UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – Fafich
Programa de Pós-graduação em Ciência Política

Débora Menezes Alcântara

COLONIALIDADE, NECROPODER E QUILOMBO: Uma leitura decolonial sobre vidas amefricanas contra o *racismo-falocrático*

Belo Horizonte

2020

Débora Menezes Alcântara

COLONIALIDADE, NECROPODER E QUILOMBO
Uma leitura decolonial sobre vidas amefricanas contra o *racismo-falocrático*

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora.

Orientador: Juarez Rocha Guimarães

Belo Horizonte

2020

320
A347c
2020

Alcântara, Débora Menezes .

Colonialidade, necropoder e quilombo [manuscrito] : uma leitura decolonial sobre vidas amefricanas contra o racismo-falocrático / Débora Menezes Alcântara. - 2020.

289 f.

Orientador: Juarez Rocha Guimarães.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

1.Ciência política – Teses. 2. Racismo - Teses. 3.Quilombos - Teses. I. Guimarães, Juarez R. (Juarez Rocha).
II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III .Título.

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

ATA **05ª/2020** DA DEFESA DE TESE DA ALUNA **DÉBORA MENEZES ALCÂNTARA**

Realizou-se, no dia 11 de março de 2020, às 14:00 horas, no Auditório Prof. Baesse, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal de Minas Gerais, a 05ª/2020 defesa de tese, intitulada "*COLONIALIDADE, NECROPODER E QUILOMBO: Uma leitura decolonial sobre vidas amefricanas contra o racismo-falocrático*", apresentada por DÉBORA MENEZES ALCÂNTARA, número de registro 2015658720, graduada no curso de COMUNICAÇÃO SOCIAL, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em CIÊNCIA POLÍTICA, à seguinte Comissão Examinadora: Prof. Juarez Rocha Guimarães - Orientador (DCP/UFMG), Prof. Marcus Abílio Gomes Pereira (DCP/UFMG), Profa. Nilma Lino Gomes (FAE/UFMG), Profa. Ana Cláudia Lemos Pacheco (UNEB), Profa. Lilian Cristina Bernardo Gomes (ISTA).

A Comissão considerou a tese:

[X] Aprovada

[ ] Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 11 de março de 2020.

Prof. Juarez Rocha Guimarães
Orientador (DCP/UFMG)

Prof. Marcus Abílio Gomes Pereira
(DCP/UFMG)

Profa. Nilma Lino Gomes
(FAE/UFMG)

Profa. Ana Cláudia Lemos Pacheco
(UNEB)

Profa. Lilian Cristina Bernardo Gomes
(ISTA)

À minha mãe, Aída, cujo ventre foi meu abrigo primeiro nesse Ayiê, ao meu filho Heitor e à mulher que nasce nas palavras que aqui estão, em movimento.

AGRADECIMENTOS

Antes, agradeço às Forças que me regem! Gratidão pelo amor, pela proteção, pelos livramentos, pelo Axé! Odô, Mãe! Okê Arô!

Seria pouco o espaço para citar todas as pessoas que participaram desse meu processo de libertação e conquista. Esta tese registra muito dele. Mas preciso citar algumas delas. A primeira é a minha mãe, Aída, que me ensinou sobre o amor. Sem ela não estaria aqui nessa vida resistente. Obrigada, mãe amada, por me ensinar o que é coragem. Agradeço ao meu filho amado, Heitor, uma pessoa linda que desabrocha nesse mundo. Desde o início o meu filho foi uma das minhas fontes de resistência e coragem, porque me promete o novo. Seus desenhos e pinturas me lembram o tempo todo de como a vida é potente e revolucionária! Ao meu pai, Roberto. À minha irmã querida Mariana, minha parceira e amiga. À minha tia amada Andréia, que está presente de outra forma. Às minhas tias, mulheres guerreiras que me ofereceram momentos de fôlego. À minha avó. Ao meu avô, também presente de outra forma. A comadre Mila, a Emílio. Ao compadre Tico. Ao meu cunhado, Marcos! São tantas e tantos!

Agradeço ao meu orientador, Juarez Guimarães, uma pessoa linda e maravilhosa, por ter me confortado e encorajado a continuar. Devo dizer que reconheço Juarez na construção de um novo humanismo que ainda não triunfou, mas cuja germinação resiste, teimosa, como precisamos que seja, principalmente nestes tempos. Aqui declaro minha imensa admiração por você, Juarez! Obrigada! Obrigada às amigas e amigos do Centro de Estudos Republicanos Brasileiros (Cerbrás) da UFMG!

Agradeço ao querido Alessandro Magno, por tantos feitos de anjo, pelo encorajamento. São pessoas como Alessandro, que nos alertam sobre os buracos e pedras no caminho, e apontam para pontes, portas e janelas, que fazem muita diferença nos trajetos das pessoas em busca de suas conquistas. Sinta meu abraço, querido amigo!

Aos funcionários da biblioteca da Fafich!

Agradeço imensamente aos queridos Ronaldo Teodoro e Thaís Franco, pelo presente que me deram: a providência em me ajudar a acessar o acervo de Maria Beatriz Nascimento da Biblioteca Nacional. Obrigada Thaís, pela sororidade e imensa generosidade de digitalizar página por página, mesmo não me conhecendo

pessoalmente. Um dia vamos nos abraçar!

Às minhas e meus colegas do Programa de Pós-graduação em Ciência Política da UFMG, que sorriram e se indignaram comigo: Helga Almeida, Jaqueline Resmini Hansen, Laura França Martello, Bruna Camilo, Carmem Leitão, Danubia Zanetti, Lucas Cunha, Márcia Maria Cruz, Mariela Rocha, Mario Schettino Valente, Rayza Sarmento, Thales Quintão, Rafael Sanches… faltou fôlego! São mais, eu sei! Preciso agradecer de forma especial aos meus amigos e amigas do DCP que também me mostraram amor e sororidade. Amo vocês, Larissa Peixoto, Johanna Monagreda (e Felipe!), Thiago Coacci, Clarisse Paradis, Priscila Carvalho, Maria Alice (obrigada, amiga, pelo carinho!), Diego Valadares Vasconcelos, Leonardo Barros e Wesley Matheus! Obrigada Iris Gomes, pela amizade e motivação!

Agradeço e digo que amo também as amigas Gisele Lima, minha amiga-irmã (obrigada pela força!), Gabriela Fonseca, Mércia Lima (maravilhosa!), Juliana Brito, Ana Emília, minha queridona, Marcela, amiga linda… Foram tantas as mulheres que me abraçaram e me lembraram da força que temos e que juntas somos mais fortes!

A Diego Medeiros, Lucas Nishida, Fernanda Turino, Valentina Carranza Weihmüller, Amanda Frota e Karina Pinto! A Victório Libório!

À Cândida, Marília, Julie, Cris, Tainã e à Casa da Infância.

A Pai Wilton! Obrigada, meu Pai, pelo afago e abraço de Axé! A Carlos! Obrigada!

Aos queridos amigos e vizinhos Manuela, Maurício e Pedro (obrigada, queridos pelas noites de vinho e terapia coletiva!).

A Gustavo Pessali, Julia valente, Mariane Cruz e Taís da Hora! Sem vocês eu não teria chegado aqui!

A Ana Claudia Pacheco! Pelas conversas e trocas de ideias em que me senti confortada por sua inteligência e ponderações. Obrigada querida professora!

Às líderes do movimento quilombola na Bahia, Marineide da Rocha Souza (Quilombo Lage dos Negros - Campo Formoso) e Rosimeire Santos (Quilombo Rio dos Macacos - Simões Filho). À Dona Maria Bernadete Pacífico (Quilombo de Pitanga dos Palmares - Simões Filho).

