É justamente este o posicionamento de Lélia ao se propor pensar a categoria de um feminismo afro-latino-americano.

Outra forma de resistência epistêmica a esse nível de controle está na categoria do pretuguês e no seu uso político. Esse uso específico da língua portuguesa como forma de valorizar aspectos culturais e sociais subjugados numa norma hegemônica de falar e de escrever, se torna uma postura decolonial e de transgressão a uma “colonialidade da linguagem” (MIGNOLO, 2010), que inferioriza e molda a nossa forma de pensar, de se comunicar e de interagir. Como trazido por Molefi Kete Asante (1988, p. 78) “Toda linguagem é epistêmica. E nossa linguagem deve contribuir para o entendimento de nossa realidade”. Essa prática de narrativas própria do feminismo negro está presente não apenas no uso informal da língua, como também na utilização de exemplos pessoais, dando um caráter mais “intimista” à produção escrita, e indo na contramão da produção acadêmica pautada pela neutralidade e pelo uso de um sujeito impessoal “A academia define o uso da língua como reprodução, tradição; e para nós ela deve significar: subversão, luta, conquista e direito à fala” (BARRETO, 2005, p. 99).

Portanto, assim como no seu falar, Lélia usava conscientemente da economia linguística em seus artigos, além de agregar gírias e dialetos. Esse movimento tem o intuito de reforçar uma postura de deslocamento, colocando em tensão a quem pertence a autoridade de nomear, e quem define o que é conhecimento e como este deve ser pensado. Também deixa claro o seu desejo, na maior parte do tempo, em se comunicar com o público mais amplo. Esse movimento pode ser interpretado como a compreensão que o conhecimento deve ser pensado como ação política de deslocamento e auto-nomeação, distanciando-se da linguagem enrijecida que opera na academia, especialmente se levarmos em consideração a negação estrutural da população negra e indígena ao acesso aos conhecimentos e saberes emancipatórios. Portanto, a ocupação da Lélia nesses espaços de exclusão é marcada por um projeto político onde o conhecimento e os lugares que ele opera são usados para um projeto de libertação de grupos sociais. Lélia também utilizava de linguagem local e regional neste movimento de deslocamento. Através de termos como *neguinho*, *negada*, *negadinha*,

“*oropa*”, “*tiurma*”, ela pretendia não somente chamar a atenção do leitor, como também deslocar o sentido das palavras (RATTS e RIOS, 2010).

Ela transporta textos acadêmicos marcadamente engessados pela língua culta e erudita baseada na formalidade e adentra em seus escritos o cotidiano pautado pela linguagem coloquial, que é viva, está em constante transformação, e é talvez um dos espelhos mais claros para se entender a cultura e o modo de vida de um povo. São narrativas escritas com característica de fala. Isso demonstra a preocupação de Lélia em subverter a sua referência de conhecimento e linguagem, partindo dos saberes produzidos pela comunidade negra, em grande parte não detentora de códigos da linguagem acadêmica, por estar excluída desses espaços. Como ilustra Luiza Bairos (2018), a normalização do uso da língua também se insere no campo de disputas de hegemonia.

A escrita de Lélia é macada pela “*escrevivência*”, antes do conceito ser cunhado por Conceição Evaristo, que apontava como a memória pessoal e coletiva se articulavam na produção de uma poética e política afro-brasileira (EVARISTO, 2018). *Escrevivência* enquanto subversão de uma linguagem excludente marca a agência inovadora das mulheres amefricanas, como Lélia, e seu papel na forma como elas despatriarcalizam e descolonizam. Portanto, o pensamento de Lélia é apresentado como “uma formulação teórico-política feminista decolonial negra de agência, contribuindo para a construção de outro projeto civilizador”³² (PINHO, 2019, p. 4, tradução nossa). Para Lélia, a palavra significa conexão transitória e insurgente de um sujeito em movimento e transformação, que recoloniza por dentro as estruturas coloniais da América Latina. A ladinidade, nesse sentido, é justamente essa capacidade dos/as escravizados/as e seus descendentes de manipular códigos para simular aderências, quando na verdade eles produziram dissidência (PINHO, 2019).

Lélia traz a denúncia do controle da autoridade vivida pelo povo negro na sociedade brasileira a partir da violência sistêmica exercida pelo aparelho estatal brasileiro e pelo projeto político do Estado do genocídio negro na nossa sociedade. A autora revela constantemente em seus estudos a questão da violência policial com relação à população negra. Para ela, a violência policial contra o negro no Brasil data do período colonial, quando as tropas portuguesas ostensivamente armadas mantinham sob o “império do terror” (GONZALEZ, 1979) todo um povo. O conservadorismo brasileiro está cada vez mais investindo num projeto político de Estado que mantém a população negra sobre um terror constante de uma violência eminente, fazendo com que esse próprio Estado e suas instituições possam controlar esses

³² No original “decolonial black feminist theoretical-political formulation of agency, contributing to the construction of another civilizing project.”

corpos tidos como “indesejados”. E é neste contexto que ocorre o aumento da violência policial, antecedida por diversos atos violentos: ideológicos, políticos, econômicos, culturais, numa lista de agressão quase interminável.

Como denuncia Lélia e demais integrantes do MNU,

É o poder do Estado racista brasileiro que decide se tem de atirar ou matar, ou não tem de atirar em absoluto; se tem de prender ou não, se tem que romper piquetes ou não, é o poder racista que decide quem pode comer e viver com a ajuda do Estado quando perde o emprego, e quem não pode comer nem receber esta ajuda; quem pode utilizar os meios de transporte e quem não pode; onde se recolhem os restos e onde não; quais as ruas que têm iluminação e bons passeios; e aqueles que não necessitam nem de uma coisa nem de outra; quais os bairros que se reconstroem e quem poderá viver neles. É o poder racista que resolve qual o cidadão a ser chamado para incorporar-se ao exército, e contra que países vai lutar o exército e em que momento (GONZALEZ, 1991, p. 11).

Em longo prazo o que se pretende é o impedimento de qualquer forma de organização e unidade do grupo dominado, mediante a utilização de todos os meios que perpetuem sua divisão interna. Enquanto isso o discurso dominante justifica a atuação desse aparelho repressivo, falando em ordem e segurança sociais (HASENBALG, 1982). Essas enunciações binárias que existem entre os extremos “branco” e “preto” serviram precisamente como pontos de legenda operando na lógica assimilacionista dentro de um sistema racista, que determinam como a questão da cor e dos fenótipos raciais pautam as condições de vida/morte dos povos dentro dos limites do território brasileiro, denominada por Michel Foucault de “racismo de Estado” (apud STREVA, 2018). Essa descrição do uso da violência permitida por parte do Estado para controlar a vida e os corpos da população negra enquanto grupo social foi posteriormente trabalhada por autoras como Achille Mbembe (2003) em seu conceito de necropolítica³³ e na noção de “deixar morrer”, na esteira de reflexões foucaultianas sobre o conceito de biopoder.

Dessa forma, Lélia em sua denúncia da violência permitida do Estado exemplifica como opera o controle da autoridade dentro da sociedade. De repente, todos os povos não brancos são inferiores. A autoridade estatal classifica, então, as sociedades indígenas e quilombolas brasileiras como sociedades sem Estado. Isto é uma marca violenta do etnocentrismo, sendo que o que existe na verdade para populações ameríndias e amefricanas é outro modo de se organizarem politicamente. Traz enquanto alternativa de Estado, a República de Palmares (GONZALEZ, 1982).

³³ Em linhas gerais, necropolítica é o poder de ditar quem pode viver e quem deve morrer. Com base no biopoder e em suas tecnologias de controlar populações, o “deixar morrer” se torna aceitável. Mas não aceitável a todos os corpos. O corpo “matável” é aquele que está em risco de morte a todo instante devido ao parâmetro definidor primordial da raça (MBEMBE, 2003).

Segundo Lélia (1982), o primeiro Estado da chamada “América” foi Palmares, com sua capacidade de organização e com sua proposta de sociedade alternativa. A República Negra de Palmares, que durante um século (1595-1695) resistiu na capitania de Pernambuco, foi “o autêntico berço da sociedade brasileira, ao se constituir como efetiva democracia racial, onde a língua oficial era o pretuguês, e Zumbi, o símbolo vivo da luta contra todas as formas de exploração” (GONZALEZ, 1982, p. 113). Palmares foi a primeira tentativa brasileira no sentido de criação de uma sociedade democrática e igualitária que, em termos políticos e socioeconômicos, realizou uma ruptura com instituições coloniais detentoras de poder. A resistência negra também se deu em termos de movimentos urbanos armados como aqueles que, iniciando-se em 1807, na cidade de Salvador, culminaram com a famosa Revolução dos Malês³⁴ (muçulmanos) em 1835. Sua importância maior reside no fato de que, diferentemente dos demais, seu objetivo primordial era a efetiva tomada do poder (GONZALEZ, 1981).

Lélia, a partir do referencial de Palmares, aposta numa construção de Estado e de instituições que fossem comprometidas com a realização plena da democracia e, portanto, necessariamente anti-imperialista, anticolonial, antirracista, e antissexista (PIRES, 2017). Esse debate acerca de uma nova proposta de Estado que fosse baseado em uma verdadeira democracia racial pautada na(s) diferença(s) plurraciais pode ser lida enquanto um exemplo de resistências que operam dentro da modernidade, porém que nos seus projetos decoloniais de libertação reivindicam uma transmodernidade pautada no conceito de universalismos negativos de Grosfoguel (2013), apresentado no Capítulo dois. A dizer, pensar em formas alternativas de organizações políticas aproxima-se da uma postura não-universalizante acerca da estrutura dos Estados.

Em termos gerais, Lélia denuncia a articulação do controle da economia e dos recursos econômicos em conjunto com o controle da autoridade quando analisa a situação do povo negro e sua (não) inserção no mercado de trabalho, e em especial como o sistema capitalista-racista-patriarcal trata a mulher negra. Ao explicitar a relação existente entre as categorias de raça, classe, sexualidade e poder, Lélia desmascara as estruturas de dominação da sociedade e do Estado brasileiro. Inclusive esse dado continua ainda extremamente atual: de acordo com o IBGE em relatório feito em 2012, início da série histórica do IBGE para a medição, o rendimento médio mensal dos brancos foi 57,3% maior que o dos negros. Em 2019, quase nada havia mudado: a população branca recebeu, em média, 56,6% a mais que a população

³⁴ Assim como alguns estudos da historiografia de Brasil, escolho tratar desse acontecimento histórico enquanto “revolução” ao invés de “revolta”, por entender que a diferença prática no uso dessas nomenclaturas está justamente na tentativa de invalidação da mesma. A utilização do termo “revolta” traz um imaginário de desorganização e deslegitimidade dessa luta.

negra. De acordo com relatório do ano de 2015, negros ainda são maioria em atividades braçais como cultivo de mandioca (85,9%) e negras são maioria em serviços domésticos (64,7%), em comparação com homens brancos e mulheres brancas, respectivamente. A população negra também é maioria no mercado de trabalho informal (73,4%), quando comparada à população branca, o que significa ser o grupo social com maior vulnerabilidade, já que não possuem carteira de trabalho nem alguns dos direitos trabalhistas básicos. A crítica de Lélia segue representando uma realidade que pouco se alterou.

Através dos conceitos de divisão racial do trabalho e privilegio racial, Lélia articula o que o Grupo M/C/D traz enquanto dimensão econômica da colonialidade do poder. Outro aspecto presente e revelado por Lélia fruto do controle da economia e dos recursos econômicos é o “lugar comum” de pertencimento do trabalho intelectual e braçal. Ao “se infiltrar”³⁵ nas Universidades enquanto estudante e professora, em um lugar ocupado por uma maioria branca, Lélia também percebe como o trabalho intelectual é apresentado enquanto superior e o lugar natural ao qual pertence a classe branca; contrariamente, os demais grupos sociais são associados com os trabalhos braçais, visto como inferiores por demandarem menor escolaridade. Consequentemente essa diferença é percebida na compensação salarial de cada uma dessas atividades.

Esse mesmo controle da economia e dos recursos econômicos foi responsável pela não participação da população negra e parda dos frutos do “milagre econômico” dos anos 1970 no Brasil, com a industrialização do país baseada na chegada de empresas transnacionais que acabaram com uma parcela das pequenas empresas no país. O arrocho salarial, imposto como uma das condições para o desenvolvimento do país, resultou na queda do nível de vida da grande massa trabalhadora (basta lembrar que em 1976 cerca de 80% da força de trabalho era constituída por trabalhadores manuais, rurais e urbanos). (GONZALEZ, 1982).

Se em 1960 a população pobre participava da renda nacional numa faixa de 18%, em 76 essa percentagem havia caído para 11%. Por outro lado, se em 1960, a participação do negro na força de trabalho não era das mais significativas, em 76 ela atingia a faixa dos 40%. Por aí se vê que esse aumento de participação no mercado de trabalho não significou uma melhoria no nível de vida para o conjunto da população negra (GONZALEZ, 1982, p. 117).

Quando Lélia afirma que “miséria e riqueza seguem à risca os critérios de raça e de cor” (1982, p. 117) ela indica que existe no Brasil realidades sociais conflitantes baseadas na dependência entre negros e brancos. Negar esse conflito é negar a realidade do país. E é por esse prisma que riqueza e miséria devem ser enfocadas, onde o controle da economia e dos

³⁵ Baseado no conceito de “infiltração clandestina” de Lara Selis (2018).

recursos econômicos também exerce sua influência através de uma divisão racial dos espaços urbanos. O lugar natural do grupo branco dominante se traduz pelo

[...] bem-estar, boas casas, piscinas, carros, planos de saúde personalizados, reserva de bons empregos garantida. Desde a casa-grande e do sobrado, aos belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido sempre o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: das senzalas às favelas e palafitas, do transporte caro que leva grande parte do minguado salário aos barracos que a polícia invade sem ordem judicial (GONZALEZ, 1991, p. 87).

Dessa forma, a “falsa” abolição não acaba com a inferiorização dos grupos sociais racializados, que continuam marginalizados por uma sociedade que os discrimina.

Outra perspectiva importante trazida por Lélia diz respeito ao seu uso político de América Latina. A mobilização da categoria de amefricanidade também traz em seu uso um posicionamento anti-imperialista. Segundo Ratts e Rios (2018), Lélia rebate concepções imperialistas norte-americanas, justamente por recolocar identidades negras e indígenas de todo o continente americano na história. O termo então traz contornos políticos, geográficos, históricos e antropológicos, na medida em que incorpora culturas de resistência em diferentes partes das Américas, oferecendo-lhes um significado coletivo em comum. Gonzalez (1991) também sugere que estar na América significa superar certa passividade diante do discurso imperial estadunidense, o que representa outra dimensão de seu caráter decolonial. Além disso, implica uma *práxis* contra certa tendência, presente em alguma retórica afro-americana, de reduzir as Américas aos Estados Unidos, país-império definido no singular como *America* (em inglês), o que remete a expressões como Afro-América e Afro-Americano, onde o americano é reduzido aos negros dos Estados Unidos. Essa crítica foi trazida primeiramente por José Martí (1891), que criou a categoria “Nossa América” (*Nuestra América*) com o intuito de distinguir a América Latina da “América” anglo-saxã (apud GÓES e LAO-MONTES, 2019).

Todavia, pela interpretação de Lélia, “Nossa América” ganha novos contornos e dimensões através da sua transformação em América. O esforço decolonial segue presente, onde o seu uso e seu significado nas dimensões políticas de resistência é mais um passo dado em um projeto político de grande importância. Segundo Ballestrin (2017a) a imperialidade se constitui enquanto um produto da colonialidade do poder, portanto os projetos decoloniais que visam superar a colonialidade também devem abordar a desimperialização. Trazer a perspectiva da América Latina como trazida por Gonzalez (1988b) não apenas recoloca os sujeitos racializados como ativos na construção de sua própria história, como também questiona o poder simbólico exercido pelos Estados Unidos, ao se autodenominar como

verdadeiro representante da “América”. A categoria político-cultural de amefricanidade, portanto, se torna um possível caminho para começarmos a pensar a decolonialidade também no seu caráter desimperial, não somente na dimensão histórica e cultural, mas também econômica.