Obrigada aos professores que fizeram a diferença nessa minha trajetória: Marlise Matos e Ricardo Fabrino Mendonça. Bati na porta e entrei num mundo de possibilidades oferecido por vocês! Obrigada Marcus Abílio! Obrigada, querido Cristiano Rodrigues! Obrigada, querida Lílian Gomes! Gentilmente obrigada,

professora Nilma Lino Gomes!

Agradeço ao Programa de Pós-graduação em Ciência Política da UFMG e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), que ainda em tempos democráticos, financiaram os meus estudos, cuja primeira culminância devolvo à sociedade.

Houve uma guerra no Rio
Pra quem não soube
um delírio
Produto de alucinação
Houve uma ação contra o morro
Armada e genocida
Que regeu aquelas colinas
De sangue de baixo acima
Ação de “Código Penal”
De impotência social
De esbirros e malfeitores
Arrogante e prepotente
Que atirou toda a gente
Num terror irrespondível
Houve gritos e choros
Que a cidade surda
Rapidamente esqueceu
E foi no Corcovado
No quilombo onde já aconteceu
Em algum tempo da história
Que na memória feneceu
Jamais foi contado
Pois lá era a mesma gente
E o país urgentemente
Apagou da mente
A verdade que passou
Mas não é passado é presente
Pra que repetição?
É necessário que abafes
O ruído das sirenes
Que perturbam o ambiente
Dividindo os homens
Entre bons e maus
Entre nós e eles
Entre vivos e mortos.

(Beatriz Nascimento, **Transgressão,**
aula de micropolítica, Dona Marta. 01.09.1987)

Que noite mais funda calunga
No porão de um navio negreiro
Que viagem mais longa candonga
Ouvindo o batuque das ondas
Compasso de um coração de pássaro
No fundo do cativeiro
É o semba do mundo calunga
Batendo samba em meu peito
Káwo-kabiesile-káwo
Okê-arô-okê
Quem me pariu foi o ventre de um navio
Quem me ouviu foi o vento no vazio
Do ventre escuro de um porão
Vou baixar no seu terreiro
Êpa raio, machado e trovão
Êpa justiça de guerreiro
Ê semba ê ê samba ah
O batuque das ondas
Nas noites mais longas
Me ensinou a cantar
Ê semba ê ê samba ah
Dor é o lugar mais fundo
É o umbigo do mundo
É o fundo do mar
Ê semba ê ê samba ah
No balanço das ondas
Okê arô
Me ensinou a bater seu tambor
Ê semba ê ê samba ah
No escuro porão eu vi o clarão
Do giro do mundo...
Que noite mais funda calunga...
No porão de um navio negreiro
Umbigo da cor, abrigo da dor,
A primeira umbigada é massemba yayá...
Que noite mais funda calunga…

Massemba
(Roberto Mendes e Capinan)

“Ciclo de uma sociedade racista:
enquanto mais um jovem negro e pobre é preso só por existir,
mais uma mãe negra e pobre sofre com a solidão”

Marielle Franco
Twitter, Abril de 2017

RESUMO

Em diálogo com proposições decoloniais e pós-coloniais, proponho a ideia de *racismo falocrático* como uma tautologia necessária, uma espécie de "lupa" metonímica sobre o que Jurema Werneck e Iraci Silva chamaram de *racismo-patriarcal heteronormativo*. Minha intenção é deixar explícito o caráter de um dos complexos fundantes das opressões em contextos de sociedades derivadas do colonialismo, tendo como referência os processos de colonização nas Américas e mais especificamente o Brasil. Argumento que o *racismo falocrático* compõe uma modalidade de poder que forja, distribui, organiza e adéqua as assimetrias, as sujeições, as explorações, as descartabilidades e as matabilidades; e se perpetua, de forma soberana, nas performances do "eu conquistador", que é também tautologicamente um "eu exterminador". A descartabilidade e a matabilidade imputadas pelo "eu conquistador" performatizado nas contingências atuais e operadas pelo *necropoder* são flagrantes nas formas contemporâneas como corpos tornados indesejados são tratados, tanto pelos poderes instituídos como por uma *soberania* que opera para além da face institucional. Na costura desse constructo interpretativo, seguirei com o argumento de que a aptidão *penetradora* do "eu conquistador" e a sua íntima relação com a práxis de um *necropoder* afetam, mas também são fissuradas pela memória subversiva do *colonizado* (cujo sentido é atualizado). Essa memória, por exemplo, está no *quilombo*, como conceituado por Beatriz Nascimento, ou ainda, nas ações *amefricanas* em nossa cotidianidade, como nos mostrou Lélia González. Identifico nas propostas dessas autoras, além da convergência com a perspectiva fanoniana, uma profunda identificação com a proposta decolonial da analética, de Enrique Dussel. Portanto, em referência à proposta dusseliana de libertação, essa tese é uma discussão epistemológica que se apresenta em duas *faces*: a primeira, a que desce das caravelas; e a segunda, a face *Outra*, desocultada.

Palavras-chave: racismo falocrático; necropolítica, quilombo, amefricanidade

ABSTRACT

In a dialogue with decolonial and postcolonial theories, I propose the idea of *phallocratic racism* as a necessary tautology, a kind of metonymic magnifying glass on heteronormative *racist-patriarchalism*, a term proposed by Jurema Werneck and Iraci Silva. My goal is to make explicit the nature of one of the founding aspects of oppression within the contexts of societies derived from colonialism, having as a reference the colonization processes in the Americas and, more specifically, Brazil. I argue that *phallocratic racism* is part of a modality of power that creates, distributes, organizes, and conforms the asymmetries, subjugations, the explorations, the disposabilities, and the killabilities; and it perpetuates itself, in a sovereign manner, in the performances of the "I, conqueror", which is also, tautologically, an "I, exterminator". The disposability and killability imposed by the "I, conqueror", performed in the current contexts and operated by *necropolitics*, are evident in their contemporary form as how bodies made unwanted are treated, both by institutional powers and by a *sovereignty* that operates beyond the institutional. In formulating this interpretative construct, I will continue with the argument that the *penetrating* aptitude of the "I, conqueror" and its intimate relationship with the praxis of necropolitics affect, byt are also fractured by the subversive memory of a the *colonized* (whose meaning is updated). This memory, for example, is in the *quilombo*, as conceptualized by Beatriz Nascimento, or yet in the African-American actions in our daily lives, as Lélia González demonstrated. I identify, in the writings of these authors, beyond the convergence with the fanonian perspective, a profound identification with the decolonial proposal of analytics, by Enrique Dussel. Therefore, in reference to the dusselian proposal of liberation, this dissertation is an epistemological discussion of that presents itself with two *faces*: the first, that descends from the caravels; and the second, the *Other* face, unveiled.

keywords: phallocratic racism; necropolitics; quilombo; African-American

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS ……..….06
RESUMO…….…...11
ABSTRATCT……...……...….12
PRÓLOGO……...……15

1. INTRODUÇÃO ……..… 20
1.1. A perspectiva decolonial – algumas considerações ……26

PARTE I - A FACE QUE DESCE DAS CARAVELAS
(explicitando a face do mesmo)

1. CAPÍTULO 1. A MODERNIDADE NASCE NO ATLÂNTICO: O EGO MODERNO COMO TOTALIDADE……41
1.1. A totalidade humana excludente e o ego conquiro…….46
1.2. As bases ibéricas do ego cogito…….55
1.3. A face subsumida dos dominadores……..57
1.4. O ego cogito é falocêntrico……..62
1.5. A inscrição ontológica do humano e o dualismo cartesiano……..65
1.6. O papel do corpo na ordenação das diferenças e das opressões: a bestialização do colonizado ……...70