Com relação ao controle da natureza e dos recursos naturais, apesar de Lélia não ter trazido muitos debates acerca da questão da natureza em seus escritos, o controle da natureza e dos recursos naturais tem uma influência importante para a população negra. Mesmo que não seja a cerne de seu pensamento, reconhece que a natureza tem um valor inestimável tanto para trabalhadores rurais (como por exemplo, o Movimento Sem Terra e os quilombos, formado em sua maioria por negros e pardos) e também um valor imaterial para diversas religiões afro-centradas, em especial o candomblé. A origem africana do candomblé faz com que essa religião seja uma das mais relevantes entre negros e negras da América Latina, e em especial do Brasil. Inclusive Lélia e demais membros do MNU chegam a se posicionar sobre a questão, quando, em seu Jornal da edição de 1991 trazem que o movimento ecológico precisa atentar para o fato de que o meio ambiente interessa, acima de tudo, às populações que nele vivem. Um meio ambiente saudável pressupõe o tratamento da água, dos esgotos, do destino final do lixo. Pressupõe terra para os trabalhadores rurais e oferta de alimentos (GONZALEZ, 1991).

Nesse modelo onde a vida só encontra possibilidades de continuidade a partir de formas de resistência, temos essas dinâmicas profundamente marcadas pelas disputas pelo território para ocupação e (re)ocupação territorial. Simultaneamente a racialização dos territórios se consolida como marca que transpõe um signo que o corpo carrega, passando a ser um signo relacionado ao lugar, sendo então um “documento” que promove a agência constante da memória (NASCIMENTO, 2018). “Trata-se de uma ancestralidade construída primariamente a partir de uma luta política histórica, a qual ganha materialidade nas terras de quilombos” (VARGAS, 2017, p. 94).

No entanto é ainda mais do que isso, na medida em que essa identificação nos permite perceber o modo de vida e as experiências de morte experimentadas em determinados territórios, compostos por pessoas de determinados signos raciais. A experiência corporal se relaciona com a expressão de territorialidade e, na medida em que a experiência na diáspora impõe uma redefinição de território. Ela é, portanto, corpórea para a população negra. Segundo Alex Ratts (2006), para Beatriz Nascimento (1987), corpo é documento e corpo não se dissocia de território, isso vai informando um processo de experiência do saber, uma experiência localizada da população negra. Para Beatriz Nascimento (1987, apud RATTS,

2006), o corpo negro se constitui e se redefine na experiência da diáspora e na transmigração (por exemplo, da senzala para o quilombo, do campo para a cidade, do Nordeste para o Sudeste). Seus textos apontam uma significativa preocupação com essa (re)definição corpórea.

A racialização dos territórios traz a leitura da experiência de corpos negros pela continuidade e imbricação, onde não existe a separação artificial corpo-território, território-bens naturais e bens naturais-corpos. O pensamento artificialmente sectário permite que “os processos de invasão e saqueio para expropriações de bens naturais em determinados territórios não sejam vistos enquanto políticas deliberadas de autorização da morte por parte do Estado” (PORTO-GONÇALVES, 2004, p. 71). Desta forma, o conceito de território pensado para além dos dualismos nos obriga a abandonar um dos pilares do pensamento eurocêntrico que é a separação de sociedade e natureza. A ação de violências decorridas da expropriação e exploração de terras pautadas pelo controle da natureza e dos recursos naturais se baseia na negação do ser, empreendendo o projeto do não-ser (CARNEIRO, 2003), se organizando de modo gratuito, pois a violência antinegra é gratuita tendo em vista que a violência independe da pessoa negra transgredir a hegemonia da sociedade civil. Ou seja, os negros vivenciam a violência não por causa do que fizeram, mas por causa de quem são, ou melhor, quem não são. A violência gratuita equivale a um estado de terror, que é independente de leis, direitos e cidadania. É “imprevisível na sua previsibilidade, ou previsível na sua imprevisibilidade. Da perspectiva de uma pessoa negra, não se trata de perguntar se ela será brutalizada a esmo, mas quando o será” (GONZALEZ, 2018 [1987]). Dessa forma percebemos a correlação existente entre o controle da autoridade, controle da economia e dos recursos econômicos e controle da natureza e recursos naturais; e como elas marcam a vivência e o corpo negro nas Américas.

Essa realidade onde opera a lógica do ser/não-ser dentro de uma separação corpo/natureza é a realidade atual de muitas comunidades quilombolas e ameríndias no Brasil e na América Latina. O relatório da CONAQ (Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos) aponta que nos últimos 10 anos, o ano de 2017 foi o mais violento para as comunidades quilombolas de todo o Brasil. De acordo com os dados levantados, o número de assassinatos de 2016 para 2017 cresceu em aproximadamente 350%. Ainda que consideremos o provável subdimensionamento dos dados, o crescimento exponencial das mortes revela uma mudança de conjuntura política e social que agrava o risco da manutenção dos modos de vida e da sobrevivência dos quilombos no país (CONAQ; TERRA DE DIREITOS, 2018).

Na construção de sociedades políticas complexas como os quilombos e nas múltiplas experiências quilombistas, “os conceitos de resistência e liberdade guardam contornos próprios que poderiam informar mecanismos alternativos de convivência, produção material e imaterial, relação com a natureza e de organização política” (PIRES, 2019, p. 70). Apesar de o pensamento de Lélia não adentrar nas questões ameríndias em particular, ela entende que a relação que os povos originários e ameríndios com a terra é por vezes tão “sagrada” e íntima como a dos quilombolas, como posto em seu texto “Mulher negra, essa quilombola” (2018 [1981]). Percebemos que ambos os grupos racializados têm muito a nos ensinar tanto em relação as estruturas de opressão sustentadas pela colonialidade do poder no geral, e pelo controle da natureza e dos recursos naturais em particular, como também no sentido de pensarmos em formas plurais de resistência.

Apesar de Quijano (2000) e posteriormente Mignolo (2003) terem trazido a dimensão do controle da natureza e dos recursos naturais em seu entendimento amplo da colonialidade do poder, Walsh (2008) aprofunda ainda mais esse debate através da experiência da população ameríndia, cunhando o conceito “colonialidade da natureza”, como forma de trazer um entendimento complexificado do que a exploração da terra apenas enquanto um recurso natural. Para Catherine Walsh (2008), a colonialidade da natureza é um conceito formado a partir de diversos apontamentos de Arturo Escobar, Edgardo Lander e Fernando Coronil, problematizando a destruição e colonização da natureza, assim como os efeitos disso em comunidades negras e indígenas.

Falar da colonialidade da “mãe natureza” (*Madre Naturaliza*), também conhecida como *Pacha Mama*, do quíchua *Pacha* (“universo”, “mundo”, “tempo”, “lugar”), e *Mama*, (“mãe”, “Mãe Terra”) é fazer uma análise e um debate para além do meio ambiente, partindo do contexto específico das lutas e filosofias de vida dos povos indígenas e africanos da América do Sul - aqueles que envolvem diretamente os espíritos, ancestrais, deuses e orixás junto com o território e a territorialidade. São suas perspectivas, entendimentos e práticas de vida que teriam muito a ver com os processos atuais de interculturalizar, plurinacionalizar e decolonizar o Estado. É nesse cenário que o conceito de colonialidade do poder se estende à colonialidade da natureza, que envolve:

- a) a hierarquização dos não modernos, subordinando os “primitivos” e a natureza;
- b) visões essencializadas da natureza, colocando-a fora do domínio humano;
- c) a subordinação do corpo e da natureza à mente;
- d) a leitura do produto da terra como unicamente produto do trabalho destinado aos mercados;
- e) a subalternização das diferentes formas de biologia e história à lógica moderna (ESCOBAR, 2012, p. 401).

Outra característica marcante da colonialidade da natureza está no seu movimento de aproximar da natureza tudo o que é para ser inferiorizado, justificando assim a construção do imaginário sobre negros e indígenas selvagens mais próximos da natureza e a dominação desses seres supostamente sem alma (SILVA, 2019).

Portanto, para entender a colonialidade da natureza é preciso abordar o princípio da exploração e controle da natureza pelo indivíduo moderno europeu-americano e cristão (WALSH, 2008) que desconsidera qualquer outro tipo de relação espiritual ancestral com o território e a possibilidade de vivências que considerem a natureza parte da comunidade e também do ser humano, relegando a esta um papel de igual subalternização aos desejos civilizacionais empreendidos pela sociedade capitalista. Nesse sentido, a colonialidade da natureza atrelado aos outros elementos de controle foram essenciais para construção e estruturação dos territórios e fronteiras na América do Sul de Estados com bases unidimensionais e pretensões homogeneizantes. Na estrutura desses Estados se encontra uma classe dominante que demonstra a sua superioridade por meio do controle de recursos através de lógicas institucionais, ou seja, mediante a combinação de diversos elementos que privilegiavam determinados grupos populacionais e que, propositalmente deixaram outras parcelas sociais à margem (ROSA, 2019).

O sistema mundo moderno/colonial opera saqueando o ser do vínculo ancestral com a própria natureza. Faço aqui uma tentativa decolonial de enxergar o controle da natureza e dos recursos naturais através da sua dimensão ancestral, simbólica e imaterial: a colonialidade da natureza. Se a matriz de poder ocidental expropria os recursos naturais, ela o faz também justificada na sua modernidade e em nome duma riqueza natural (território) que pode ser administrada em benefício do “ser branco burguês”, sem que se leve em consideração o valor sagrado que esta terra possui, para além do seu valor mercadológico. Portanto, trabalhar a dimensão do controle da natureza enquanto colonialidade da natureza nos ajuda a entender com maior profundidade a situação dos povos ameríndios e quilombolas, estes presentes na América e incorporados na resistência amefricana descrita por Lélia Gonzalez.

Por fim, destaco o controle dos corpos e da sexualidade que o patriarcado exerce sobre as mulheres e como este se encontra nas escritas de Lélia. Um dito popular brasileiro exemplifica essa relação: “branca para casar, mulata para fornicar, negra para trabalhar” (GONZALEZ, 1988a, p. 15). Para muitas feministas negras, a dicotomia natureza/sociedade tem outros desdobramentos fundamentais, como a associação da “mulher negra” à própria distinção sexo/gênero. Na base destes desdobramentos encontra-se a homogeneização do mundo como recurso para os projetos masculinistas, onde a natureza é apenas a matéria-prima

da cultura na lógica do colonialismo capitalista. Abolida a sua humanidade, as amefricanas (pretas e mulatas) são vistas como corpos animalizados, servindo apenas para o trabalho e procriação. Desse modo, se constata como “a exploração socioeconômica se faz aliada da superexploração sexual das mulheres amefricanas” (GONZALEZ, 1988a, p. 35).

A “mulher negra anônima” (GONZALEZ, 1988a), neste sentido, ao ser objetificada em sua condição desumana, transfigura sua força em capacidade de luta pela sobrevivência. Como na dialética do senhor e do escravo de Hegel³⁶ – apesar da pobreza, da solidão quanto a um companheiro, da aparente submissão, é ela, a “mulher negra anônima”, a portadora da chama da libertação, justamente porque não tem nada a perder. Resinifica-se e transforma-se em “heroína desconhecida de nossa história” (GONZALEZ, 2018 [1981]). Dito em outras palavras, a autora ilumina as estratégias desenvolvidas pelas mulheres negras escravizadas para enfrentar o processo de dominação/exploração que procurava mantê-las como outro/escravo/objeto (CARDOSO, 2014).

Da mesma forma que o controle dos corpos e da sexualidade exerce uma violência com a mulher negra ao forçá-la em arquétipos como o da doméstica, e em especial o da mulata “fogosa”, esse mesmo controle também é exercido no homem negro, justamente porque carrega a marca da sua racialidade que o diferencia e o inferioriza quando comparado com o homem branco. A tipificação cultural do negro remete, por sua vez, a outro elemento em comum, condensado em atributos do corpo: vigor, resistência física, sexualidade e “gingado”. Ao negar outras características, exclui-se o negro que não se encaixa nesses papéis: o operário qualificado, o empregado de escritório, o bancário, o universitário, etc. (GONZALEZ, 1982). Em especial em se tratando da sua sexualidade, ela também é superdimensionada: daí que enquanto a “mulata fogosa” é a figura da mulher negra hipersexualizada, o “estuprador em potencial” é a figura do homem negro hipersexualizado.

Aqui cabe um parêntesis importante no entendimento de Lélia faz acerca do sexismo. No contexto em que os debates do feminismo branco e do feminismo negro brasileiro ocorriam, os estudos de gênero ainda não eram uma tradição consolidada ou mesmo amplamente trabalhada. O conceito de gênero chega ao Brasil na década de 1990, momento em que a produção de Lélia Gonzalez já havia diminuído, no fim de sua vida. Por isso, como

³⁶ De acordo com Hegel em “A Fenomenologia do Espírito” (1992 [1807], p. 18), de forma simplificada, “dois homens lutam entre si. Um deles é pleno de coragem. Aceita arriscar sua vida no combate, mostrando assim que é um homem livre, superior à sua vida. O outro, que não ousa arriscar a vida, é vencido. O vencedor não mata o prisioneiro, ao contrário, conserva-o cuidadosamente como testemunha e espelho de sua vitória. Tal é o escravo, o “*servus*”, aquele que, ao pé da letra, foi conservado. Não obstante, por uma conversão dialética, o trabalho servil devolve-lhe a dignidade e liberdade. Desse modo, o escravo, transformado pelas provações e pelo próprio trabalho, ensina a seu senhor a verdadeira liberdade que é o domínio de si mesmo”.

já foi dito, ao trazer a dimensão do sexismo, Lélia trabalha com questões que hoje em dia estão no escopo dos estudos de gênero. Todavia, especificamente com relação a algumas vertentes dos estudos sobre sexualidade, essa dimensão não é abordada nos seus estudos. Quanto à diversidade sexual, não há nos seus trabalhos referência, por exemplo, à lesbianidade, somente em relação à homossexualidade (de homens e mulheres), e mesmo assim de maneira bem escassa. Embora não tenha se detido nesse debate, a autora sublinha a sua importância, manifestando o seu contentamento com as conquistas obtidas dentro do movimento negro por “nós mulheres e nossos companheiros homossexuais, [pois] conquistamos o direito a discutir, em Congresso, nossas especificidades” (GONZALEZ, 1988b, p. 45). A categoria da lesbianidade, nos anos 1980, também não integrava a linguagem dos movimentos sociais, somente homossexual masculino e feminino (CARDOSO, 2014). Todavia, mesmo com esse *déficit* justificável acerca do uso do conceito de gênero e suas implicações, a leitura do feminismo afro-latino-americano trazido por Lélia traz *insights* relevantes para se pensar como se articulam os feminismos subalternos, decoloniais e negro, e como estes pensam o recorte de gênero³⁷.

Portanto, o pensamento de Lélia Gonzalez, apesar de ser sido antecessor da consolidação do Grupo M/C/D e dos seus conceitos, compartilha de categorias de análise similares para ler as relações de poder estruturalmente presentes nas Américas, tendo como escopo os povos ameríndios e amefricanos que integram a América Latina. Inclusive, seu pensamento traz exemplos de resistência pautados em projetos decoloniais de libertação através da lente de compreensão da realidade da mulher negra periférica.

4.2 Complexificando a decolonialidade através do pensamento de Lélia Gonzalez

Como foi explicitado no início do capítulo, nessa parte busco compreender como o pensamento de Lélia Gonzalez, através do conjunto de categorias mobilizadas pela autora, trazem pontos que podem ser agregados em alguns dos principais debates contemporâneos que ocorrem entre pensadoras decoloniais. Esse movimento não apenas nos faz pensar por outros ângulos esses debates como também ampliam sua capacidade explicativa e trazem resistências outras, que por fim nos ajudam a ver os estudos decoloniais em consonância com os estudos de formação de Brasil e da identidade brasileira.

³⁷ Para um debate mais aprofundado acerca da história dos estudos de gênero e sexualidade no Brasil, ver: COSTA, 2005; FELGUEIRAS, 2017; HOLLANDA, 2018; MATOS, 2014; PINTO, 2003; SILVA e PEDRO, 2016; ZIRBEL, 2007.

4.2.1 *Colonialidade de gênero e feminismo decolonial*

O conceito de colonialidade de gênero foi cunhado por María Lugones. Assim como ocorreu em relação aos debates que levaram Ballestrin (2017a) a pensar o elo da (des)imperialidade; e a necessidade de aprofundamento acerca da relação ancestral da natureza que faltava nos estudos do Grupo M/C/D levaram Catherine Walsh (2008) a cunhar o conceito de colonialidade da natureza; Lugones (2008; 2014a) também percebe que existia uma ausência sobre as discussões de gênero neste espaço, revelando a necessidade de desconstruir a forma como a opressão de gênero foi vivida na América (essa ausência também fora pontuada por Escobar [2004]), daí passa a trabalhar com o que denomina de “colonialidade de gênero”.