2. CAPÍTULO 2. A SUPER-REPRESENTAÇÃO FALOCRÁTICA…….75
2.1. A erótica latinoamericana……78
2.2. A racialização sexualizada ou a sexualização racializada: uma marca do ego moderno……83
2.3. O sistema colonial de gênero……89

3. CAPÍTULO 3. O RACISMO FALOCRÁTICO: UMA TAUTOLOGIA NECESSÁRIA……95
3.1. O racismo falocrático: um aspecto fundamental do racismo-patriarcal heteronormativo……98

4. CAPÍTULO 4. O RACISMO FALOCRÁTICO E A POLÍTICA DA MORTE: OLHARES PERIFÉRICOS DESLOCANDO FOUCAULT……..……..101
4.1. Olhares periféricos deslocando Foucault: notas sobre poder, soberania e racismo…….……116
4.2. Necropoder, soberania e terror colonial …….123
4.3.Notas sobre uma erótica sádica e sua presença nas formas coloniais de soberania……..132

4.4. A guerra como crueldade organizada na colonialidade……136
4.5. Necrobiopoder……..…..…..140

PARTE II - A FACE LIBERTÁRIA
(a face Outra, desocultada)

1. CAPÍTULO 1. A MEMÓRIA SUBVERSIVA: GÊNESES QUILOMBOLAS NO BRASIL SOB PERSPECTIVAS AMEFRICANAS…… …148
1.1. Precisamos falar de Beatriz Nascimento……..……..152
1.2. O Quilombismo……..…162
1.3. O conceito de quilombo de Beatriz Nascimento……..……..165
1.4. Tensionando Edson Carneiro e Clóvis Moura……176
1.5. A Paz Quilombola……..……180
1.5.1. Notas sobre Dussel e Fanon: parênteses necessários à paz quilombola……182

2. CAPÍTULO 2. CORPO-DOCUMENTO, MEMÓRIA E SUBVERSÕES……..199
2.1. Os pensamentos de Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez de mãos dadas……209
2.2. Quilombo - Encruzilhada: um campo de possibilidades……216
2.3. Quilombo: lugar e tempo de vida……..218
2.4. Experimentando percepções do quilombo através das lentes da transatlanticidade / amefricanidade……..220

CONCLUSÃO……..238

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS……245

PRÓLOGO

Esta tese foi fruto de um processo reflexivo e acional doloroso. Mas necessário. A costura de sua trama foi sendo enredada de forma completamente situada, contingencial, num processo de fissura de uma totalidade que jogava o tempo todo o meu corpo numa zona de morte. Portanto, tudo o que aqui está, com toda a minha sinceridade acadêmica, compõe o meu investimento para o atravessamento dos muros dessa totalidade através dessas fissuras escavadas, rasgadas, em busca da liberdade e da vida. Afinal, a vida só é possível na liberdade.

***

Para apresentar a tese, preciso dizer que o assunto central aqui deveria ter sido a luta quilombola contemporânea e suas incursões institucionais, tema já estudado por mim durante minha dissertação de mestrado (2014). No início do doutorado, a proposta era dar continuidade ao aprofundamento desse tema, procurando responder a questões que a literatura liberal utilizada por mim no mestrado foi incapaz de o fazer. No entanto, durante o doutoramento, a teia complexa de minha contingência pessoal, como já anunciei nas primeiras linhas desse prólogo, dificultou meu deslocamento para os territórios quilombolas, para o estudo em campo, como eu queria e havia planejado. E preciso dizer que não foi o fato de ter um recém-nascido colado no meu corpo mamando, pois ingressei no doutorado em pleno puerpério, sem que vislumbrasse, na época, outra alternativa ou escolha para resguardar qualquer chance de liberdade. Necessitei assumir a bolsa à qual tive direito. Eu precisei dar um jeito.

Do meu desespero, o tema começou a brotar e a conectar minha contingencialidade à das comunidades quilombolas em luta pela demarcação e titulação de seus territórios. E isso foi apenas o início de um processo que associava dois assuntos aparentemente desconexos. Pois o tema começou a crescer como uma sombra imensa anunciando a presença de algo, assim como anunciam as sombras que aparecem nos piores pesadelos. Essa sombra crescia à medida que eu tentava decifrá-la. Por muitas vezes me vi como um pássaro se debatendo nas grades de uma gaiola, com as asas sangrando. A ração e a água a postos. E a sombra perpassando

por fora e por dentro das grades. Uma solidão desagravável e nociva.

De dentro da gaiola, nos caminhos de leitura e estudos solitários, teimosos, insistentes, recorri a artigos acadêmicos, a estatísticas e conversei com lideranças da luta quilombola sobre o restrito cumprimento dos seus direitos institucionalizados. Considerei também as informações circulantes nas redes sociais desse movimento e clipei algumas notícias. Muitas delas informavam assassinatos de lideranças quilombolas, entre as quais, algumas que eu conheci e tinha entrevistado. Outras com quem havia tomado cafezinho e tido boas prosas. Informavam também sobre mulheres que seguiram em frente chefiando a luta pela titulação de seus territórios, em meio e apesar da dor de enterrar os corpos de seus filhos cravados de bala. Notadamente através destes fatos noticiados, no passado e contemporâneos à minha caminhada acadêmica, a tal sombra, insistentemente, ao passo da minha tentativa de decifrá-la, conectava minha contingencialidade a algumas menos e a outras muito, mas muito mais horrendas:

...

Garotas quilombolas de 10 a 14 anos
são vítimas de escravidão sexual em Cavalcante (GO)
Portal Geledés (15/04/2015)

Líder Quilombola "Binho do Quilombo" é morto a tiros
na região metropolitana de Salvador
Revista Fórum (20/09/2017)

Raúl Castro diz que **Dilma** sofre **golpe** parlamentar
Brasil247 (20/04/2016)

Mais um **indígena Guajajara morto** no Maranhão. … Ele é **o quarto indígena da etnia** a ser morto **em um mês e meio**.
DW (14/02/2019)

Líder quilombola é encontrado **morto** em **área controlada pela Marinha**, no **Quilombo de Rio dos Macacos**…
Brasil de Fato (27/11/209)

Bolsonaro: "Quilombola não serve nem para procriar"
Congresso em foco (05/04/2017)

Dois anos após morte de **Claudia, arrastada por viatura, PMs não foram julgados**

Vereadora do PSOL, **Marielle Franco** é **morta a tiros** na Região Central do Rio
G1 (14/03/2018)

75% das vítimas da violência letal no Brasil **são negras**. **Jovens negros morrem mais** do que jovens brancos; policiais negros, embora constituam 37% do efetivo das polícias são 51,7% dos policiais assassinados; **mulheres negras morrem mais assassinadas** e **sofrem mais assédio do que as brancas.**
Fórum Brasileiro de Segurança Pública (22/11/2019)

Assassinato de mulheres por armas de fogo **cresce** na maioria dos Estados
(13/04/2019)

Homem preso injustamente luta por indenização após **contrair HIV em estupro no presídio**
R7 (09/01/2014)

Morte de Araceli faz 42 anos e crime continua impune no ES
Fato instituiu o Dia Nacional de Combate ao Abuso Sexual contra Crianças. Menina tinha 8 anos quando foi raptada, drogada, estuprada e morta.
G1 (15/05/2015)

DECRETO Nº 9.685, DE 15 DE JANEIRO DE 2019

Mulher é **morta** na frente da namorada **após reagir a ofensas homofóbicas**
25/02/2016

A sindicalista Francisca das Chagas Silva foi **encontrada morta na lama** na cidade de Miranda do Norte, no Maranhão. O **corpo** foi encontrado **nu**, com **sinais de estupro**, **estrangulamento** e **perfurações**.
MamaTerra/Portal CTB e Agências (04/02/2016)
***

A sombra crescia… Mas, por ser sombra, a sua face não aparecia. Talvez não

a via porque eu me esquivava, com medo. A sombra era um tema com cheiro de morte. Eu não estava sozinha diante dessa sombra. Havia muitos corpos, muitos mortos, eu sei. Mas também havia corpos sobreviventes, como o meu. Muitos deles marcados, outros em cicatrização. Não era só o meu corpo nessa zona vitimada, mesmo estando nela muitos que já foram algozes em seus momentos de sombra.