O sistema de poder global, capitalista e moderno/colonial, que, de acordo com Quijano (2003), teve início no século XVI nas Américas, e está em vigor até hoje, encontrou-se não com um “mundo a ser estabelecido”, pelo contrário, depara-se com seres culturais, política, econômica e religiosamente complexos. Esses seres tinham uma relação complexa entre si, com a terra e com os demais organismos que ali viviam. Todavia, o processo de colonização (re)inventou essas identidades transformando-os em “colonizadas” e “colonizados”. Justamente por serem diferentes foram lidos enquanto desiguais, primitivos, menos que humanos, infantis, agressivamente sexuais, o que justificava a necessidade de “transformá-los” (LUGONES, 2014a). Portanto, a colonialidade de gênero fez com que estes “seres” se situassem numa lógica moderno/colonial, humano/não-humano, homem-mulher/macho-fêmea. Esses lugares ocupados pelos colonizados eram sexualizados (ou macho ou fêmea), mas não gendrados (ou homem ou mulher). Em síntese, “só os civilizados são homens ou mulheres” (p. 945), e aos não civilizados lhes resta ocupar o lugar do não-humano, dos animais selvagens e incontrolavelmente sexuais (LUGONES, 2014a).

Ao agregar ao debate a colonialidade de gênero, Lugones (2014a) busca complexificar a compreensão trazida por Quijano (2000) e Mignolo (2003) sobre o sistema de poder capitalista global, enquanto critica como estes trabalharam o conceito de gênero visto somente em termos de acesso sexual às mulheres. Ambos os autores entendem que a disputa pelo controle do sexo é uma disputa entre homens, sustentada em torno do controle de recursos tidos como femininos. Assim, “as diferenças são pensadas nos mesmos termos que a sociedade lê a biologia reprodutiva” (LUGONES, 2008, p. 139). Nesse sentido, argumenta que a noção de “mulher colonizada” é, em si, uma categoria vazia de significado. Isso porque nenhuma mulher é colonizada, já que nenhuma fêmea colonizada é mulher (LUGONES,

2014b). Ou seja, isso significa dizer que no processo da opressão de gênero exercida pela colonialidade de gênero no “Novo Mundo”, transformam-se as categorias de outro através da dicotomia humano/não-humano. As “mulheres” que não eram brancas, portanto, eram o “outro” fora da lógica homem/mulher; eram, portanto, a fêmea, ao invés da mulher. De acordo com Lugones, essa camada da colonialidade ainda permanece na intersecção de gênero/classe/raça como construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial. Como o entendimento de “gênero” não se encontra fora da modernidade colonial, a resistência à colonialidade do gênero é, por conseguinte, historicamente complexa. “Não existe descolonialidade sem descolonialidade de gênero.” (LUGONES, 2014b, p. 936).

Importante ressaltar que nos seus estudos, Lugones (2008) traz a modernidade em dois momentos: a primeira modernidade refere-se ao momento da conquista, também designada como modernidade colonial. A segunda modernidade surge a partir da Revolução Industrial, cunhada como modernidade capitalista. A dicotomia humano/não-humano nasce no encontro dentro da modernidade colonial, porém se modifica e se adapta na modernidade capitalista sem que suas hierarquias mudem. Durante a modernidade colonial,

a “missão civilizatória” era a máscara eufemística do acesso brutal aos corpos das pessoas através de uma exploração inimaginável, violação sexual, controle da reprodução e terror sistemático. A modernidade nega essa existência ao roubar-lhes a validade e a coexistência no tempo. Esta negação é a colonialidade (LUGONES, 2014b, p. 944).

A diferença moderno/não-moderno, se transforma na diferença colonial. No entanto, como trazido no segundo Capítulo, a exterioridade da modernidade não é pré-moderna, pois suas resistências acontecem no contexto da modernidade, o que pressupõe pensar a modernidade em sua pluriversidade.

Para Lugones (2014b), a descolonização do gênero deve ser traduzida enquanto *práxis*, “é decretar uma crítica da opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada visando uma transformação vinda do social” (p. 952). Segundo a autora, essa descolonização se teoriza em meio a pessoas e suas compreensões históricas subjetiva/intersubjetiva da relação oprimir/resistir na intersecção de sistemas complexos de opressão. Desta forma, para ela, o feminismo não oferece apenas uma leitura acerca da opressão de mulheres subalternizadas, mas também oferece ferramentas que as permitem compreender sua situação. “Chamo a análise da opressão de gênero racializada capitalista de colonialidade do gênero. Chamo a possibilidade de superar a colonialidade do gênero de feminismo descolonial” (p. 952). Termina seu pensamento com um convite a subverter a colonialidade de gênero através da *práxis* decolonial, pois “a única possibilidade de

descolonização está em habitar plenamente esta fratura, esta ferida, onde o sentido é contraditório e, a partir desta contradição, um novo sentido se renova” (p.967).

Essa forma sob a qual Lugones (2014b) pensa a *práxis* decolonial e a superação da colonialidade de gênero está em consonância com o pensamento de Gonzalez (1988a), onde o processo de apropriar-se da consciência de si, o “tornar-se negra” implica na sua resistência e libertação. Grande ilustração desse processo de pensar a decolonização de gênero na *práxis* se encontra em seus estudos acerca da figura da “mãe-preta”, como visto na subseção 3.2.4 do terceiro Capítulo. Nesse sentido, resgatar a figura da mãe-preta não apenas “devolve” a humanidade a essa mulher subalterna, periférica e racializada, como também subverte o seu lugar enquanto subjugada. De não-humana, a mãe-preta, em sua resistência, ao habitar a ferida colonial, desafia a lógica de opressão da colonialidade de gênero. Retoma não somente o seu lugar enquanto humana e mulher, como também a coloca no lugar simbólico da “mãe”. Não somente é a chave para entender como se estrutura a articulação dessas opressões, como também é a chave para a libertação dos subalternizados.

Resistir é um ato que se faz em conjunto, e que demanda uma solidariedade para com o outro, inclusive o que resiste de forma diferente, mas que ainda assim habita essas fraturas deixadas pela modernidade absoluta, sendo delas a única possibilidade de ruptura e construção de um outro pensar, de um outro ser e de um outro fazer. Cabe às feministas e pensadoras decoloniais a difícil tarefa de perceber a diferença colonial à qual estão submetidas e resistir ao movimento epistemológico de apagamento. Para Lugones (2014b) isso significa exatamente a ruptura com a noção hegemônica de “mulher universal” para poder enxergar seres outros (mulheres ou não) que resistem a essa diferença colonial. Esse lugar geopolítico e simbólico do “*locus* fraturado” é performado por sujeitos ativos em relações de adaptação, rejeição, desconsideração, adoção, e integração, sendo modos compartilhados de resistência (LUGONES, 2014b).

A articulação entre o feminismo subalterno e o feminismo decolonial³⁸ é trabalhada por Ballestrin (2017b, 2000). A noção de subalternidade enquanto identificação do sujeito do feminismo veio depois de debates acerca da “mulher do Terceiro Mundo” – categoria que conecta feminismo, pós-colonialismo e marxismo. Esse conceito de “mulher terceiro-

³⁸ É importante salientar que em sua escrita Luciana Ballestrin (2000) utiliza o termo feminismo de(s)colonial, para englobar ambas as perspectivas de autoras que utilizam a nomenclatura “decolonial” e outras que utilizam “descolonial”, ambas com suas justificativas político-ideológicas. No entanto, da mesma forma que opto por utilizar o termo “decolonialidade” ao invés de “descolonialidade”, opto pela escrita de “feminismo decolonial”. Como explicado pela própria autora “é importante marcar a diferença entre “feminismos descoloniais” (no plural e com “s”) do feminismo decolonial (no singular e sem “s”). Ainda que ambas as expressões possam ser utilizadas de maneira intercambiável, a segunda acaba por estar mais diretamente associada ao projeto teórico decolonial do grupo M/C” (p. 8).

mundista” se fez em oposição ao que se chama “mulher universal” do feminismo hegemônico. Esse debate é fruto do posicionamento do feminismo subalterno que percebe diferenças irreconciliáveis dentro do próprio movimento global de mulheres, levando a sua ruptura. No entanto, como argumenta Ballestrin (2000), esse afastamento extremo da noção de mulher universal leva a um novo paradoxo: “certo exclusivismo na inclusividade e particularismo no pluralismo que comportam a dilatação de suas identidades” (p. 286). Por isso, dentro dos diversos feminismos que criticam a noção de mulher universal do feminismo hegemônico, o feminismo subalterno e decolonial vem cada vez mais trazendo ponderações acerca do paradoxo da representação feminista.

As correntes feministas do chamado Sul global, além da América, compõe os feminismos terceiro-mundista. Novamente, esse caráter de “oposição” reitera a crítica enquanto enfraquece a própria luta que diz defender. Os feminismos terceiro-mundistas reiteram a crítica ao feminismo hegemônico (ou feminismo do Primeiro Mundo ou do Norte Global), pois expõem seu universalismo, etnocentrismo, anglo-eurocentrismo, (neo)liberalismo, branqueamento e negligência de questões coloniais e raciais que atravessam etnias, nacionalidades e geografias. Todavia, ao se colocar enquanto o “outro” do feminismo hegemônico, enfraquece sua luta, pois essencializa suas próprias formas de resistência hegemônica, ao retratá-las apenas enquanto não-hegemônicas, ao mesmo tempo que superioriza e responsabiliza as mulheres feministas do Primeiro Mundo, novamente as essencializando apenas no seu aspecto hegemônico (BALLESTRIN, 2017b, 2000).

O feminismo decolonial traz uma nova camada a esta discussão. Construindo-se enquanto feminismo crítico, tem no seu cerne a noção da diferença e da heterogeneidade das mulheres transamericanas, onde suas subalternidades são experimentadas de formas diversas e comumente sobrepostas, referentes à classe, raça, etnia, cultura, orientação sexual, nacionalidade, geografia. Como afirma Ballestrin (2017b, 2000) o feminismo decolonial integra a história do feminismo pós-colonial e do feminismo latino-americano, apresentando-se como uma espécie de síntese em termos simbólicos. Por fim, é percebido enquanto articulador dos feminismos subalternos da região de Abya Yala.

Compactuando com o pensamento de Ballestrin (2017b, 2000), sugiro aqui pensar o(s) feminismo(s) decolonial(is) através da sua particularidade, que o diferencia de demais expressões feministas e subalternas, ao trazer a “novidade” na (re)invenção, na (re)articulação e na decolonização enquanto projeto político. Como uma de suas propostas se encontra a categoria política de “Abya Yala”, como seu principal lugar de reflexão e de enunciação, termo este que foi trazido no Capítulo um (p. 39-40). É importante reiterar que a expressão

tem sido utilizada como contraponto à noção de “América Latina”, noção essa expressa em uma narrativa hegemônica, pensada para garantir seu vínculo inquebrável com a Europa.

Trata-se, assim, de abandonar a representação das “outras do feminismo” para construir “feminismos outros” representantes do descentramento da “mulher latino-americana”. O projeto político de descolonização do feminismo decolonial também deve ser pensado à luz de sua produção teórica. Ou seja, considerar as experiências, as vozes e as elaborações das mulheres subalternizadas valorizando o conhecimento (geopoliticamente situado) epistêmico e ontológico das mulheres latino-americanas. “A referência no plural dos feminismos descoloniais considera então a heterogeneidade de sujeitas na construção, inclusive teórica, deste projeto que radicalmente se opõe aos essencialismos identitários.” (BALLESTRIN, 2000, p. 8).

Ao falar do projeto político de descolonização, o feminismo decolonial o traz enquanto novidade. No entanto, em realidade, a maioria destas resistências já atua há décadas no continente e possui cruzamentos entre si, como, por exemplo, o feminismo indígena e comunitário. Como ilustra Ochoa Muñoz (2014), o feminismo decolonial não é um campo uniforme. Traz na sua diferença o seu potencial. Todavia, apesar de entenderem que a diferença precisa ser respeitada, fazem parte deste “termo guarda-chuva” justamente por também enxergarem a possibilidade para colaboração, síntese, confluência e criação alternativas (MUÑOZ apud BALLESTRIN, 2017b).

Dentro dessas possibilidades de criação alternativa está o potencial da tradução. Para Ballestrin (2000, p. 10) “é muito interessante entrar em contato com textos que ora podem ser lidos como discurso político, ora como documento histórico, ora como proposição teórica”. Esta mistura de escritas que são pensadas em sua *práxis* tem em si o desafio de compreender o texto em seu contexto de luta política real, para além do enrijecimento acadêmico. Dessa perspectiva, o paralelo com a escrita de Lélia é clara. Primeiro com relação à maneira de ler o mundo através das lentes da mulher negra periférica. Lélia contrapõe o sujeito “mulher”, produto da construção hegemônica do sistema moderno/colonial de gênero (LUGONES, 2008), com a categoria “amefricana” e “ameríndia”, subordinadas por uma latinidade que dentro dessa lógica de opressão torna legítima sua inferiorização (CARDOSO, 2014).

Através da conceituação de projetos decoloniais de libertação dentro do feminismo decolonial, percebemos que o feminismo afro-latino-americano, assim como todo o escopo do pensamento de Lélia Gonzalez, é, em si, decolonial. Trazer a perspectiva das mulheres negras e das suas formas de resistência amefricanas leva a um movimento de ruptura tanto com o projeto hegemônico ocidental, quanto também demonstra a heterogeneidade e a riqueza das

tantas formas de resistências vindas das experiências e escritos dessas mulheres. Dessa forma, pensar através das ferramentas de compreensão e transformação do mundo pelas “lentes” de Lélia Gonzalez significa pensar de forma decolonial, em perspectiva de um projeto político de libertação que só é atingido pela libertação em conjunto de todas as amefricanas e ameríndias.

Muitas das colocações trazidas por Lélia e por outras feministas amefricanas estão presentes nos debates de mulheres latino-americanas e caribenhas que têm como proposta pensar o feminismo desde o Sul, um feminismo descolonizado, que esteja atento para as contribuições de mulheres que falam desde as margens, com o esforço de construir modelos alternativos de sociedade (CARDOSO, 2014). Por isso o movimento das feministas negras brasileiras se torna tão subversivo. O pensamento de Lélia se aproxima da colonialidade de poder (QUIJANO, 2000 e MIGNOLO, 2003; 2007b), quando trabalha a questão de como o racismo está estruturado na construção do Brasil e da identidade brasileira. Por outro lado, traz a colonialidade de gênero (LUGONES, 2008; 2014b), quando trata os seus modelos de resistência pautados na categoria da mulher amefricana, revelando a atualidade de suas ideias (CARDOSO, 2014). O intuito de trazer essa “figura oculta” enquanto protagonista em nossas leituras de mundos permite buscar organizações sociais nas quais pessoas têm resistido à modernidade capitalista e estão em tensão com esta lógica (LUGONES, 2014b).

Outro aspecto decolonial de seu pensamento se encontra na sua negação de “latinidade”, que para ela é inexistente. Defendia que as nossas raízes eram formadas por elementos ameríndios e africanos e, por isto, pensava uma América Ladina. Gonzalez (1988a) não só articula com questões do seu tempo como também antecipa o debate sobre a questão da mulher universal e as relações de gênero decorrentes desta concepção, ao denunciar uma dimensão de violência e de exclusão, invisível às abordagens de gênero desvinculadas de raça/etnia. Essa dimensão somente é perceptível quando se invalida o discurso universalizante da modernidade colonial, colocando em evidência a diferença exposta pela intersecção de gênero e raça/etnia, sendo este o deslocamento sugerido por Lugones (2008), com o intuito de “descortinar o que foi escondido nos porões do patriarcado universal” (CARDOSO, 2014, p. 24).

Através das categorias que compõem seu pensamento, Lélia propõe uma (re)leitura da matriz colonial de poder, que atravessa questões sobre economia, ecologia, governo, e as relaciona ao conhecimento e ao mundo espiritual. Mais relevante que nunca, seu pensamento agrega ao debate atual sobre gênero e colonialidade, ou seja, “mostra o lugar de gênero reconfigurado por raça na estruturação da dinâmica de exploração capitalista” (CARDOSO, 2014, p. 56). Ao identificar de que maneira corpos racializados são lidos pela sociedade

enquanto não-humanos e não-mulheres, evidencia a complexidade das violências produzidas sobre esses corpos. Portanto, o feminismo afro-latino-americano é decolonial, buscando entender não só a articulação de diferentes eixos de opressão, mas a constituição sistêmica e estrutural dessa opressão (LUGONES, 2014a). Percebemos que o pensamento de Lélia Gonzalez ainda tem muito a acrescentar ao debate feminista decolonial, ajudando-nos a enxergar novas possibilidades de ruptura e (re)existência.