O fato é que num certo momento, o meu corpo e muitos daqueles outros corpos vitimados, porque assim também se viram, ficamos diante daquela sombra imensa, como se fôssemos uma única face a tentar decifrar a da sombra. E quando eu já não era mais um só corpo ou um corpo sozinho, e porque eu já era parte de uma enorme face, *Outra*, pude então me sentir imensa; e, enfim, consegui mirar a face que aquele tema-sombra escondia. Foi assim que aquele tema-sombra deixou de ser sombra e se tornou apenas tema. Ficamos face-a-face. Ao menos por um tempo, pude vê-la.

Não fui a primeira entre aqueles corpos daquela zona de vidas resistentes a mirar essa face. Nem serei a última. O que vou contar aqui, é um pouco do que vi; não sem a ajuda de quem já viu, examinou e enfrentou essa face antes de mim. Muitos nomes foram dados a esta face vista sem a máscara da sombra, no intuito de descrevê-la. Aqui, destacarei um deles: um termo derivado de outras nomeações, cuja aglutinação de sentidos, algumas sobreviventes a atribuíram o termo “racismo-patriarcal heteronormativo” (WERNECK e SILVA, 2016).

No entanto, há uma sintomática desse complexo identificado por essas sobreviventes que também precisa ser observada de forma peculiar e, portanto, merece uma nomeação também peculiar. Afinal, reconhecer os meandros das opressões e *nomeá-los* é um passo crucial para os processos de libertação. Por isso, proponho nomear essa sintomática de *racismo falocrático*. Isso, porque, ao ver ou elaborar as imagens suscitadas num esforço genealógico sobre as opressões que nos acometem, assim como recuperar na memória a experiência como vítima e também como testemunha dessa opressão, não saíram das minhas retinas, as marcas da “penetrabilidade” assinadas nos corpos vitimados, que não eram somente como o meu ou das sobreviventes de quem falo.

Apesar de diversos, esses corpos eram reduzidos, no entanto, a algumas categorias peculiares por essa face. Com seu *olho obliterador*, ela não nos via em

nossa distinção; mas nos agrupava em categorias. Algumas delas definiam corpos que se mostravam mais marcados, mais agredidos, mais violados e, não raramente, mortos. Entre os corpos dessa zona, onde a vida resistia à morte, também havia territórios, com suas espacialidades anacrônicas aos moldes dessa face assombrosa. Sim. Territórios e tudo que neles habitava, transformados em corpos penetráveis. *Penetrar*: penso que esse verbo traduz, em parte, a forma como essa face domina ou aniquila. Por isso, sugiro, aqui, tratar essa penetrabilidade como uma categoria.

Tentar compreender os devaneios e fabulações do desejo sórdido, sádico, inerentes a essa face, é uma dolorosa tarefa, mas necessária. O fato é que, na tentativa de cumprir esse empreendimento e me reconhecendo como parte de uma imensa face distinta, uma face *Outra*, mirando a face desmascarada de sombra, me senti num quilombo.

1.INTRODUÇÃO

Como anuncio no Prólogo, esta tese é uma discussão epistemológica que apresenta aspectos de duas *faces*: a primeira se refere àquela que desceu das caravelas na ocupação colonial da América Latina, e cujo código sociogenético se atualiza na colonialidade. A segunda, a face *Outra*, é aquela que foi negada em sua distinção pela primeira, sendo o ocultamento (subsunção) e assimilação, os investimentos dessa negação. Essa estrutura é uma referência à proposta de libertação de Enrique Dussel (2015). O autor localiza no colonialismo o advento de uma totalidade geradora de um *Outro*, a qual nega este *Outro* ao mesmo tempo que o inventa. Nos termos de Dussel, o processo de libertação começa quando esse *Outro* se reconhece como vítima e vê na sua exterioridade negada a possibilidade de exercer um processo de explicitação da face que o tornou um Outro assimilado e o levou para dentro de uma totalidade que se pretende universal. Dussel argumenta que há exterioridade para além dessa totalidade, e é nela onde o autor instaura sua esperança sobre um momento em que essas faces se miram enquanto distintas uma da outra. De forma muito sucinta e até redutora, posso dizer que, nos termos de Dussel, sair da totalidade pretensamente universal é o que o autor chama de analética.

A minha intenção é discutir aspectos dessas duas faces. Compreendê-los exige diálogos com pensamentos alternativos às lentes canônicas, cujo léxico político-filosófico preserva uma geossemântica situadamente eurocêntrica. Por isso evoco pensamentos situados em contextos e epistemes provenientes ou mais próximos dos “silenciados” ou “subsumidos” pelos pensamentos hegemônicos, não para desmerecer os ganhos dos projetos epistêmico-canônicos críticos, mas para contribuir com a necessária amplificação de uma escuta dirimida historicamente na Academia, e, mais especificamente, na Ciência Política, que são também espaços de poder. E isso, é claro, é uma opção e um compromisso político depositados neste trabalho.

Aqui são adotadas como chave de compreensão, de forma empática, mas também crítica, elaborações de intelectuais alinhadas e alinhados aos estudos decoloniais, feministas, pós-coloniais, e, entre estes, de autoras e autores que se

auto-reconhecem como “negras” e “negros”, no sentido subversivo que a negritude[1] deu a esse termo, e ainda autores, que, por hesitarem a reprodução (mesmo a subversiva) da racialização, reagem ao conceito “raça” e o que ele faz do conceito “negro”, advertindo, por outro lado, sobre os riscos de esse termo se tornar uma “clausura” (FANON, 2008; GILROY, 2012; MBEMBE, 2009, 2017a, 2017b).

Não pretendo negar e evitar o repertório convencional acadêmico, onde prevalecem as gramáticas gestadas sob lentes etnocêntrico-ocidentais, cuja grande parte é eivada de um fundamentalismo semântico eurocêntrico, mas privilegiar a visibilização de uma potência subversiva nas autoras e autores que o contestam e acabam provocando reviravoltas semânticas nesse mesmo repertório. Afinal, diante do epistemicídio histórico de repertórios *outros*, desconstruir e subverter tornaram-se luta comum das autoras e autores aqui presentes.

O primeiro investimento para situar os aspectos das duas *faces* de que trato aqui é um debate “descentrado” sobre a modernidade, crucial para situá-las. Na conversa, aqui exercida com autores decoloniais, notadamente enredada pelas proposições de Enrique Dussel, procuro destacar traços estruturantes da subjetividade moderna, nomeados por Dussel de *ego conquiro* (subjetividade fundante) e *ego cogito*. O *ego* conquistador, em particular, pela razão de ser um traço fundante da subjetividade moderna, inclusive do próprio giro subjetivo e solipsista do *ego cogito*, receberá uma especial atenção, nesta tese. Defenderei aqui que o *ego conquiro* é um perpétuo performático da modernidade, é o instaurador da não-ética da guerra; em sua sociogenética está o sentido de *raça* que se atualiza na nossa colonialidade cotidiana. Sob essa interpretação, o termo *raça* não pode ser um referente de uma opressão sistêmica e estrutural desacompanhado dos debates sobre a sexualização e gendramento. O próprio *ego conquiro* não seria devastador e autoperpetuador se não fosse também um *ego* fálico, que torna os corpos e territórios colonizados em vítimas *penetráveis*. Essa é a característica perpetuada na performance e atualização desse *ego*. Portanto, o processo de racialização se dá através de um manejo peculiar do gênero e sexo, como argumenta Maldonado-Torres

[1] O movimento de negritude, cujos nomes mais conhecidos são Aimé Césaire e Léopold Seghor, ressignificou o termo negro, subvertendo-o e transformando a auto-afirmação dessa identidade como forma de autoproteção.

(2007), mas também o inverso: sendo o gendramento e sexualização manejados através da racialização. No mundo regido pelas consequências do colonialismo e onde a colonialidade é uma presença capilarizante, não há como descolar os sentidos dessas nomeações em categorizações independentes.

Em outros termos, posso dizer que o racismo chegou no Novo Mundo portado pelo *falo* do homem branco europeu. Um *falo* totalmente distinto de aspectos epistêmicos, teogônicos e cosmogônicos dos povos colonizados; mas um *falo* portador de uma penetrabilidade violenta, mortífera, reguladora dos regimes de morte, exercida pelos corpos atravessados pelo poder colonial, que assumem o papel do "macho que é capaz de penetrar e matar" (tendo os corpos portadores de pênis, mas não exclusivamente estes, os corpos privilegiados de atravessamento protoganizador desse poder). Tudo o que se afasta exponencialmente da representação de uma potência de penetrabilidade brancocentrada tornam-se, exponencialmente, corpos privilegiadamente penetráveis, vitimáveis, matáveis.

A partir dessas matrizes subsumidas pelo cânon ocidental, ouso um esforço em construir uma noção alternativa, entre tantas categorias e conceitos existentes e potentes, com o intuito de que ela se some às lentes descolonizantes. Para explicitar a primeira *face*, a partir de diálogos com proposições feministas, amefricanas (GONZÁLEZ, 1988), decoloniais e pós-coloniais, desenvolvo a ideia de *racismo falocrático* como uma tautologia necessária, uma espécie de "lupa" metonímica sobre um dispositivo perverso que organiza os processos de subordinação, violência e morte, tendo como referência os processos de colonização nas Américas e mais especificamente o Brasil.

Apesar de o *racismo falocrático* ser um desdobramento do termo *racismo-patriarcal heteronormativo*, proposto por Jurema Werneck (2013) e utilizado por ela em trabalho conjunto com Iraci Nilza Silva (2016), advirto que a nomeação por mim proposta também deriva da ideia de "capitalismo racista-patriarcal dependente", cunhada por Lélia Gonzalez (1984). Nessa nomeação, Lélia González (1984) demarca a inseparabilidade entre as profundas desigualdades raciais e sexuais, demarcadora do lugar de máxima opressão para as amefricanas e ameríndias. Seguindo o olhar de Gonzalez, é possível dizer que esse sistema, nomeado desta forma, torna explícito,

como esses corpos racializados e alocados no espectro do feminino são os mais oprimidos e explorados (GONZALEZ, 1984, p. 17), quando não aniquilados. A autora inaugura uma perspectiva interseccional que evidencia o caráter triplo da discriminação que acomete esses corpos: uma orquestração que amalgama o classismo, o racismo e o sexismo.

Com Jurema Werneck (2013), através do conceito de *racismo-patriarcal heteronormativo*, também inspirado pela ideia de Gonzalez, é possível compreender como a violência atinge de forma específica todas as que se situam em posições femininas dentro do espectro racial das identidades de gênero. Nos estudos feitos com Silva (2016), a violência aparece mapeada de forma desproporcional em relação às “populações de pele escura”, com forte marca do sexismo e das “fobias LGBT” (WERNECK e SILVA, 2016).

Meu interesse, no entanto, desdobrado das ideias de Gonzalez (1984) e Werneck (2013), é capturar do dispositivo reconhecido e nomeado por elas, uma sintomática cuja melhor definição não encontrei que não fosse “penetrabilidade”. Na construção do meu argumento, faço uma genealogia dessa sintomática, a *penetrabilidade*, considerando a história colonial e a nossa colonialidade atualizada. Por isso, optei por enredar essa genealogia através da obra de Enrique Dussel, desde sua tese sobre a deflagração da modernidade à sua problematização da erótica latinoamericana.

Argumento que o *racismo falocrático* compõe uma modalidade de poder que forja, distribui, organiza e adéqua as assimetrias, as sujeições, as explorações, as descartabilidades e as matabilidades; e se perpetua, de forma soberana, nas performances do “eu conquistador”, que é também tautologicamente um “eu exterminador”. A descartabilidade e a matabilidade imputadas pelo “eu conquistador” performatizado nas contingências atuais e operadas pelo *necropoder* são flagrantes nas formas contemporâneas como corpos tornados indesejados são tratados, tanto pelos poderes instituídos como por uma *soberania* que opera para além da face institucional.

Com a *penetrabilidade* típica do caráter fálico do *ego conquiro*, são

estabelecidas dimensões distintas da sua violência peculiar. Exemplo dessas dimensões é a violação dos corpos, desde a tortura ao estupro, assim como os distintos regimes de assassinatos, como forma de execução da descartabilidade de sujeitos produtores de uma espacialidade resistente às incursões performáticas do capitalismo. Mas há também a dimensão onde essa categoria, a *penetrabilidade*, opera a corrupção e colonização dos códigos de solidariedade comunais, étnicos e de espacialidade. Essas dimensões de violência muitas vezes antecipam outras, que conjugam como alvo não somente os corpos racializados, mas tudo o que há nos territórios ocupados por esses corpos, e isso inclui, em larga medida, tudo o que é criado por esses corpos ou relacionado a eles.

Defendo neste trabalho que a descartabilidade mortífera empreendida por esse *ego* não somente pretende "varrer" dos territórios cobiçados tudo o que não possa servir como recurso ou produto (o que se enquadra no âmbito finalístico e da máxima economia), mas, também, simplesmente se exercer num regime de desejo "sádico", com um fim em si mesmo, de autoafirmação como poder (o que paira num mundo de "excessos", de "desperdícios" e "luxúria", como advertiu Achille Mbembe [2018]). Essa vontade de poder não se contenta em eliminar o "inimigo", mas cumprir um rito provocador de sofrimento, supliciante, cujos componentes se estendem desde "castigos" ou penalidades institucionalizadas (Estado penal), a gestos, escárnios e ações de violência "ilegais", revelando uma relação existencial com o processo plástico e dramático da vitimização, cujo um dos aspectos é marcar no corpo da vítima sinais da apropriação desse poder sobre a morte. E é nessa prática sádica, empiricamente observada nos incontáveis episódios de "guerra"[2], com seus mais diversos expedientes de torturas e formas de assassinatos, ao longo dos séculos, que esse *ego* consegue amplificar sua capacidade de consolidar e garantir a prática do *poder* que o atravessa e contorna. O território e tudo o que nele existe também se tornam corpos penetráveis, violáveis, para o *ego* conquistador.