4.2.2 Pensamento interseccional e perspectiva imbricada

Lélia Gonzalez traz nas suas análises intersecções de raça, classe e sexo (gênero). Procura fazer submergir as desigualdades de gênero que colocam as mulheres e homens negros em dimensões sociais diferentes das mulheres e homens brancos. Apesar de não trazer a dimensão de gênero com essa nomenclatura, é na sua correlação analítica dos eixos de opressão raça, sexo e classe, e como eles se articulam, que o trabalho de Lélia se torna pioneiro do que viria a ser chamado, uma década depois, de abordagem interseccional (RATTS e RIOS, 2010). O dualismo, típico da modernidade, torna impossível pensar na interseccionalidade classe/raça/gênero/sexualidade, como é a perspectiva de mulheres negras e periféricas. A intersecção entre “mulher” e “negro” revela a ausência das mulheres negras em vez da sua presença. Isso porque a lógica moderna constrói as categorias em termos homogêneos, atomizados, separáveis e constituídos dicotomicamente. Essa construção procede a partir da presença generalizada de dicotomias hierárquicas na lógica da modernidade e das instituições modernas. Cada categoria homogênea, separável e atomizada se caracteriza em referência ao membro superior da dicotomia. Assim, “mulher” refere-se a mulheres brancas; “negro” refere-se a homens negros, etc.

A interseccionalidade é importante inclusive quando elaborada conjuntamente com a colonialidade de gênero, porque explicita a falha das instituições em incluir discriminação ou opressão contra mulheres de cor, sendo essa lacuna a razão da sua criação enquanto ferramenta de análise. Mas cabe aqui entender a presença dessas mulheres negras enquanto seres simultaneamente oprimidos e resistentes. O sistema pautado na diferença de gênero é hierárquico e racialmente diferenciado, e é a diferenciação racial que lhes nega a humanidade (e, portanto, o gênero) às colonizadas. Logo, gênero deve ser lido enquanto uma imposição colonial (LUGONES, 2014a). Apesar de Lélia nunca utilizar o conceito “interseccionalidade” para se referir ao seu pensamento, constrói a partir das intersecções raça, classe, sexualidade (e gênero) articulada em suas relações de poder. Não obstante, através da perspectiva trazida por Andréa Gill e Thula Pires (2019), argumento que não somente a interseccionalidade está

presente nos seus trabalhos, como também uma perspectiva imbricada das opressões (“*imbricated approaches*”), o que nos mostra novamente a decolonialidade enquanto projeto presente em suas escritas.

De acordo com Gill e Pires (2019) as perspectivas feministas trabalham com a “lógica da diferença” através de três proposições. A primeira proposição político-epistêmica é binária, fundamental para o pensamento de gênero eurocentrado, onde as relações opressor/oprimido marcam o tipo de dinâmica de opressão (por exemplo, masculino/feminino, branco/não branco, heterossexual/homossexual). A segunda proposição político-epistêmica é interseccional, proposta trazida pelas feministas negras nos EUA para incorporar conjunturas entre categorias pré-estabelecidas como gênero, raça, classe e sexualidade, a fim de complexificar e situar eixos locais de opressão.

Por fim, a terceira proposição político-epistêmica é imbricada, e oferece a possibilidade de tratar em termos estruturais e estruturantes como pensar além de nossas humanidades hierarquizadas racialmente - em suas respectivas posições dentro do que Frantz Fanon (2008) denominou como a “zona-do-ser” e “zona-do-não-ser” estabelecida pelas relações colonizador/colonizado - e hierarquizadas por gênero, sexualidade, classe, território, idade, religião, nacionalidade, entre outros sistemas de classificação forjados a partir do projeto moderno/colonial europeu (GILL e PIRES, 2019). Significa, portanto pensar além das categorias identitárias forjadas e impostas na modernidade.

Abordagens binárias para tratar as relações de poder têm uma longa história nas ciências sociais. Interressa-nos aqui as concepções pós-colonialistas das relações colonizador/colonizado baseadas no encontro entre o eu e o outro; e para as concepções feministas de opressão patriarcal (como o relato fundamental de Simone de Beauvoir sobre a dinâmica das relações de gênero em "O Segundo Sexo" [1949]) (GILL e PIRES, 2019). Todavia, essa visão binária se torna uma barreira para se pensar em outras formas em que essas mesmas opressões são vivenciadas, quando vistas em conjunto como co-constituídas. E consequentemente, não nos possibilita pensar em formas de resistência que levem em consideração a rearticulação de tais opressões (GILL e PIRES, 2019). Esse fenômeno ocorre em especial com as questões de gênero quando lidas somente através de uma ótica binária. O problema dessa dialética, é que qualquer abordagem que essencialize por meio de algum tipo de separação acabará reproduzindo as categorizações modernas/coloniais (GILL e PIRES, 2019). Em síntese, entender a categoria “mulher” apenas como o outro da categoria “homem”, faz com que nossa leitura acerca da(s) “mulher(es)” seja rasa e essencializante.

Ao contrário dessa visão binária, Fanon (2008, apud GILL e PIRES, 2019), ao tratar da perspectiva racial da opressão, oferece uma crítica mais abrangente da colonialidade, atenta aos efeitos da dominação colonial sobre o sujeito negro colonizado. Mais do que o outro lado de uma relação de oposição (homem/mulher), a posição desse sujeito colonizado é aquela que deve ser excluída para que a relação Eu/Outro exista (FANON apud GILL e PIRES, 2019). A superação dessa articulação de opressões deve levar em consideração “o desmantelamento da estrutura solipsista que hierarquiza a humanidade por meio dos padrões, normas e pactos em nome da brancura, que nas sociedades (pós)coloniais é a marca última, representativa e guardiã da Europeidade (leia-se: civilização moderna)” (GILL e PIRES, 2019, p. 282, tradução nossa).³⁹

Essas reinterpretações do que constitui a humanidade tende a abordar a dominação em termos binários. Não obstante, existem muitas formas de objetificação, opressão e desumanização que não são resumidas por uma dinâmica dialética. Juntas, essas intradinâmicas/interdinâmicas sustentam uma estrutura colonial de poder (e seus cinco níveis de controle), embora operem e passem por diferentes códigos, padrões e pactos. Enquanto na “zona-do-ser” tais dinâmicas faz com que os sujeito se posicione como potencial de direitos e saberes, passível de disputa dialética, na “zona-do-não-ser” o modo de resolução dominante é a violência e a expropriação (GROSGOUEL, 2006; FANON, 2008). Com efeito, a principal distinção é que há certa dispensabilidade ou “descartabilidade” à condição daqueles situados na “zona-do-não-ser”, cujas vidas, mortes e mortes em vida são sistematicamente banalizadas.

Passamos então a perceber as opressões pelo termo guarda-chuva da interseccionalidade, que visa substituir “modelos aditivos” de opressão, por modelos interseccionais onde categorias como a de “mulheres negras” são percebidas como além da mera soma das categorias “mulher” + “negro”. Portanto, o pensamento interseccional tem como base uma crítica epistêmica afrocentrada que re-conta a história dentro e além do patriarcado branco (GILL e PIRES, 2019). Re-contar a história apagada significa abrir possibilidades de resistência, reexistência e resignificações do que Patricia Hill Collins (1986) aponta como o “forasteiro de dentro” (*outsider within*). Como exemplo trazido por Gill e Pires (2019) temos que as definições afrocentradas de maternidade revelam como tal prática pode ser um ato de resistência para as mulheres negras que enfrentam políticas genocidas nas sociedades pós-coloniais (vivência da “mãe-preta”), ao mesmo tempo em que se transfigura

³⁹ “the dismantling of the solipsistic structure that hierarchises humanity through the unnamed standards, norms and pacts of whiteness, which in (post-)colonial societies is the ultimate mark, representative and gatekeeper of Europeity (read: modern civilisation).”

em um regime de maternidade compulsória estabelecido para reproduzir a sociedade em vigor e garantir a herança patrilinear para as mulheres brancas (papel da “sinhá”).

No entanto, a visão interseccional, apenas de revelar novas articulações da modernidade/colonialidade, é pensada a partir de identidades hegemônicas “fraturadas” típicas da modernidade e, por conseguinte, “incompletas”. Mais concretamente, falar de gênero em termos de homem/mulher, de raça em termos de branco/negro, de classe em termos de ricos/pobres, de capacitismo em termos de normais/deficientes, de sexualidade em termos de heterossexual/homossexual e assim por diante, pode servir como uma estratégia para pensar através de um melhor posicionamento intelectual e político, entretanto, de acordo com Audre Lorde, “as ferramentas do senhor nunca vão desmontar a casa(-grande) do senhor”⁴⁰ (LORDE, 1983, apud GILL e PIRES, 2019, p. 284, tradução nossa).

Decolonizar se torna então o processo de pensar o mundo através de pluriversos, e também através de existências que não se “encaixam” em lógicas binárias ou interseccionais, cujas categorias criadas na modernidade “não dão conta” de pensar a totalidade dessas identidades. São formas não-modernas de ser e estar no mundo. Trazer perspectivas decoloniais de leitura e transformação do mundo significa estar atento à natureza estruturante e estrutural de raça, classe, sexualidade, gênero, entre outras categorizações da humanidade, para além dos processos de subjetivação e consequentes inclusões/exclusões. É ver o mundo de novo (GILL e PIRES, 2019). Partindo da subversão do binarismo e da superação da interseccionalidade enquanto formadora única das identidades subalternas, trago o entendimento da perspectiva imbricada. A estudiosa feminista afro-dominicana Ochy Curiel (2016) define o conceito e o método contrastando com Crenshaw (1993). Para ela

Compreender a imbricação das opressões não é colocar categorias que compõem uma soma de experiências, ou uma intersecção de categorias analíticas [CRENSHAW, 1993]. Trata-se de compreender como essas categorias atravessaram historicamente nossa região, do colonialismo à colonialidade contemporânea, e como se expressaram em certos sujeitos que não tiveram privilégios de raça, classe, gênero e sexualidade, como é o caso dos negros, indígenas e camponesas da região (CURIEL, 2016, apud GILL e PIRES, 2019, p. 292, tradução nossa).⁴¹

A política de identidade que foi necessária enquanto reivindicação política também tem seus limites. Categorias como mulheres, negras, indígenas, lésbicas, gays, trans, nos

⁴⁰ “The master’s tools will never dismantle the master’s house”.

⁴¹ Understanding the imbrication of oppressions is not about placing categories that make up a sum of experiences, or an intersection of analytical categories [CRENSHAW 1993]; it is about understanding how these categories have historically crossed our region from colonialism to contemporary coloniality and as it has been expressed in certain subjects who have not had privileges of race, class, sex and sexuality, as is the case of the black, indigenous and peasant women of the region.

servem apenas para articulação política; não podem ser fins em si mesmos (CURIEL, 2014, apud GILL e PIRES, 2019). Como argumenta Tickner e Blaney (2017), ao trabalhar com a categoria de “pluriverso”, a interação que temos com o subalterno é pautada por essas “fraturas” identitárias que falham em verdadeiramente entender quem está fora da lógica absoluta da modernidade, dado o limite da linguagem enquanto formadora da consciência. Categorias como classe, gênero, etnia, raça, colonizado ou indígena servem enquanto marcadores de opressão e denúncia, mas não trazem em si toda a complexidade dessas dinâmicas. Precisamos de uma política de transformação que vá além do posicionamento da política de identidade para dar conta dos efeitos das violências perpetuadas por situações e políticas locais (CURIEL, 2014, apud GILL e PIRES, 2019).

Aqui cabe uma digressão importante acerca da leitura entre interseccionalidade e perspectiva imbricada e decolonial (pautada na colonialidade de gênero). A princípio pode parecer que exista uma incompatibilidade entre as leituras interseccionais e imbricadas. Esse posicionamento é trazido inclusive por Lugones (2014b). Segundo a autora, Kimberlé Crenshaw (1991), feminista negra estadunidense responsável por cunhar o termo interseccionalidade, entende raça e gênero como categorias de opressão nos termos lógicos assumidos na corrente hegemônica dominante: como logicamente separados um do outro. Como já vimos, a separação de categorias é criticada por Lugones, que as vê enquanto resquícios de uma leitura ocidental e hegemônica de mundo (LUGONES, 2014b, apud VELEZ, 2019).

Colocando a “questão da interseccionalidade” para a teorização e *práxis* feministas, pensadoras como Kimberlé Crenshaw e Patricia Hill Collins desvendam os pressupostos essencializantes e universalizantes que estão no cerne de categorias como “mulher” e “raça”. Tomando o trabalho de Crenshaw (1991) como representativo de teorias de interseccionalidade de maneira mais geral, Lugones (2014b) argumenta que a implicação linguística de falar de categorias de opressão enquanto “interseções” ou “entrelaçamentos” é a suposição de que categorias como raça e gênero são separáveis, mesmo que apenas para efeitos de uma análise conceptual. Isso é especialmente perigoso, pensa Lugones (2008), porque ao permanecer dentro da lógica da “corrente hegemônica dominante”, as categorias de opressão são deixadas intactas ao invés de interrompidas. (LUGONES, 2014b apud VELEZ, 2019).

No entanto, argumento que, contrariamente a forma como Lugones (2014b) percebe a interseccionalidade, esta ferramenta metodológica de leitura de mundo foi pensada para reconciliar entendimentos aparentemente não complementares da opressão dentro dos

sistemas dinâmicos de poder que os produzem. É precisamente esse movimento que eu quero sugerir que é subestimado (porém não incorreto) na crítica linguística de Lugones da interseccionalidade.

Esse “mal-entendido” é ainda mais evidenciado na afirmação de Lugones (2014b) de que, ao buscar rastrear as categorias até suas interseções, como Crenshaw (1991) busca fazer, a lógica categorial é preservada. De acordo com Lugones (2014b, p. 67), “a intersecção esconde a fusão. Ou seja, a intersecção esconde a inseparabilidade das opressões”. O que essa afirmação deixa passar é que, embora os dois entendimentos de opressão, interseccionalidade e “fusão” (imbricação), sejam aparentemente não complementares, eles estão profundamente entrelaçados. Como a própria Crenshaw (1991) escreve “Traçando as categorias até suas interseções, espero sugerir uma metodologia que acabará por interromper as tendências de ver raça e gênero como exclusão ou separação” (p. 311). Sugiro pensar a interseccionalidade e a perspectiva imbricada de maneira complementar, pois ao reconhecer a multiplicidade de “cruzamentos”, as mulheres “racializadas” são mais capazes de ver e compreender que, dentro da lógica moderna/colonial, habitam um “*locus* fraturado”. Essa clivagem revela à mulher negra e indígena que o grupo dominante a percebe como inferior; ao mesmo tempo, que mostra um dos caminhos possíveis de desconstrução da sua identidade fraturada.

Reconhecendo os termos desiguais e as especificidades locais através dos quais entramos em tais trocas interepistêmicas e interculturais, Lélia propõe caminhos para dialogar, ao invés de importar, concepções que respondem aos termos pelos quais as sociedades modernas/coloniais foram aqui forjadas, inspirando-se nas perspectivas decoloniais e diaspóricas. No ensaio “Por um feminismo afro-latino-americano” (1988a), ela reflete sobre “o silêncio ruidoso em torno das contradições raciais que se baseiam, nos tempos modernos, em um dos mitos mais efetivos da dominação ideológica: o mito da democracia racial” (GONZALEZ, 1988, p. 7). Metodologicamente falando, quando conjugado com os mitos da neutralidade, universalidade e individualidade dos modos eurocêtricos predominantes, nossa sociedade esconde suas contradições e desigualdades através da linguagem da harmonia racial. Para superar essa estrutura, é preciso desenvolver ferramentas conceituais que tornam legíveis os termos de dominação, cujo racismo é articulado através de uma ideologia de branqueamento em vez de modos de segregação mais explícitos ou ostensivos (GONZALEZ, 1988).

Falar da opressão às mulheres ladino-amefricanas é falar de uma generalidade que obscurece e tira de cena a dura realidade vivida por milhões de mulheres que “pagam um preço altíssimo por não serem brancas” (GONZALEZ, 1988a, p.12). Como nos ensinou

Fanon (2008), as sociedades fundadas em um projeto colonial escravocrata são profundamente marcadas por uma “zona-de-ser” e “uma zona-de-não-ser”, onde a humanidade de uns é garantida pelo questionamento, hierarquização e negação da humanidade de outros. Diante desses múltiplos sistemas imbricados de dominação, uma sensibilidade decolonial e diaspórica se orienta para a criação de novos padrões civilizacionais. É vital cultivar as condições necessárias para responder às relações formativas entre lugar, pensamento político e ação. Em jogo está a (re)existência. Dessa forma, percebemos como o pensamento de Lélia se apresenta como interseccional em muitos momentos, principalmente em se tratando da sua categoria da “mulher negra”, mas também “imbricado” ao tratar de resistências transnacionais e transatlânticas que percorrem a amefricanidade ao longo do território da América Latina.

4.3 Tensionando a modernidade através do pensamento de Lélia Gonzalez

Nessa seção, retomo novamente o pensamento de Lélia, dessa vez pela categoria político-cultural de amefricanidade enquanto tensionamento da modernidade. Entendo essa categoria enquanto uma leitura de mundo que seja decolonial e, traga um projeto de descolonização atrelado ao *locus* geopolítico da América Latina. Por conseguinte, carrega em si a potencialidade de descolonizar através de resistências que estejam fora da modernidade absoluta, mas que demandam uma subversão de tal modernidade, para abarcar (re)existências outras. A amefricanidade, penso eu, é um dos mais potentes aspectos do pensamento de Lélia Gonzalez, que a faz ser lida enquanto uma pensadora decolonial. A leitura conjunta da abordagem teórica decolonial e do pensamento de Lélia Gonzalez cria novas pontes para se pensar projetos decoloniais de libertação pela perspectiva do povo amefricano, expandindo a capacidade explicativa e as formas de resistências que se propõe a pensar novos mundos plurais e pluriversais. Por fim, trago a contribuição do seu pensamento para o campo das Relações Internacionais.

Como vimos, a amefricanidade é uma categoria geo-histórica não imperial e pós-colonialista, do tipo proposto por Fernando Coronil (1996) em sua robusta crítica ao ocidentalismo, que acompanha com um apelo à construção de novas categorias para repensar e transformar a memória histórica, a geografia, as subjetividades, as epistemes e o próprio poder. Nesse sentido, Lélia Gonzalez defende que a amefricanidade é uma categoria necessária para combater as ideologias embranquecedoras promovidas por um Ocidente que se projeta como única fonte de valores universais (GOÉS e LAO-MONTES, 2019).

É seguindo essa perspectiva de pensar a partir de outros mundos que não o euro-americano que proponho ler a categoria de amefricanidade em Lélia Gonzalez, que nos coloca a construir uma consciência e uma dinâmica cultural a partir das experiências de resistência e organização livre dos povos das Américas. Apesar de a autora refletir a partir principalmente da questão do racismo e sexismo em relação aos povos negros escravizados nas Américas, acredito ser possível fazer as aproximações teóricas/práticas da categoria que ela propõe para analisar as desigualdades vivenciadas pelas populações indígenas, pois o racismo na América Ladina constitui-se como uma estratégia utilizada pelos países europeus para consolidar a exploração/opressão nas regiões colonizadas dos povos não-brancos.

Através da perspectiva de Lélia, as mulheres amefricanas são sujeitos ativos das suas próprias histórias, deixando como legado a experiência de enfrentamento da matriz de poder colonial. Assim, a categoria amefricanidade, mais que indicar a experiência comum com a escravidão, a dominação e a exploração, tem na resistência sua centralidade (CARDOSO, 2014). Essa convergência baseada na negação da opressão, ou na resistência à opressão, ao invés da ferida vivida pelo subalterno caracteriza justamente o “pensamento outro” de Khatibi (apud WALSH, 2005), (como trazido no Capítulo dois, subseção 2.2) e só pode ser vivida em sua totalidade fora da estrutura de poder que existe dentro da narrativa da modernidade universal e absoluta. Essa categoria

surge no contexto tanto da diáspora negra quanto do extermínio da população indígena das Américas e recupera as histórias de luta e resistência dos povos colonizados contra as violências geradas pela colonialidade do poder. Tem por objetivo pensar “desde dentro” as culturas indígenas e africanas ao invés de interpretações centradas na visão de mundo do pensamento moderno europeu (CARDOSO, 2014, p. 37).

Portanto, a categoria desenvolvida por Lélia Gonzalez, mais do que um instrumento de análise constitui uma formulação teórico-política feminista negra decolonial de agenciamento, contribuindo para a construção de outro projeto civilizatório, referenciado em diferentes epistemes em oposição ao projeto global desumanizador vigente.

Muitas abordagens decoloniais buscam repensar esse campo de (im)possibilidades desde a constituição moderna/colonial de nosso mundo, situando-nos em relação à formação histórica do continente de Abya Yala, e nossa posição geopolítica dentro do projeto colonial de modernidade e seus modos de produção de conhecimento. Nesse sentido, mais do que uma categoria geográfica ou linguística, a contribuição da categoria político-cultural de amefricanidade é pensar uma “unidade específica”, com todas as suas aparentes contradições (GONZALEZ, 1988b).

Para Gonzalez, pensar na América Ladina, e não na América Latina, é uma subversão múltipla. Em primeiro lugar, coloca em primeiro plano os grupos subordinados pelo sistema patriarcal e colonial no continente. Em segundo lugar, por enfatizar essa realidade, a noção também destaca as vivências e as formas de resistência da mulher negra e indígena. Em terceiro lugar, busca a solidariedade transnacional sem negar as pluralidades das formações territoriais, culturais e demográficas de cada país. Em quarto lugar, a ideia de América Ladina problematiza as categorias e as linguagens criadas no pensamento colonial. Por último, representa uma abordagem anti-imperialista, especialmente contra o propósito político de potências dominantes do continente (RIOS, 2019).

É importante estar atenta ao “problema da alteridade” (como apresentado na crítica do déficit colonial em Mignolo, subseção 2.2.1). Devemos pensar em como falar sobre “características comuns compartilhadas por formações políticas tão diferentes e, ao mesmo tempo, reivindicar a particularidade, a especificidade histórica, sem parecer estar enredada na contradição ou em explicações essencialistas” (CARDOSO, 2014, p. 22). Transcender esse problema da alteridade é possível desde que seja apagado o viés essencialista do universalismo. Proponho que isso seja feito através do conceito de “universalismos negativos” do Grosfoguel (2013), como trabalhado no subcapítulo 2.2 cujo projeto está mais coerente com a percepção pluriversal e que, por conseguinte, demanda a necessidade de subversão da modernidade absoluta, trazendo a possibilidade de pensar outras articulações de modernidades, como a proposta de transmodernidade trazida por Dussel (2005).

Ao trabalhar com a América africana, cuja inexistente latinidade a transfigura em América Ladina, Lélia questiona também a própria ideia de América Latina (GOÉS e LAO-MONTES, 2019). Além disso, em suas análises estabelece a relação histórica entre ameríndias/amefricanas e ameríndios/amefricanos, de modo que a América pode ser vista como análoga à categoria de Abya Yala. Reage às imposições históricas, culturais, políticas e geográficas de “América Latina” para nomear essa região específica, que denotam um projeto colonial atrelado à narrativa da modernidade absoluta. Ao contrário, Abya Yala e América Ladina são então formas de transmodernidades, que, apesar de referenciar lugares políticos e geográficos similares, trazem no entendimento de seus conceitos perspectivas diferentes de resistência. Proponho pensarmos a partir de ambos os projetos decoloniais, partindo de seu(s) pluriverso(s), o que significa subverter a lógica universalisante da modernidade, revelando a transmodernidade. Significa, portanto, libertar toda a América, conjuntamente.

4.4 Contribuições do pensamento de Lélia ao campo das Relações Internacionais

Lélia Gonzalez, através da sua leitura decolonial, também traz grandes contribuições e questionamentos para o campo das Relações Internacionais. Seu pensamento nos faz (re)pensar a construção da teorização das RI através de questionamentos sobre quem tem autoridade para ditar o que é o conhecimento e quais conhecimentos são válidos, através de uma política da nomeação. Em especial, gostaria de destacar dois pontos importantes: como o pensamento de Lélia problematiza a questão do Estado, conceito que está presente desde a consolidação deste campo de estudo, em especial ao trazer Palmares enquanto alternativa para se pensar a formação do Estado-nação; e como seu conceito de amefricanidade nos ajuda a repensar o papel da América Latina (ou melhor, Améfrica Ladina), dentro das RI.

A construção da disciplina de Relações Internacionais se deu no “pano de fundo” da modernidade, a partir do século XVI na Europa e também foi fruto do “encontro” que ocorreu em 1492. Em sua tentativa de explicar a história do mundo, as RI acabam essencializando as relações da Europa ocidental e Estados Unidos com o “resto” do mundo, a partir dos pressupostos formadores do mito da modernidade. Nesse sentido, apesar do tráfico de escravizados ter sido um fenômeno definidor das relações das fronteiras do internacional que contribuiu para a consolidação das relações de poder, esse período tem sido sistematicamente ignorado pela disciplina das RI (SHILLIAM, 2011, apud SOTO, 2019). De forma similar as organizações ameríndias também é um assunto que se encontra “fora” do que é trabalhado pelas correntes basilares das Relações Internacionais, por não integrarem assepticamente ao modelo de Estado trazido enquanto ápice civilizacional (BEIER, 2002, apud SOTO, 2019). O pensamento moderno ocidental, fortemente presente nas teorias hegemônicas de Relações Internacionais, se pauta no universalismo abstrato, em que suas particularidades tornam-se o todo absoluto, sem representar a diversidade do “todo” existente (MELO, 2019).

Samir Amin (2010) trata desse processo à luz da percepção do eurocentrismo enquanto uma autoconsciência história (historiografia) e uma organização consciente de poder. Como teoria da história mundial, o eurocentrismo foi construído em torno de três mitos. Em linhas gerais, o primeiro mito fundamental é a noção da Grécia antiga como europeia em identidade e como berço da civilização, tanto europeia como humana. O segundo mito reformula o cristianismo como um fenômeno essencialmente europeu e é baseado no silêncio em relação às formas árabes, etíopes e não latinas do cristianismo primitivo. O terceiro mito fala da Renascença como um milagre com uma única amarração, a Grécia clássica.

Essa “mitologia” se originou assencialmente através do atrito da igreja medieval como força institucional e ideológica, por isso os intelectuais da Renascença, que procuravam uma genealogia pré-cristã para a Europa (ocidental), valorizam a sua associação com a Grécia antiga. Uma conexão linear entre o Egito antigo e a Renascença, e mais tarde o Iluminismo, criou a noção de uma civilização europeia *sui generis*. Essa Europa autônoma se torna parte da vizinhança global apenas quando se trata de dominar o mundo: começando com o Império Romano, depois o mercantilismo e depois o capitalismo. Esse é o tipo de contexto que levantou questões como “por quê o capitalismo se desenvolveu na Europa antes de qualquer outro lugar?”. Essa questão logo se tornou uma afirmação: “o capitalismo só poderia ter se desenvolvido na Europa”. Àquela altura, a resposta era evidente: porque a herança grega predisps a Europa à racionalidade (AMIN, 2010). Essa história da criação da Europa “fechada em si” impede que se perceba como acontecimentos históricos tal qual a escravidão e a contribuição de outros povos e noções foras da fronteira da Europa ocidental influeucniaram não apenas a própria criação da Europa, como as demais relações entre nações ao redor do mundo.

Dessa forma, pensar a construção do internacional através das atuações das populações afrodescendentes brasileiras questiona não apenas o mito da modernidade absoluta europeia, como também os lugares comuns pertencentes a essa modernidade e, por conseguinte, a própria disciplina de Relações Internacionais (SOTO, 2019). A colonialidade do poder presente nos escritos impede que essas teorias imaginem a integração de sociedades não-ocidentais de uma forma que não envolva coerção, dominação e uma suposição da superioridade ocidental (KAYAO-GLU, 2010). O Estado-nação, e a sua criação, visto aqui em análise pontual, não deve ser visto como um elemento universal e igualitário. Logo, a contribuição afrodiaspórica brasileira como forma de se pensar outros modelos de estruturação do Estado questionam o *locus* de enunciação da teorização das Relações Internacionais.

Nesse sentido, o movimento feito por Lélia (1991) e outras pensadoras de Brasil, ao trazer o quilombo (em especial a República de Palmares) não apenas enquanto modelo alternativo de Estado, como também chegar a afirmar com todas as letras, que Palmares foi o primeiro Estado livre das Américas, serve para repensar as bases conceituais sob as quais se fundou as Relações Internacionais. Palmares resiste às bases ideológicas estruturantes da formação do Estado brasileiro (o mito da democracia racial), e nos aponta para novas possibilidades de se pensar um Estado verdadeiramente democrático e anti-imperialista, pautado no resgate das heranças africanas e negras brasileiras (PIRES, 2019). Isto posto, a

contribuição do pensamento brasileiro para a história global se dá através do movimento de deslocamento do *locus* anglo-saxônico, com seus valores ditos universais, que em realidade são homogeneizantes das experiências humanas, conhecido como modernidade (SOTO, 2019).

Nos debates acadêmicos dentro do campo das RI, Estados ou Estados-nação são trabalhados sem grandes problematizações acerca das suas entidades. Em grande parte, isso se deve a uma percepção hegemônica de que são entes dotados de território e população com o monopólio legítimo da violência física dentro de suas fronteiras (WEBER, 1992). As abordagens teóricas tradicionais das RI exercem o significado e o papel do Estado de maneiras diferentes: por exemplo, pela projeção de poder do Neorrealismo, o institucionalismo do Neoliberalismo, a sociedade internacional da Escola Inglesa, e através das culturas de anarquia no Construtivismo de Wendt (2014). Partindo da percepção de Grovogui (2002), compartilho a noção de que é no mínimo, problemático trabalhar o Estado, como feito nas RI, desconsiderando a violência colonial como projeto fundador e formatador na construção da modernidade.

Portanto, argumento que as Relações Internacionais e as vertentes formadoras do *mainstream* do campo, impõem uma lógica ontológica acerca do Estado. Esse projeto colonial tentou destruir e silenciar diferentes modelos de organizações sociais não-ocidentais, além de impor estruturas políticas e sociais exteriores às demais realidades locais (MELO 2019). Dessa forma não há como separar a concepção do Estado das suas dinâmicas hierárquicas de centro-periferia, através de violências (físicas e simbólicas), legitimadas em nome de uma construção da unicidade dentro do espaço político-geográfico da figura do Estado (FERNÁNDEZ e ESTEVES, 2017). Pensar a partir de Palmares e das contribuições amefricanas trazidas por Lélia Gonzalez reforça um posicionamento teórico-metodológico de descolonizar as RI, inserindo a temática dentro de um movimento amplo de desconstrução. Por fim, esse movimento revela as narrativas que silenciam outros saberes, trabalhado pela íntima relação entre práticas e políticas, para posteriormente abrir e criar espaços para se pensar as RI por perspectivas plurais.

O Estado se torna um reflexo da narrativa universal da modernidade absoluta, pautada na experiência eurocêntrica enquanto válida para explicar o mundo. Além do capitalismo, tanto o Estado quanto o sistema de Estados em que estamos inseridos são sintomas do problema mais amplo da modernidade. Ao supervalorizar os pressupostos modernistas na pesquisa e na prática, as Relações Internacionais ignoram a constituição colonial da modernidade. (PARASRAM, 2014). O poder desta narrativa impediu povos anteriormente

colonizados de mapear caminhos pluriversais e decoloniais que tem a capacidade de desafiar a singularidade e homogeneidade universal do conceito de Estado como o único válido. O pensamento moderno, na ausência do pensamento decolonial, mascara o poder colonial presente nas RI. Conseqüentemente, as abordagens tradicionais tornam invisíveis cosmo-saberes capazes de quebrar essa perspectiva.

Dessa forma, ao trabalhar uma dimensão “outra” afro-brasileira epistemológica e ontológica acerca da existência destes conceitos sob as lentes da amefricanidade, a leitura decolonial dessa narrativa oferece um caminho para pensar desde a diferença até a descolonização, e a construção e constituição de uma sociedade radicalmente distinta. O fato de que este pensamento não transcende simplesmente a diferença colonial, mas que a visibiliza e rearticula em novas políticas da subjetividade, é crítico pelo desafio que apresenta à colonialidade do poder e ao sistema-mundo moderno/colonial (MIGNOLO, 2007).

Isso significa que, independentemente de como sejam geralmente concebidas, as teorias mantenedoras do *status quo* das Relações Internacionais são, em última análise, baseadas em, e de fato funcionam para, (re)produzir, uma ontologia eurocêntrica estreita que vê o mundo como “universal”, descendente do sistema europeu universalizado e, portanto, para ser pesado em favor de trajetórias, instituições e conceitos europeus (soberania, Estado e democracia) e suas experiências (guerra, paz e conflito social) (POURMOKHTARI, 2013). Assim, as teorias das Relações Internacionais servem para naturalizar o que o eurocentrismo produziu (GROVOGUI, 2002). O intuito da perspectiva decolonial é, portanto, pensar para além da lógica colonial e, assim, revelar possibilidades de estabelecer a pluralidade nas RI, partindo de mundos não-ocidentais e de categorias como gênero, raça e classe (LAGE e CHAMON, 2016).