---

[2] Aqui, assumo uma definição do político distinta das definições afiliadas às concepções normativas que consideram o político como a antítese da guerra, como podemos perceber na filosofia habermasiana. Sigo a revisão que Achille Mbembe faz de algumas leituras da política como trabalho da morte, em que o autor assume a possibilidade de uma ideia de fusão entre política e guerra. Ver mais em MBEMBE, Achille, 2018. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. Trad.: Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

Outros fatores a serem observados são as formas como esses corpos vêm sendo marcados no ato assassínio ou como o assassino se porta diante de seus alvos, assim como o fetiche que ganham as armas que usam, como extensões de seus corpos-subjetividades. Estupros, perfurações, lesões em determinadas partes dos corpos-alvos. Há ainda as marcas de outras formas de “fazer morrer”, que também acometem os corpos-subjetividades, entre os quais, as vítimas estão no regime da morte em vida (MBEMBE, 2017; 2018). As feridas são marcas de “penetrações”, na larga semântica que cabe a esse substantivo.

Na costura desse constructo interpretativo, seguirei com o argumento de que a aptidão *penetradora* do “eu conquistador” e a sua íntima relação com a práxis de um *necropoder* afetam, mas também são fissuradas pela memória subversiva do *colonizado* (cujo sentido é atualizado). Essa memória, por exemplo, está no *quilombo*, como conceituado por Beatriz Nascimento, ou ainda, nas ações *amefricanas* em nossa cotidianidade, como nos mostrou Lélia González. Identifico nas propostas dessas autoras, além da convergência com a perspectiva fanoniana, uma profunda identificação com a proposta decolonial da analética, de Enrique Dussel. Esse é o momento de desocultamento da *face* Outra, proposto na tese. É o momento em que argumento que reduzir a história, os desejos e as lutas dos povos oprimidos às versões e narrativas liberais é subsumir as outras matrizes de ação e luta política, assim como outros sistemas concorrentes de autoridade e de possibilidades civilizacionais. Não podemos reduzir tudo isso à história dos liberalismos, porque há mundo para além disso. Há um mundo que também é desejado para além dos remédios liberais e mesmo das teorias críticas eurocêntricas.

1.1. A perspectiva decolonial – algumas considerações

Essa seção da *Introdução* serve para uma breve apresentação dos principais marcos do pensamento decolonial, lastreador da tese. Esse pensamento vem sendo difundido tendo como pedra-de-toque a ideia de *colonialidade do poder*, concepção proposta pelo teórico político peruano Aníbal Quijano, no início da década de 1990. É importante pontuar que esse conceito quijanista foi precedido por ideias como a de *colonialismo interno*, de Pablo González Casanova, nas décadas de 1960 e 1970. No entanto, diferentemente de Casanova, Quijano rompe com a modernidade por tê-la

como uma totalidade que precisa ser superada.

Nascida de uma ideia de totalidade nos termos de Dussel, a concepção de *colonialidade do poder* vai ganhando maturidade e passa a evocar a categoria *raça* como princípio organizador do capitalismo e das relações de poder, sendo, assim, interpretada como um dos eixos estruturadores do padrão de poder inaugural da modernidade.

É importante ressaltar que a ideia do termo “colonialidade” não é nova. Ela pode ser encontrada no pensamento crítico negro-latino, indígena, africano e asiático há mais de um século. Uma das matrizes da ideia de colonialidade (e, antes, de toda a vertente intelectual pós-colonial), que coloca a raça como uma ficção estruturadora das opressões no mundo é encontrada em Frantz Fanon (1968, 2008). De acordo com o autor, a racialização das relações sociais na colônia não foi um processo meramente derivado “de uma lógica do funcionamento histórico geral”, como adverte Oto (2009, p. 22), mas a própria “relação social nuclear do colonialismo” (p. 22). Ou seja, para Fanon, o próprio racismo, que imputa a condição de desumanidade aos sujeitos racializados, não é o efeito de um processo de alienação histórica, mas o próprio fundamento, o estruturador do vínculo social constituído nas sociedades derivadas do colonialismo.

Para exemplificar outras fontes do pensamento “negro” que evocaram a ideia de colonialidade, sem que essa necessariamente já estivesse representada por esta palavra, lembremos das formulações de Aimé Cesaire, Kwame Nkhrumah, W.E.B. Dubois, Sylvia Wynter e Cedric Robison. Entre autores brasileiros, podemos encontrar a ideia de colonialidade nas formulações de Guerreiro Ramos, Abdias do Nascimento, Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento, somente para citar alguns.

Sobre o uso do termo “colonialidade”, Grosfoguel afirma ter sido as feministas “chicanas” as primeiras intelectuais a fazê-lo (GROSFOGUEL, 2013, 43). Anibal Quijano (2005), ao retomar esse termo e o espectro de conceitos relacionados a ele, elabora a expressão “colonialidade do poder”. A contribuição conceitual quijanista defende que a colonialidade do poder engendrou e ainda sustenta as “identidades

históricas" produzidas sob a ideia de raça e as associou e associa à natureza dos papéis e lugares na estrutura global de controle do trabalho (QUIJANO, 2005, p. 118), diferenciando esse termo do conceito de *colonialismo*, que é vinculado pelo autor à contingência histórica dos processos de colonização.

***

Entre a miríade de caminhos teóricos e conceituais do movimento epistemológico decolonial, há duas concepções entre as mais difundidas, que merecem uma leitura crítica resguardadora de uma maior coerência com o próprio projeto decolonial. São estas concepções: *um paradigma outro* e *pensamento fronteiriço*, propostas por Walter Mignolo (2003, 2008). Julgo essa subseção necessária para modular a minha recorrência ao projeto decolonial como uma alternativa potente de libertação; e, para isso, preciso tensionar de forma construtiva essas duas concepções. Esse tensionamento serve para minha localização nessa miríade epistêmica e para eu evitar incorrer num possível *déficit decolonial* que está, ao meu ver, relacionado a algumas incongruências dessas formulações de Mignolo, as quais, em vez de convergir para a libertação, acabariam promovendo o apagamento das lutas decolonizadoras, por construir caminhos caros à ação política.

A *colonialidade do poder* é assumido por Mignolo como "a força motriz que constituiu, transformou e continua reproduzindo a *diferença imperial* e a *diferença colonial*" (MIGNOLO, 2003, p. 36) - a primeira, consistindo um "processo intra-hierárquico dentro dos próprios impérios capitalistas, ocidentais e cristãos, como, por exemplo, a constituição do Sul da Europa - hoje também partícipe da ideia sociológica de Sul Global" (BALLESTRIN, 2013, p.102); a segunda, consistindo a "lógica de classificação e hierarquização das pessoas no planeta", por suas línguas, suas religiões, suas nacionalidades, sua cor de pele (MIGNOLO, 2000, p. 43), seus gêneros, suas sexualidades, etc, ou seja, um constructo que define a alteridade dos subalternizados, conjurando padrões de dominação.

Se a *diferença colonial* é um mecanismo de dominação que transforma as diferenças em valores e hierarquias e é constructo da *colonialidade do poder*, é também nela mesma onde a *colonialidade do poder* se articula. Por outro lado, a

diferença colonial é ainda o lugar próprio da “ferida colonial”, no sentido fanoniano, evocado por Mignolo para afirmar que é também da *diferença colonial* que insurge o *pensamento fronteiriço* dos “deserdados”, a principal força acionadora, na visão do autor, de um *paradigma outro*, disruptivo em relação à autonarrativa moderna.

A *diferença colonial*, desta forma, é assumida por Mignolo como um “mapa” onde os lugares de enunciação, tanto das forças operadoras da colonialidade do poder, quanto da insurgência de um pensamento que rompe com os padrões da modernidade, estão dicotomicamente demarcados.

Atentar à ideia de *diferença colonial* articulada por Mignolo, portanto, é um passo interessante para que sejam flagradas algumas implicações que sua concepção de *pensamento fronteiriço* tem sobre o projeto decolonial.

O *pensamento fronteiriço*, de acordo com Mignolo, insurge a partir do século XVI, “com a invenção da América”, e tem sua continuidade com a história do capitalismo e “com a reprodução da lógica da colonialidade e da modernidade como ponto de chegada da civilização mundial” (MIGNOLO, 2003, p. 28). A nebulosidade dessa concepção se aprofunda quando o autor faz distinção entre “pensamento fronteiriço forte” e “pensamento fronteiriço fraco”. O *pensamento fronteiriço forte* somente encontraria seu gatilho “na dor” e “na fúria da fratura das histórias” dos “deserdados”, “de suas memórias, de suas subjetividades, de sua biografia” (2003, p. 28), num sentido mesmo de “ferida colonial” apontada por Fanon (2005, 2008). Ou seja, a *diferença colonial* seria o único *locus* de enunciação legitimamente capaz de acionar um “pensamento fronteiriço forte” (MIGNOLO, 2003, p. 28).

O *pensamento fronteiriço fraco*, por outro lado, “possível” e, inclusive, “necessário”, de acordo com o autor, teria sua emergência, não da dor ou da fúria dos deserdados mesmos, “mas de quem, não sendo deserdados, toma a perspectiva destes” (2003, p. 28). Para justificar essa classificação hierarquizada, Mignolo afirma que, na geopolítica do conhecimento, a mesma perspectiva pode ser assumida a partir de lugares epistêmicos de enunciação distintos (p. 28).

Um dos problemas identificados é a atribuição ingênua de uma virtuosidade

aos sujeitos potenciais do pensamento fronteiriço. Grosfoguel (2013) alerta para os riscos dessa "celebração" empreendida por Mignolo "de qualquer coisa que venha do lado dos subalternos, quando 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). Para o autor, é importante diferenciar a "localização epistêmica" da "localização social". No entanto, segundo Grosfoguel, Mignolo produz um "reducionismo" e um certo "essencialismo", ao derivar, de forma simplista, a posição epistêmica de um sujeito de sua localização social, incorrendo ao equívoco, inclusive, de "reduzir a localização social" à "localização geográfica" (2003, p. 44).

O *pensamento fronteiriço*, como estabelece Mignolo, põe em questão a lógica eurocêntrica e dominante ao "fazer visíveis outras lógicas e maneiras de pensar diferentemente" (WALSH, 2005, p. 29), abrindo espaço para a expressão de outras perspectivas de conhecimento e saberes, mas não escapa ao que chamo aqui de *déficit decolonial*.

Ao comparar a noção de *pensamento outro* do autor árabe-islâmico *Abdelkebir* Khatibi com a de *pensamento fronteiriço*, Catherine Walsh (2005) expõe algumas insuficiências da elaboração conceitual de Mignolo em relação ao projeto decolonial. Enquanto 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", sem sair do regime do antagonismo, o *pensamento outro* de Khatibi se constrói "*casa adentro*", explorando as "mediações ou negociações inter ou intra-subalternos" (WALSH, 2005, p. 29).

Tendo em vista a rede complexa de relações de poder inerentes à diversidade de pensamentos, a autora demarca que existe uma multiplicidade de fronteiras para além da fronteira que demarca a modernidade e a colonialidade e ainda enfatiza que a ideia de *pensamento fronteiriço* elaborada por Mignolo "não muda radicalmente a eurocentricidade, tampouco a subalternização", sendo insuficiente para construir "uma nova condição social do conhecimento ou um novo poder social, ou para alcançar a decolonialidade do poder, saber e ser" (p. 29).

Retomando a comparação que Walsh faz entre o *pensamento fronteiriço*, de Mignolo, e o *pensamento outro*, de Khatibi, é possível reconhecer ainda um vazio deixado pelo primeiro: um esteio caro e minguado para a ação. Diferentemente de Mignolo, Khatibi parece sorver de forma mais coerente o sentido radical de luta fanoniana, erigida da ferida colonial, atribuindo ao pensamento, a possibilidade real de "*descolonializar-se*", justamente por não abandonar a dimensão da estratégia: "uma estratégia sem sistema fechado", que se assuma como "uma construção de um jogo do pensar e do político, que ganha terreno silenciosamente sobre seus desfalecimentos e seus sofrimentos" (apud WALSH, 2005, p. 22).

A proposta de Walsh, diferentemente da de Mignolo, dribla de forma mais sagaz os riscos dos essencialismos e ganha uma dimensão política que é fundamental para o reconhecimento da opressão e da luta nas relações entre os diversos modos de pensar, inclusive os "pensamentos-outros". Desta forma, o sentido de "fronteiras" acaba perdendo força para a ideia de *interculturalização crítica*, que seria, na proposta de Walsh, uma consequência do *posicionamento crítico fronteiriço*. O "posicionar estratégico" não teria como principal fim pluralizar ou abrir o pensamento eurocêntrico e dominante, mas "construir vínculos estratégicos entre grupos e conhecimentos subalternizados", para que se possa levar a cabo "a *estratégia-outra* a que Khatibi (2001) tem se referido e que aponta uma transformação crítica e radical" (WALSH, 2005, p. 30), cujo esteio viabilizador é inexoravelmente a luta.

***

Da mesma forma que a díade modernidade/colonialidade é fulcral para o *pensamento fronteiriço*, o *paradigma outro* proposto por Mignolo não poderia deixar de ser demarcado pela dicotomização, já que é a própria "expressão que convoca diferentes projetos da modernidade/colonialidade unidos pelo *pensamento fronteiriço*" (Mignolo, 2003, p. 50).

O *paradigma outro* seria, então, uma espécie de conquista ontológica dos "deserdados", cujo ponto de partida residiria no *pensamento fronteiriço*, do lado da dor da experiência colonial no mapa que separa opressores e oprimidos. O *paradigma*

outro seria genuinamente “um paradigma do sul”, como afirma o próprio Mignolo (2003, p. 53); 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” (p. 20).

Insurgido das vozes subalternizadas da colonialidade, o *paradigma outro* seria, então, um paradigma de ruptura e não estaria para uma outra “universalidade abstrata”, monotópica, típica do paradigma eurocêntrico, mas para a “diversalidade”, ou ainda, para a “diversidade como projeto universal” (p. 20), permeada de pensamentos pluriversais (p. 52). Mignolo preza, então, a ideia de um “cosmopolitismo crítico” como alternativa à hegemônica globalização neoliberal, onde sobrevive e se reproduz a modernidade/colonialidade.

Diversalidade, *pluriversidade*, *cosmopolitismo* são um horizonte semântico perseguido por Mignolo. No entanto, como alerta Orellana (2015), “pluriversidade e saber paradigmático são dois assuntos dificilmente compatíveis” (ORELLANA, 2015, p. 7), pois a ideia de paradigma evoca convergência, o compartilhamento de uma matriz disciplinar comum, a tradição de investigação e questionamentos sobre o mundo. Esse é um paradoxo enfraquecedor da pertinência de um *paradigma outro* que encapsula a pluriversalidade num “exotismo romântico da alteridade” (GROSFOGUEL, 2013, p. 44), fixando-a numa virtuosidade ilusória. Alerta Grosfoguel:

> 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).