Portanto, outra dimensão do pensamento decolonial de Lélia é a categoria político-cultural de amefricanidade. Essa categoria enquanto ferramenta de leitura de mundo permite relocar o papel do Brasil e da América dentro das Relações Internacionais, ao alencar a sua contribuição para o entendimento do internacional, da política internacional e da história global. Isso demonstra a necessidade urgente que o campo das RI tem em pensar o papel da América Latina para além de momentos pontuais, como na “Teoria da Dependência”. Entender a amefricanidade enquanto proposta de projeto de libertação decolonial acaba por tensionar as construções das fronteiras do internacional, justamente por revelar novos olhares acerca da concepção de nação e de progresso com relação à construção da modernidade. Portanto, Lélia nos ajuda a pensar a formação brasileira como parte do internacional, da modernidade/colonialidade/decolonialidade. Seu conceito de amefricanidade também nos

ajuda a pensar as Relações Internacionais através da decolonialidade. Logo, trabalha a América Latina enquanto um local produtor de teorias capazes de explicar as RI e o internacional, além de mostrar e reforçar o entendimento do Sul global como um movimento multifacetado que ressalta a necessidade de uma comunidade internacional pós-colonial, em uma ordem internacional livre dos legados institucionais do colonialismo (GROVOGUI, 2002). Amefricanizando, nos abrimos a possibilidade de ser e pensar na pluralidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A abordagem teórica decolonial, trabalhada nas Relações Internacionais em especial pelo Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade, estabelece-se no campo através do seu questionamento das estruturas de poder que pautam as relações modernas/coloniais em sua dimensão internacional. Trazem como alternativa de superação dessas relações de poder a decolonialidade, pensadas a partir de projeto(s) que subvertem essa lógica. Nesta dissertação procurei fazer uma leitura da abordagem teórica decolonial em consonância com as categorias-chave do pensamento de Lélia Gonzalez. O esforço teórico-metodológico e político de articular ambas as correntes de pensamento se deve à possibilidade de (re)pensar para (re)existir. Como trouxe na Introdução, procuro “construir a partir das teorias”, revelando não somente a crítica, mas a potencialidade.

Nesse sentido, cada um dos Capítulos buscou cumprir com objetivos específicos que contribuíssem para o entendimento da temática desta dissertação. O primeiro Capítulo destinou-se a uma revisão bibliográfica aprofundada das principais ideias e conceitos trazidos pelo Grupo M/C/D e inscritos na abordagem teórica decolonial e em como ela é mobilizada dentro das Relações Internacionais. Assim, analiso o enfoque dado por autoras que tratam de questões relevantes para o estudo, destacando a colonialidade do poder em seus cinco níveis de controle e como se dá a relação da modernidade/colonialidade/imperialidade enquanto estruturas de poder.

O segundo Capítulo apresentou o aprofundamento de debates recentes que estão sendo apontados dentro dos estudos decoloniais. Dentre eles destaco a decolonialidade enquanto projeto(s), sua relação com o pluriverso, com a questão do déficit decolonial (problema da alteridade) e como se articulam as resistências e a modernidade, através da superação da ideia de indissociabilidade da modernidade e colonialidade, e da subversão para a transmodernidade. Esse processo nos ajuda a trazer o pensamento decolonial em *práxis*, entendendo as consequências de uma leitura de mundo que parta de um *lócus* de enunciação subalterno e como esse processo se torna síntese de transformação.

O terceiro Capítulo, em lógica semelhante ao primeiro, também se dedicou a revisão bibliográfica aprofundada das principais categorias mobilizadas por Lélia Gonzalez. Além dessa revisão, também trouxe uma sucinta biografia da vida da autora enquanto militante e enquanto intelectual. A escolha em trabalhar a vivência de Lélia juntamente com o seu pensamento serve para ilustrar a necessidade de lembrar a história de luta da autora

também enquanto habitante desse *locus* de enunciação subalterno. O intuito foi entender Lélia Gonzalez através das suas muitas “camadas” e em sua complexidade.

Por fim, o quarto Capítulo traz a leitura em conjunto do pensamento decolonial e do pensamento de Lélia Gonzalez. O intuito foi entender Lélia enquanto uma pensadora decolonial e também trazer como o seu pensamento abarca novas percepções sobre as Relações Internacionais. Para isso, primeiro procuro perceber como os cinco níveis de controle formadores da colonialidade do poder são vistos enquanto qualificadores para a leitura do pensamento de Lélia. Percebo que em maior ou menor grau, esses cinco aspectos da colonialidade do poder estão presentes em suas obras. Em outro momento, busco entender como o pensamento de Lélia complexifica o entendimento da decolonialidade, através da sua articulação com a colonialidade de gênero, feminismo(s) decolonial(is), pensamento interseccional e com a perspectiva imbricada das opressões. Por fim, trato da importância da autora para as Relações Internacionais.

Durante a construção dos Capítulos, buscou-se responder à indagação central que permeia esta dissertação, ou seja, entender como projetos de libertação decolonial presentes no pensamento de Lélia Gonzalez tencionam a noção de modernidade/colonialidade. Essa indagação está presente em toda a escrita, mas em especial, enquanto síntese final do quarto capítulo, através da articulação do pensamento de Lélia enquanto tensionador da modernidade, em especial pela categoria político-cultural de amefricanidade. Procuro articular como pensar Abya Yala e Améfrica Ladina enquanto lugares epistêmicos e ontológicos decoloniais e por fim, como o pensamento decolonial de Lélia nos ajuda a questionar e repensar o campo das Relações Internacionais.

A dissertação se insere como parte de um amplo leque de pesquisas que vem sendo trabalhadas nos estudos decoloniais. A forma como a abordagem decolonial se insere no Brasil e entre pesquisadoras brasileiras das Relações Internacionais vem sendo cada vez mais articuladas com o campo das interpretações de Brasil. Nesse sentido, a dissertação faz o movimento de agregar o pensamento de intérpretes do Brasil, em particular de Lélia Gonzalez, dentro dos debates decoloniais. Dessa forma, não só se propõe a pensar a inserção do Brasil no pensamento pós-colonial de inflexão decolonial, como também se propõe a teorizar as Relações Internacionais partindo da perspectiva de Brasil e das abordagens críticas que visam à desconstrução das bases ocidentalizantes que formaram o campo das RI. Esses movimentos presentes na dissertação se dão muito mais através de questionamentos ao invés de respostas. No entanto, partindo da percepção da construção conjunta do conhecimento, espero que este seja mais um passo na direção da descolonização enquanto projeto(s).

Com relação às limitações da pesquisa existiram dois fatores relevantes. Um diz respeito ao escopo do trabalho que quiçá foi demasiado grande dada à estrutura de tempo e condições típicas de um mestrado. Por esse fator, algumas discussões que julgo serem importantes não foram aprofundadas e principalmente articuladas, escritas e contextualizadas de maneira a abarcar a complexidade dos debates. Outra limitação relevante, que aqui trago enquanto crítica, foi a dificuldade em encontrar pesquisas que pensam a articulação da decolonialidade (ou mesmo com outras filiações teóricas críticas das Relações Internacionais) com o pensamento brasileiro. Não trago essa crítica enquanto certa falta de motivação ou mesmo de interesse no tema: pelo contrário, ao longo do processo de escrita e de crescimento pessoal, tive o prazer de me deparar com excelentes pesquisas que desenvolvem de forma muito frutífera esses debates. Todavia sublinho que em parte a dificuldade em encontrar tais pesquisas se deve em maior grau a fatores como a marginalização em que esses temas vêm sendo trabalhados nas Relações Internacionais. Esse processo faz com que existam relativamente poucos espaços acadêmicos e institucionais que tragam essa temática enquanto principal, fora do eixo de “temas especiais”, quando comparadas com outros estudos dentro do campo das RI. Uma das consequências dessa “marginalização” é justamente certa dificuldade em articular conjuntamente a nível Brasil pesquisadoras que trabalham com essas questões. Felizmente grandes esforços vêm sendo feitos nessa direção, através de grupos de pesquisa, de estudos, encontros em palestras e congressos, publicações, dentre outros.

Levando em consideração os apontamentos trazidos até o momento, algumas últimas considerações devem ser feitas. Primeiramente, gostaria de enfatizar a importância do pensamento de Lélia, entre tantas razões, devido ao seu pioneirismo. Devemos nos questionar, como uma mulher que trabalhou com perspectivas interseccionais e decoloniais, antes que esses debates fossem trazidos com essas conceituações, acabou sendo tão pouco citada na academia? O resgate do pensamento de Lélia Gonzalez está sendo feito graças a autoras como Flávia Rios, Raquel Barreto, Sueli Carneiro, Luiza Bairros, Thula Pires, e outras, no entanto esse movimento é deveras recente. A originalidade do seu pensamento e a sua visão crítica se fazem extremamente relevantes para se pensar a articulação das opressões. O seu pensamento continua atual e necessário.

Outro ponto que gostaria de reiterar diz respeito à decolonialidade presente no pensamento de Lélia Gonzalez. Lélia é uma leitura essencial para pensadoras que se propõem a trabalhar projetos decoloniais, especialmente quando se tratando do lugar geopolítico do Brasil e da América Latina. Dessa forma, percebo que Lélia traz uma novidade em seu pensamento, pouco explorada pelos membros do Grupo M/C/D. A intervenção que o

pensamento da autora traz para os debates decoloniais está justamente a de não pensar os projetos decoloniais de forma relativamente “abstrata”. Incorporando em parte a crítica trazida pelo Mestre Antônio Bispo dos Santos (Nêgo Bispo) (2019), entendo que entre as pensadoras decoloniais existe certo elitismo e abstração exacerbado, típicos da academia, através de formas elitizadas de se posicionar no mundo. No entanto, ao invés de anular o pensamento decolonial, mesmo esse sendo formado em sua maioria por uma elite intelectual, devemos formulá-lo em consonância com a escrita de Lélia Gonzalez e outras pensadoras de Brasil. Isso pois Lélia, em sua dimensão nacional e transnacional, radicaliza e complexifica a proposta decolonial, através de três movimentos: explicitando a colonialidade, complexificando a decolonialidade, e tensionando a modernidade. A *práxis* decolonial inscrita no pensamento de Lélia se torna a materialidade das “abstrações” trazidas por autoras decoloniais. De forma similar também explícito outro “ponto cego” dentro do pensamento decolonial, como trazido por Luciana Ballestrin (2017a), acerca da (falta da) discussão sobre a imperialidade.

O pensamento de Lélia foi pautado por dois momentos diferentes. Em um primeiro momento, ela se propõe a pensar a articulação de raça/classe/sexualidade/gênero/poder e como elas operam na criação da identidade brasileira, como se dão os seus significantes culturais, como se estabelece o mito da democracia racial e como essas articulações se formam dentro do Estado brasileiro. Para todas essas leituras, Lélia faz uma interpretação de Brasil partindo de percepções de resistência e ressignificação que nos ajudam a pensar além da articulação de opressões, trazendo propostas alternativas. Portanto, sugiro posicionar Lélia Gonzalez enquanto uma intérprete de Brasil, como assim o fez Raquel Barreto (2010) e Flávia Rios (2019).

No Brasil, na tradição consolidada em áreas como Sociologia, Antropologia, História e Literatura, os intérpretes são pensadores que se debruçaram acerca de questões como: O que é o Brasil? Como se define a identidade nacional? O que nos singulariza como nação? O perfil tradicional desses pensadores, com raras exceções, pouco se diferencia: todos são homens brancos – ressaltando que a branquitude desses pensadores não significa deslegitimar os seus méritos intelectuais, mas destacar o fato de como o racismo naturalizou também o fato de que os brancos, particularmente os homens brancos, são os únicos produtores de um conhecimento válido universal. Como exemplo temos Gilberto Freyre, Florestan Fernandes, Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Júnior, Darcy Ribeiro e outros. Tendo em vista a relevância de suas contribuições, é interessante destacar a constante ausência de autoras como Abdias do Nascimento, Clóvis Moura, Beatriz Nascimento, Guerreiro Ramos, Kabengele

Munanga, entre outras, quando se pensa em intérpretes do Brasil. Lélia Gonzalez se propõe a responder todas essas perguntas, através da leitura que faz da formação da cultura (racista e sexista) brasileira, e ao ressignificar a categoria de mulher negra periférica enquanto importante formadora da nossa identidade. Neste sentido proponho que Lélia Gonzalez esteja presente na tradição de intérprete de Brasil junto com esses nomes, tensionando-os.

Em um segundo momento, Lélia se propõe a pensar para além das fronteiras do Estado brasileiro. Passa então a perceber como as articulações das opressões afetam todo o continente amefricano e também o chamado Atlântico Negro. Nesse momento seus escritos passam a ser mais transnacionais, trazendo novamente seus aspectos culturais e identitários dessa vez trabalhados em toda a América Latina. Dessa forma não somente aprofunda o seu projeto decolonial, como também ressignifica a história global, encarando as resistências de sujeitos e grupos como uma leitura de mundo através do processo de realocar histórias amefricanas no centro da construção do internacional. Repensa o papel do Brasil e da América Latina não apenas no internacional, como também nas Relações Internacionais. Portanto proponho pensar Lélia também enquanto uma teórica que pensa (decolonialmente) o Internacional e enquanto uma pensadora das Relações Internacionais.

Proponho-me a pensar conjuntamente quais caminhos seguir. Existem dois pontos que creio ser relevantes para a decolonialidade a partir da contribuição de Lélia Gonzalez. O primeiro diz respeito à continuação e à expansão do seu conceito de amefricanidade a partir de estudos antropológicos, políticos, identitários, de carácter comparativo sobre os aspectos políticos, culturais e religiosos do Brasil com demais países da América e Caribe. O segundo diz respeito à articulação amefricana e ameríndia nas lutas decoloniais. Apesar de Lélia focar na posição subalterna da mulher amefricana, ainda existem diversas subjetividades quando pensamos através de um olhar não apenas interseccional, mas imbricado. Trabalhar de forma conjunta as perspectivas amefricanas e ameríndias, assim como entender Abya Yala e América Latina enquanto formas de resistir, pode expandir ainda mais o debate e a *práxis* decolonial.

Por fim, outro ponto de abertura que quero reafirmar brevemente se refere à possibilidade de teorização das Relações Internacionais no Brasil. Encontro-me de acordo com autoras como Victor Lage, Lara Selis e João Urt (2020), ao entender que a teoria (e teorização) em RI deve se expandir para além das mesmas discussões acadêmicas nos mesmos espaços, para que outras sejam capazes de acessar e produzir sob esse conhecimento, além de reivindicar os espaços onde tais conhecimentos são produzidos. Por isso, se propõem a “pensar a diferença como condição de não-identidade. No lugar da lógica da identificação

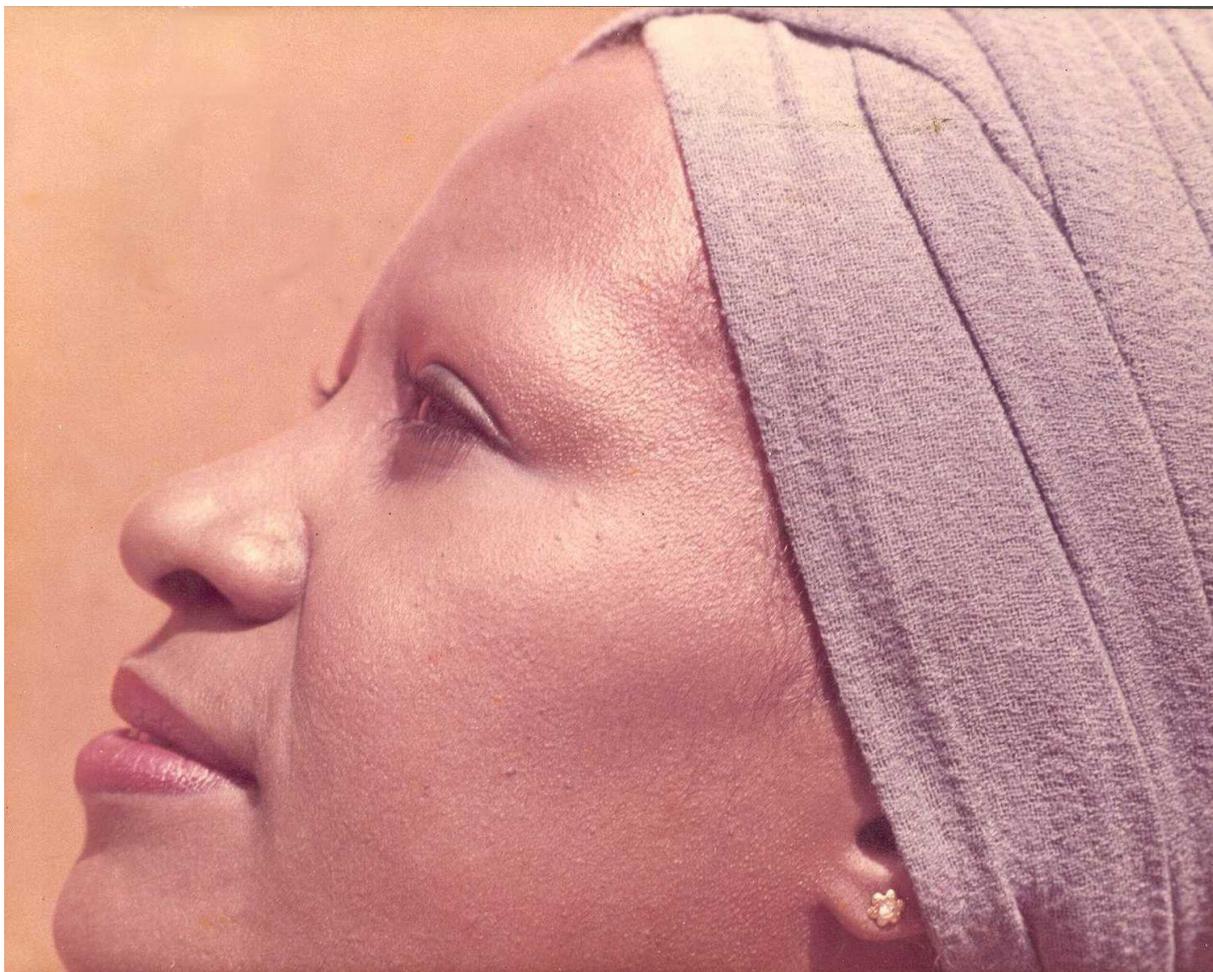
(ou isso/ou aquilo), propomos uma imaginação capaz de supor a impossibilidade mesma do reconhecimento (nem isso, nem aquilo)” (p. 12).

Esse movimento intelectual e político é importante, pois em perspectivas outras se encontra o potencial de transformação. Como trouxe na Introdução, a pesquisa deve responder a problemas do mundo, e nesse processo, escolhemos explicitar aquilo que consideramos relevante. Teorizar as RI a partir do *lócus* de enunciação (por vezes marginal) do Brasil nos fazem questionar, enquanto pesquisadoras, o que é relevante para nós. Na essência desses questionamentos creio que o pensamento de Lélia tem muito a nos oferecer, e partindo dessas articulações, muitas pesquisas fascinantes ainda estão por vir. Como trouxe bell hooks (2013, apud COUTINHO, SELIS e URT, 2020, p. 16), “a produção teórica aponta um território intelectual que precisa ser ocupado, democratizado, reinventado — jamais abandonado”. Nesse sentido, Lélia ocupou (e ocupa) conjuntamente esse lugar simbólico, onde sua teoria e sua prática fazem repensar a “fratura” enquanto resistência.

Em verdade, os caminhos e possibilidades trazidos por uma leitura decolonial do pensamento de Lélia são inúmeros e todos são relevantes para (re)existir e (re)significar. O grande presente que Lélia Gonzalez nos deu foram ferramentas para entender onde estamos no mundo, qual o lugar que dizem que devemos ocupar, e como, partindo das nossas resistências às opressões, podemos repensar nosso lugar no mundo, e ainda, que mundo é esse que queremos estar. Precisamos nos perguntar como “ir tocando” juntas, de forma que as que virão depois sigam os passos dessa (já) longa caminhada iniciada pelas ancestrais. O caminho não é fácil, mas cada passo faz a diferença. Como bem sabe Lélia,

A perspectiva é a de que a gente abra alguns caminhos e a gente tem que ter aí consciência da nossa temporalidade, ou seja, a gente vem e passa, vem e passa no sentido de passar mesmo e passa também a nossa experiência para quem está chegando (GONZALEZ, 1991, p. 4).

Figura 5 - Lélia Gonzalez em imagem sem data definida. Segundo a amiga Ana Maria Felipe, era uma das fotos de que ela mais gostava.



Fonte: Acervo pessoal de Ana Maria Felipe, [199-?].

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Benedict; MIRA, Catarina. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*. 2005.
- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.
- ALCÂNTARA, Débora Menezes. **Pensamentos amefricanos contra o déficit decolonial em Walter Dignolo**. REALIS, v.8, n. 01, Jan-Jul. 2018
- ALCOFF, Linda Martin. **A epistemologia da colonialidade de Dignolo**. Revista Epistemologias do Sul, v. 1, n. 1, p. 33-59, 2017.
- ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.
- AMIN, Samir. **Global history: a view from the South**. Fahamu/Pambazuka, 2010.
- BAIROS, Luiza. **Lembrando Lélia Gonzalez 1935-1994**. Afro-Ásia, n. 23, 1999.
- BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. **América Latina e o giro decolonial**. Revista Brasileira de Ciência Política, nº 11, p. 89-117, 2013.
- _____. **Feminismo De(s)colonial como Feminismo Subalterno Latino-Americano**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, 28(3), 2020.
- _____. **Modernidade/Colonialidade sem “Imperialidade”?** O elo perdido do giro decolonial. Dados, v.60, n.2, p. 505-540, 2017a.
- _____. **Feminismos subalternos**. Estudos Feministas, v. 25, n. 3, p. 1035-1054, 2017b.
- BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. São Paulo: Edições 70. 2011.
- BARRETO, Raquel. **Enegrecendo o Feminismo ou Feminizando a Raça: Narrativas de Libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez**. Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense, 2005.
- _____. **Introdução**. In: UCPA, União dos Coletivos Pan-Africanistas; GONZALEZ, Lélia. Primavera para as rosas negras. Rio de Janeiro: Diáspora Africana, 2018.
- BEIER, J. **International relations in uncommon places: indigeneity, cosmology, and the limits of international theory**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2002.
- BELCHIOR, A. C.; Tudo Outra Vez. Intérprete: Belchior. In: BELCHIOR. **Era uma Vez um Homem e Seu Tempo**. [S.l.]: WEA, p1979. LADO A. Faixa 5
- BERNARDES, Célia Regina Ody. **Racismo de Estado: uma reflexão a partir da crítica da razão governamental de Michel Foucault**. Juruá, 2013.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. Decolonialidade e interseccionalidade emancipadora: a organização política das trabalhadoras domésticas no Brasil. **Sociedade e Estado**, v. 30, n. 1, p. 147-163, 2014.

_____. **Sindicatos das trabalhadoras domésticas no Brasil: teorias da descolonização e saberes subalternos**. 2007.

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

BLANCO, Ramon; DELGADO, Ana Carolina Teixeira. **Problematizing the Ultimate Other of Modernity: the Crystallisation of Coloniality in International Politics**. *Contexto Internacional*, v. 41, n. 3, p. 599-619, 2019.

BLANEY, David L.; TICKNER, Arlene B. **International Relations in the prison of colonial modernity**. *International Relations*, v. 31, n. 1, p. 71-75, 2017.

BRAZ, Thiago. **Afro-diasporic connections: beyond the dialogues of otherness**. In: *Fateful Triangles in Brazil: A Forum on Stuart Hall's The Fateful Triangle: Race, Ethnicity, Nation, Part II*. *Revista Contexto Internacional*, vol. 41, nº 2, 2019.

BUENO, Winnie. **Imagens de controle: um conceito do pensamento de Patricia Hill Collins**. Editora Zouk, 2020.

CARDOSO, Cláudia Pons. **Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez**. *Revista Estudos Feministas*, v. 22, n. 3, p. 965-986, 2014.

CARDOSO, Fernando Henrique. **Mudanças sociais na América Latina**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1969.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Editora, v. 49, p. 49-58, 2003.

CASANOVA, Pablo González. **Colonialismo interno (uma redefinição)**. BORON, AA; AMADO, J.; GONZÁLEZ (Org.). *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, p. 395-420, 2007.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro"**. In: LANDER, Edgardo (org.). *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

CHARTIER, Roger et al. **A história cultural**. Entre práticas e representações. Lisboa: Difel, v. 1, p. 12, 1990.

CHOWDHRY, Geeta; NAIR, Sheila. **Introduction: Power in a postcolonial world: Race, gender, and class in international relations**. In: *Power, postcolonialism and international relations*. Routledge, 2003. p. 13-44.

COLLINS, Patricia Hill. **Aprendendo com a outsider within**: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 99-127, 1986.

CONAQ. **Racismo e violência contra quilombos no Brasil**. Terra de Direitos, 2018.

CORONIL, Fernando. Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories. *Cultural Anthropology* (1): 51–87, 1986.

_____. **Naturaleza del poscolonialismo**: del eurocentrismo al globocentrismo. Clacso, 2000.

COSTA, A. O movimento feminista no Brasil: dinâmicas de uma intervenção política. *Revista Labrys, Estudos Feministas, Brasília*, vol. 7, p. 09-36, 2005.

COSTA, Sérgio. **Desprovincializando a sociologia**: a contribuição pós-colonial. *Revista brasileira de ciências sociais*, v. 21, n. 60, p. 117-134, 2006.

CRENSHAW, Kimberle. **Mapping the margins**: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stan. L. Rev.*, v. 43, p. 1241, 1991.

CRUZ, Victoria Santa. **Me Gritaron Negra**. Apresentação de poema, Peru, 1960.

CURIEL, Ochy. **Construindo metodologias feministas desde o feminismo decolonial**. BALDUINO DE MELO et al, p. 32-51, 2014.

CUSICANQUI, Silvia. Rivera. (2010), **Ch'ixinakax utxiwa**: Reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Ediciones Tinta Limon, Buenos Aires: 2010.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Boitempo Editorial, 2016.

DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer, 1980.

DE OLIVEIRA, Fábio Nogueira. **Modernidade, Política e Práxis Negra no pensamento de Clóvis Moura**. *Revista PLURAL*, vol. 19 nº 1, 2011

_____. **Clóvis Moura e a sociologia da práxis negra**. Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense, 2009.

DE SOUZA PINTO, Júlio Roberto; MIGNOLO, Walter D. **A modernidade é de fato universal?** Reemergência, desocidentalização e opção decolonial. *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, v. 15, n. 3, p. 381-402, 2015.

DOMINGUES, José Maurício. **Global Modernization, 'Coloniality' and a Critical Sociology for Contemporary Latin America**. *Theory, Culture & Society*, Vol. 26 nº 1, 2009.

_____. **Interpretando a modernidade**: imaginário e instituições. FGV Editora, 2002.

DOTSON, Kristie. **Making sense**: The multistability of oppression and the importance of intersectionality. Why race and gender still matter: An intersectional approach, p. 43-58, 2014.

DU BOIS, William Edward Burghardt. **The souls of black folk**. Oxford University Press, 1897.

DUARTE, Constância Lima; CÔRTEZ, Cristiane; MARIA DO ROSÁRIO, A. Pereira (Ed.). **Escrevivências**: identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo. Editora Idea, 2018.

DUSSEL, Enrique. **1492 El encubrimiento del Otro**: Hacia el origen del "mito de la modernidad", 1994.

_____. **Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)**. México City: UAM, 2005.

EL PAÍS. **El quechua entra con honores en la universidad**. Escrito por FOWKS, Jaqueline, outubro de 2019. Disponível em <https://elpais.com/sociedad/2019/10/21/actualidad/1571682015_966576.html> Acessado em 31 de março de 2020.

ENLOE, Cynthia. **Womenandchildren**: making feminist sense of the Persian Gulf Crisis. The Village Voice, v. 25, n. 9, p. 1990, 1990.

ESCOBAR, Arturo. **Beyond the Third World**: imperial globality, global coloniality and anti-globalisation social movements. Third World Quarterly, v. 25, n. 1, p. 207-230, 2004.

_____. **El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar**: ¿globalización o postdesarrollo? In: LANDER, Edgardo (org.). La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

ESCOBAR, Arturo. Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. **Revista de antropología social**, v. 21, p. 23-62, 2012.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. SciELO-EDUFBA, 2008.

FELGUEIRAS, A. C. L. Breve Panorama Histórico do Movimento Feminista Brasileiro: das Sufragistas ao Ciberfeminismo, Revista Digital Simonsen, nº 6, p. 108-121, 2017.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Dominus editôra, 1965.

FERNANDES, Sabrina. Critical pedagogy as Humanistic Marxist praxis: perspectives on solidarity, oppression, and revolution. **Educação & Sociedade**, v. 37, n. 135, p. 481-496, 2016.

FERNÁNDEZ, Marta; ESTEVES, Paulo. **Silencing Colonialism**: Foucault and the International. In: Foucault and the Modern International. Palgrave Macmillan, New York, 2017. p. 137-153.

FLAUZINA, Ana; PIRES, Thula (Org.). **Rebelião**. Ed. Brado Novo, Brasília, 2020.

FOTOGRAFIA DE LÉLIA. Acervo pessoal de Ana Maria Felipe, [199-?]. 1 fotografia. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/cultura/2020-10-25/lelia-gonzalez-onipresente.html>. Acesso em: 18 janeiro 2021.

FOTOGRAFIAS DE LÉLIA aos 31, 37 e aos 45 anos. Acervo pessoal de Ana Maria Felipe, [196-], [197-], [198-]. 3 fotografias. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/cultura/2020-10-25/lelia-gonzalez-onipresente.html>. Acesso em: 18 janeiro 2021.

FOUCAULT, Michel. **Resumo dos cursos do collège de France: (1970-1982)**. Zahar, 1997.

_____, Michel. **Vigiar e punir**. Leya, 2014.

FREUD, Sigmund. **A perda da realidade na neurose e na psicose**. Ed. Imago, 1996.

GAMBA, Juliane Caravieri Martins; PIRES, Julio Manuel. **O trabalho humano na América Latina: Evolução histórica e condições atuais**. Cadernos Prolam/USP vol. 15 p. 11-26, 2016.

GILL, Andréa; PIRES, Thula. **From Binary to Intersectional to Imbricated Approaches: Gender in a Decolonial and Diasporic Perspective**. Contexto Internacional, v. 41, n. 2, p. 275-302, 2019.

GILPIN, Robert. **The political economy of international relations**. Princeton University Press, 2016.

GILROY, Paul. **O atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Editora 24, São Paulo, 1993.

GÓES, Juliana; LAO-MONTES, Augustin. Nossa América en clave do feminismo pretos: El imaginario geohistórico de Lélia Gonzalez. In: **Dossier: El Pensamiento De Lélia Gonzalez, un Legado y un Horizonte**. LASA Forum, 2019.

GOMES, Daniela F. **Afro Latin voices - The omission of the left and the insurgency of the Black Movement**. PragMATIZES - Revista Latino Americana de Estudos em Cultura. 2012.

GÓMEZ-QUINTERO, Juan David. **La colonialidad del ser y del saber: la mitologización del desarrollo en América Latina**. El ágora USB, v.10, n.1, p. 87-105, 2010.

GONZALES, HOMENAGEM A. LÉLIA. Lélia fala de Lélia. **Estudos Feministas**, p. 383-386, 1994.

GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. Tempo Brasileiro, v. 92, n. 93, p. 69-82, 1988a.

_____. A democracia racial: uma militância, 1982. In. **Arte e ensaios**, n. 38, 2018.

_____.Lélia. A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social. **Raça e Classe**. (5): 2, nov./dez. 1988c.

_____. A Juventude Negra no Palco da História, 1979. In. UCPA, União dos Coletivos Pan-Africanistas; **GONZALEZ, Lélia. Primavera para as rosas negras.** Rio de Janeiro: Diáspora Africana, 2018.

_____. A Mulher Negra na Sociedade brasileira, 1981. In. UCPA, União dos Coletivos Pan-Africanistas; **GONZALEZ, Lélia. Primavera para as rosas negras.** Rio de Janeiro: Diáspora Africana, 2018.

_____. Cultura, etnicidade e trabalho, 1971. In. UCPA, União dos Coletivos Pan-Africanistas; **GONZALEZ, Lélia. Primavera para as rosas negras.** Rio de Janeiro: Diáspora Africana, 2018.

_____. Democracia Racial? Nada disso!, 1981. In. UCPA, União dos Coletivos Pan-Africanistas; **GONZALEZ, Lélia. Primavera para as rosas negras.** Rio de Janeiro: Diáspora Africana, 2018.

_____. Entrevista com O Pasquim, 1986. In. UCPA, União dos Coletivos Pan-Africanistas; **GONZALEZ, Lélia. Primavera para as rosas negras.** Rio de Janeiro: Diáspora Africana, 2018.

_____. **Grito e guerreiro.** In. NASCIMENTO, Abdias. Axés do sangue e da esperança (orikis). Rio de Janeiro: Achiamé, 1983b, v. 9, 2018.

_____. JORNAL, M. N. U. n. 19. **São Paulo:** MNU, maio a, p. 8-9, 1991.

_____. Mulher Negra, 1985. In. UCPA, União dos Coletivos Pan-Africanistas; **GONZALEZ, Lélia. Primavera para as rosas negras.** Rio de Janeiro: Diáspora Africana, 2018

_____. Mulher negra, essa quilombola, 1981. In. UCPA, União dos Coletivos Pan-Africanistas; **GONZALEZ, Lélia. Primavera para as rosas negras.** Rio de Janeiro: Diáspora Africana, 2018.

_____. Mulher negra da sociedade de classes, 1981. In. UCPA, União dos Coletivos Pan-Africanistas; **GONZALEZ, Lélia. Primavera para as rosas negras.** Rio de Janeiro: Diáspora Africana, 2018.

_____. O terror nosso de cada dia, 1987. In. UCPA, União dos Coletivos Pan-Africanistas; **GONZALEZ, Lélia. Primavera para as rosas negras.** Rio de Janeiro: Diáspora Africana, 2018.

_____. **Por um feminismo Afro-latino-Americano.** In. Caderno de Formação Política do Círculo Palmarino, 1988b.

_____. **Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira.** IV Encontro Anual da Associação Brasileira de Pós-graduação e Pesquisa nas Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 1983.

GROSFUGUEL, Ramón; CASTRO-GOMEZ, Santiago. **El giro decolonial.** Reflexiones para una diversidad, 2007.

_____. **Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad.** Entrevista realizada por Luis Martínez Andrade. *Metapolítica*, n 83, octubre – diciembre de 2013.

_____. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global.** Cap 13. In. SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.) *Epistemologias do Sul*, 2010.

GROVOGUI, Siba N. Regimes of sovereignty: International morality and the African condition. *European Journal of International Relations*, v. 8, n. 3, p. 315-338, 2002.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio. **O Mito Anverso: o insulto racial.** Classes, raças e democracia. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo, p. 169-195, 2002.

_____. **Revisitando a democracia racial,** 2020. Disponível em <https://www.uol.com.br/ecoa/colunas/opiniaio/2020/06/14/revisitando-a-democracia-racial.htm>. Acesso em 31 de janeiro de 2021.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais.** Liv Rebecca Sovik, Rio de Janeiro, 2006a.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade.** TupyKurumin, 2006b.

_____. **El espectáculo del "otro".** In: Textos de antropología contemporánea. UNED, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2010. p. 75-94.

HARVEY, David. **The new imperialism.** OUP Oxford, 2003.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Explosão Feminista.** Arte, Política, Cultura e universidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de; PEREIRA, Carlos Alberto M. **Patrulhas ideológicas.** Ed. Brasiliense, 1980.

hooks, bell. **Black women shaping feminist theory.** ProQuest Information and Learning, 1984.

IANNI, Octavio. **Raças e classes sociais no Brasil.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

INAYATULLAH, Naeem; BLANEY, David L. **International relations and the problem of difference.** Routledge, 2004.

KAYAOGLU, Turan, Westphalian Eurocentrism in International Relations Theory. *International Studies Review*, v. 12, p. 193–217, 2010.

KILOMBA, Grada. **Memórias de Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano,** Editora Cobogó, 2019.

LACAN, Jacques. **Lacan**: duas notas sobre a criança. Tradução Ana Lydia Santiado. In: **OPÇÃO LACANIANA**. Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo: Edições Eolia, ano IV, n. 21, p. 5-6, 1983.

LAGE, Victor Coutinho; CHAMON, Paulo Henrique. Resisting the denial of coevalness in International Relations: provincializing, perspectivism, border thinking. **Revista Brasileira de Política Internacional**, v. 59, n. 2, 2016.

LANDER, Edgardo. **Ciencias sociales**: saberes coloniales y eurocéntricos. In: LANDER, Edgardo (org.). *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LEITE, Leonardo de Magalhães. **Uma Análise das Teorias do Imperialismo Contemporâneo à Luz da Teoria Marxista Clássica do Imperialismo**. Dissertação de Mestrado – Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

LENIN, V. I. **Imperialismo, fase superior do capitalismo**. In: LENIN, V. I. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1982. v.1.

LIMA, Márcia; RIOS, Flávia. **Lélia Gonzalez, Por um feminismo afro-latino-americano**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2020.

LORDE, Audre. There is no hierarchy of oppressions. **Bulletin: Homophobia and education**, v. 14, n. 3/4, p. 9, 1983.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula rasa**, n. 09, p. 73-101, 2008.

_____. **Methodological notes toward a decolonial feminism**. *Decolonizing epistemologies: Latina/o theology and philosophy*, p. 68-86, 2011.

_____. Radical multiculturalism and women of color feminisms. **Journal for Cultural and Religious Theory**, v. 13, n. 1, p. 68-80, 2014a.

_____. **Rumo a um Feminismo Descolonial**. *Estudos Feministas*, vol.22, n.3, p.935-952, 2014b.

LIMA, Engel R., SANTOS, Hasani E. **A proposta do sujeito afro-periférico por meio do rap e do hip hop**: uma leitura por meio da Identidade e da Diáspora. *Praça, Revista Discente da Pós-Graduação em Sociologia da UFPE, Recife*, v.1, n.1, 2017.

MAGNO, M. D. **América Ladina**: introdução a uma abertura. Rio, Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, 1981.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto**. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, p. 127-167, 2007.

MARROZZINI, Giovanni. **Nouvelle Semence**, 2010. Disponível em <http://www.marrozzini.com/photo-portfolio/nouvelle-semence/>. Acesso em 04 de janeiro de 2021.

MARIANO, Jorge Luís Mazzeo; FERRO, Eduardo Gomes. **Os reflexos da escravidão no período colonial das Américas**. Colloquium Humanarum, vol. 11, n. Especial, Jul–Dez, 2014, p. 1167-1174.

MARIUTTI, Eduardo Barros. **Considerações sobre a perspectiva do Sistema-Mundo**. Revista Novos Estudos, nº 69, 2004.

MARTÍ, José. **Nuestra América**. Selected Writings, p. 288-296, 1891.

MATOS, Marlise. A Quarta onda feminista e o Campo crítico-emancipatório das diferenças no Brasil: entre a destradicionalização social e o neoconservadorismo político. ANPOCS, Caxambu: 38o Encontro Anual da ANPOCS, p. 1-28, 2014.

MBEMBE, Achille. **Necropolitics**. Duke University Press, 2003.

MELO, et al. **Relações Internacionais: Outros Olhares**. Ed. Univale, São Paulo, 2019.

MIGNOLO, Walter D. **Delinking: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality**. Cultural studies, v. 21, n. 2-3, p. 449-514, 2007a.

_____. **Histórias locais-projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Ed. UFMG, 2003.

_____. **La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidade**. La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

_____. **La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial** no. 930, vol.85. Gedisa, 2007b.

_____. **Lógica das diferenças e política das semelhanças da literatura que parece história ou antropologia, e vice-versa**. 1993): Literatura e história na América Latina, São Paulo, p. 5-161, 1993.

_____; WALSH, Catherine. **On decoloniality: Concepts, analytics, praxis**. Duke University Press, 2018.

MONTAIGNE, Michel de. **“Dos Canibais”**. In: Ensaios. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980, pp. 100-106.

MOURA, Clóvis. **Brasil: raízes do protesto negro**. Global Editora, 1983.

_____. **História do negro brasileiro**. Editora Ática, 1989.

_____. **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. EdUFAL, 2001.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

- NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**. Vozes, 1980.
- _____. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Editora Perspectiva SA, 1978.
- NASCIMENTO, Beatriz. **O conceito de quilombo e a resistência afro-brasileira**. Cultura em movimento: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil. São Paulo: Selo Negro, p. 71-91, 2008.
- ORELLANA, Marcela Muermann. **Comunidades indígenas y su entorno**. Universidad de Santiago de Chile. Departamento de Historia-Área de Literatura, 2015.
- PARASRAM, Ajay. Postcolonial Territory and the Coloniality of the State. **Caribbean Journal of International Relations and Diplomacy**, v. 2, n. 4, 2014.
- PERSAUD, Randolph; SAJED, Alina. **Race, gender, and culture in international relations: postcolonial perspectives**. Routledge, 2018.
- PINHEIRO, Luana Simões; FONTOURA, Natália de Oliveira; PEDROSA, Cláudia. **Situação atual das trabalhadoras domésticas no país**. 2011.
- PINHO, Osmundo. Introduction. In. **Dossier: El Pensamiento De Lélia Gonzalez, Un Legado y nn Horizonte**. LASA Forum, 2019.
- PINTO, C. Uma História do Feminismo no Brasil. São Paulo: Ed. Perseu Abramo, 2003.
- PIRES, Julio Manuel e COSTA, Iraci del Nero da. **O capital escravista-mercantil: caracterização teórica e causas históricas de sua superação**, Revista Estudos Avançados, n. 14, a. 38, São Paulo, 2010. p. 87-120.
- PIRES, Thula Rafaela de Oliveira. Direitos humanos e América Latina: Por uma crítica amefricana ao colonialismo jurídico. In: **LASA FORUM**. 2019. p. 69-74.
- _____. Direitos humanos traduzidos em português. Transformações, Conexões e Deslocamentos. **Seminário Internacional Fazendo Gênero**, v. 11, 2017.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **O desafio ambiental**. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- POURMOKHTARI, Navid. A postcolonial critique of state sovereignty in IR: The contradictory legacy of a 'West-centric' discipline. **Third World Quarterly**, v. 34, n. 10, p. 1767-1793, 2013.
- QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. In: LANDER, Edgardo (org.). La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- _____. **Modernidad, identidad y utopía en América Latina**. 1993.
- RATTS, Alex. **Eu sou atlântica**. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto, 2006.

RATTS, Alex; RIOS, Flávia. **A perspectiva interseccional da Lélia Gonzalez**. Pensadores negros-pensadoras negras: Brasil, séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: MC& G Editorial. Belo Horizonte: Editora Fino Traço, 2018.

_____. **Gonzalez, Lélia**: Retratos do Brasil Negro. São Paulo: Selo Negro, 2010.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de Fala**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2017.

RICARDO, Beto *et al.* (Ed.). **Povos indígenas no Brasil: 2006/2010**. Instituto Socioambiental, 2011.

RIOS, Flavia. **América Ladina**: The Conceptual Legacy of Lélia Gonzalez (1935–1994). FORUM50: 3, p. 75, 2019.

ROJAS, Carlos Antonio Aguirre; WALLERSTEIN, Immanuel. **Immanuel Wallerstein: crítica del sistema-mundo capitalista**: estudio y entrevista. Lom Ediciones, 2004.

_____. **Contesting the colonial logics of the international**: Toward a relational politics for the pluriverse. International Political Sociology, v. 10, n. 4, p. 369-382, 2016.

ROSA, Aruana Emiliano Martins Pinheiro. **A Cidadania e os desafios e embates entre o Estado Liberal e o Estado Plurinacional**: perspectivas para a integração Latino-Americana. 2019. Dissertação de Mestrado.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonizações, Quilombos, Modos e Significações**, 2019.

SCHLACHTER, Lina; BEIVIDAS, Waldir. Recalque, rejeição, denegação: modulações subjetivas do querer, do crer e do saber. **Ágora**: Estudos em Teoria Psicanalítica, v. 13, n. 2, p. 207-227, 2010.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco eo branquíssimo**: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo. Annablume, 2014.

SCHWARTZ, Stuart B; LOCKHART, James. **A América Latina na época Colonial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SELIS, Lara. Infiltração clandestina: a questão da diferença no pensamento latino-americano. **Carta Internacional**, v. 13, n. 2, 2018.

SHILLIAM, Robbie. **Non-Western Thought and International Relations**. In: SHILLIAM, Robbie (ed.). International Relations and Non-Western Thought. Imperialism, Colonialism and Investigations of Global Modernity. Londres e Nova York: Routledge, 2011.

_____. **The Atlantic as a vector of uneven and combined development**. Cambridge Review of International Affairs, v. 22, n. 1, p. 69-88, 2009.

SILVA, Andréia Rosenir da et al. **A construção de gênero no âmbito das Relações Internacionais**: direitos humanos das mulheres e a necessidade de instrumentos eficazes à sua consolidação. 2016.

SILVA, Ariana Mara da. **Raperas sudacas: a poética amefricana e mestiza sapatão na América Latina.** Dissertação de Mestrado. UFBA, 2019.

SILVA, Denise Almeida. **Literatura Negra Brasileira: Quilombismo, Teoria e Práxis.** ABRALIC, 2015.

SILVA, R.; PEDRO, J. Sufrágio à brasileira: uma leitura Pós-Colonial do Feminismo no século. Caderno Espaço Feminino, Uberlândia, v. 29, no 2, p.1981-3082, 2016.

SOTO, Raianna Moraes. **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.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty et al. **Can the subaltern speak?** Reflections on the history of an idea, p. 21-78, 1988.

_____. **An aesthetic education in the era of globalization.** Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.

STANLEY, Sharon A. **Stuart Hall Against Stuart Hall.** In. *Fateful Triangles in Brazil: A Forum on Stuart Hall's The Fateful Triangle: Race, Ethnicity, Nation, Part II.* Revista Contexto Internacional, vol. 41, nº 2, 2019.

STREVA, Juliana Moreira. **Corpo, Raça, Poder: Extermínio Negro no Brasil.** Uma leitura crítica, decolonial e foucaultiana. Editora Multifoco, Rio de Janeiro, 2018.

THEODORO, Gerson (Togo Ioruba); MORAES, Wallace; GOMES, Flávio. **Dos Quilombos ao Quilombismo: Por uma História Comparada da Luta Antirracista no Brasil (Notas para um Debate).** Revista da ABPN • v. 8, n. 18. 2015.

TODOROV, Tzvetan. **The conquest of America: The question of the other.** University of Oklahoma Press, 1999.

TOLENTINO, Juliana Gonçalves. **Apontamentos sobre a formação do povo brasileiro sob a óptica de Lélia Gonzalez.** Diversidade e Educação, v. 6, n. 1, p. 48-58, 2018.

UCPA, União dos Coletivos Pan-Africanistas; GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras.** Rio de Janeiro: Diáspora Africana, 2018.

VELEZ, Emma D. Decolonial Feminism at the Intersection: A Critical Reflection on the Relationship Between Decolonial Feminism and Intersectionality. **The Journal of Speculative Philosophy**, v. 33, n. 3, p. 390-406, 2019.

VIANA, Elizabeth do Espírito Santo. **Relações raciais, gênero e movimentos sociais: o pensamento de Lélia Gonzalez 1970 1990.** 2006.

WALLERSTEIN, Immanuel et al. **O sistema mundial moderno.** 1974.

_____. **The capitalist world-economy**. Cambridge University Press, 1979.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. **Tabula rasa**, n. 9, p. 131-152, 2008.

_____. **(Re) pensamiento crítico y (De)colonialidad**. Reflexões Latinoamericanas. Introduccion. In C. Walsh (Ed.), *Pensamiento crítico y matriz (De)colonial* (pp. 12-34). Quito: UASB-Ediciones Abya Yala, 2005.

WEBER, Max. **Conceitos sociológicos fundamentais**. Leya, 1992.

WERNECK, Jurema. **Mulheres negras: um olhar sobre as lutas sociais e as políticas públicas no Brasil**. 2010.

WENDT, Alexander. **Teoria social da política internacional**. Rio de Janeiro: Editora PUCRio, 2014.

WYNTER, Sylvia. **Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom: Towards the human, after man, its overrepresentation—An argument**. CR: The new centennial review, v. 3, n. 3, p. 257-337, 2003.

ZIRBEL, Ilze. Estudos Feministas e Estudos de Gênero no Brasil: Um debate. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política. Universidade federal de Santa Catarina - UFSC, Florianópolis, 2007. (Cap 1 e 2).

ZVOGBO, Kelebogile; LOKEN, Meredith. **Why Race Matters in International Relations**. In: Foreign Policy: Argument. Junho, 2019. Disponível em: <https://foreignpolicy.com/2020/06/19/why-race-matters-international-relations-ir/#>, acesso em 30 de janeiro de 2021.