De acordo com o autor, é preciso um critério de “universalismo negativo” (GROSFOGUEL, 2013) que permita distinguir *pensamento hegemônico*

eurocêntrico e *pensamento crítico* dentro de uma mesma subalternidade, como no caso do islamismo (p. 44).

Seguindo a lógica do argumento de Grosfoguel, a ideia paradigmática de Mignolo se fragiliza porque sugere uma "convergência da pluriversidade" como se esta fosse genuinamente virtuosa, e não das negações das opressões compartilhadas, comuns. Afinal, são os padrões opressores o que promove o apagamento da pluriversalidade crítica. Ao contrário do que Mignolo propõe, convergir a partir da negação do sofrimento comum é o que alimenta as insurgências das diversas identidades políticas que conjuram seus "universalismos negativos", os quais, por sua vez, só dialogam na dimensão da estratégia, da ação, da luta (universalismos negativos do patriarcado, do racismo, da homofobia, da xenofobia, da misoginia, etc); e, ainda assim, não se pode perder de vista que as soluções apontadas por estas diversas ações e lutas serão, "no máximo, similares" em termo de objetivos, como adverte Grosfoguel (2013), "mas institucionalmente distintas" (GROSFOGUEL, 2013, p. 45), devido às diferentes contingências históricas da multiplicidade epistemológica existente no mundo.

Sendo assim, em vez de um "paradigma outro", convergente da pluriversidade, sem levar em conta, claramente, a criticidade, faz mais sentido falar em "universalismos negativos" contingentes, dinâmicos, no plural. Acreditamos que esse veio, o da convergência pela negação, tem uma dimensão política mais coerente com a opção decolonial, que é o ideário da libertação, sendo mais fértil para a insurgência das lutas.

***

Por fim, dando prosseguimento à advertência sobre as implicações das concepções de Mignolo sobre o projeto decolonial, ainda trago aqui algumas críticas da acadêmica e militante assumidamente *mestiza*, de origem aymara e europeia, Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga e professora emérita da Universidad Mayor San Andrés, na Bolívia. Rivera Cusicanqui acusa Mignolo de defender um conceito monolítico de cultura fronteiriça, "divorciado da realidade cultural concreta, de sua particular dispersão, mistura e heterogeneidade" (apud ORELLANA, 2015, p. 16).

Assim, nem *pensamento fronteiriço*, nem *paradigma outro* corresponderiam “às realidades concretas da marginalidade nas sociedades latinoamericanas, suas formas de mobilização, luta e resistência das massas” (p. 16).

O que a autora alerta é que os efeitos do reducionismo racial e culturalista, aos quais Mignolo acaba não escapando, “excluem enormes setores da população marginal e empobrecida, que nem sempre estão marcados racialmente como índios ou negros” (RESTREPO e ROJAS, 2010, p. 2019 apud ORELLANA, 2015, p. 16), ou como portadores de uma cultural ancestral que precisa ser “restituída” no *pensamento fronteiriço* e fixada no *paradigma outro*, mas como “consumidores e reprodutores da cultura de massas contemporânea” (p. 16).

A dicotomização de Mignolo entre o que é genuinamente subalterno ou eurocêntrico, rejeitando como ação ou luta descolonizadora tudo o que é “contaminado” pela perspectiva moderna, é, na verdade, segundo a autora, “um discurso neutralizador das práticas descolonizantes, ao entronizar na academia o limitado e ilusório reino da discussão sobre modernidade e descolonização” (CUSICANQUI, 2010, p. 68-69). Portanto, Rivera Cusicanqui ao atacar a própria matriz de pensamento modernidade/decolonialidade, denuncia o insatisfatório aparato analítico de Mignolo para se compreender “as lógicas efetivas da exclusão contemporânea em uma escala mundial” (apud ORELLANA, 2015, p. 16).

Sob essa perspectiva da autora, a forma como a modernidade é fixada no lado opressor, como se fosse um campo monolítico e pausterizador da pluriversidade, acaba promovendo a distância e mesmo a ruptura do pensamento decolonial com as forças sociais insurgentes (CUSICANQUI, 2010, p. 58), edificando, consequentemente, classificações essencializadoras.

O discurso de Mignolo, de acordo com a crítica severa de Cusicanqui, estaria no rol do “discurso miserabilista da memória étnica” (2010). De acordo com a autora, a interpretação dicotômica e simplista da díade modernidade/colonialidade apaga as lutas derivadas diretamente das contingências performáticas das estruturas de dominação, como o racismo e o sexismo. A modernidade, então, seria a própria

contingência, inescapável, porém não monolítica. “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” (CUSICANQUI, 2012), adverte a autora.

Ela denuncia que concepções como as de Mignolo negam a coetaneidade das populações indígenas e as aparta das lides da modernidade, como se dela, estas não fizessem parte. “Não se pode entrar e sair da modernidade como se estivesse num tribunal ou num teatro”, alerta a autora (2010, p. 71). Ainda de acordo com Cusicanqui, cujo ponto de vista parte do contexto boliviano, existe uma aposta “í*ndia*” pela modernidade, que se centra em uma noção de cidadania que não busca a homogeneidade, mas a diferença (p. 71):

> La modernidad que emerge de estos tratos abigarrados y lenguajes complejos y mezclados es lo que construye la hegemonía india al realizarse en los espacios creados por la cultura invasora – el mercado, el estado, el sindicato. Al hacerlo, se funda un proyecto de modernidad más orgánica y propia que la modernidad impostada de las elites, caricaturas de occidente que viven de la ventriloquía de conceptos y teorías, de corrientes académicas y visiones del mundo copiadas del norte o tributarias de los centros de poder hegemónicos (CUSICANQUI, 2010, p. 73).

A subversão, na perspectiva de Rivera Cusicanqui, parece ser uma saída-chave para a sobrevivência dos sujeitos subalternizados, que não estariam imbuídos necessariamente de virtuosidade, nem se involucrariam numa restituição de cosmogonias e cosmologias originárias, como parece apostar alguns autores decoloniais (Mignolo, Quijano, etc) como projeto de descolonização, mas estariam para o que Hall (2006) chamou de “rotas negociadas”.

Dessa forma, a autora elabora uma proposta de interpretação e de ação política a partir de uma identidade *ch’ixi*:

> La noción de ch’ixi,…, equivale a la de “sociedad abigarrada” de Zavaleta[3], y plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que

[3] De acordo com Antezana (1991), o conceito de “formação social *abigarrada*” elaborado pelo sociólogo boliviano René Zavaleta Mercado está intimamente ligado às reflexões do autor sobre a democracia como um “processo de autodeterminação da massa” (Antezana, 1991, p. 117).

> no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa (CUSICANQUI, 2010, p.71).

A descolonização[4] em Rivera Cusicanqui, diferentemente de um pluriversalismo encapsulado num ideal virtuoso, distanciado das experiências verdadeiramente encarnadas da subalternidade, se baseia na "possibilidade de uma convivência *abigarrada*", que "não hibridiza mediando as distâncias, mas reconhece o conflito que a diferença irresolúvel comporta e o subverte em potência" (TARRÉS, 2009, p. 8).

***

Feita uma breve crítica a determinadas vulnerabilidades presentes nas concepções de *paradigma outro* e *pensamento fronteiriço* introduzidas no pensamento decolonial por Walter Mignolo, argumento que, em vez de somar potência ao projeto decolonial, que tem como último fim a libertação, essas concepções de Mignolo produzem constrangimentos às lutas descolonizadoras ao se distanciar das contingências históricas e inexoráveis atualizações das estruturas de poder e dominação.

No lugar dessas concepções, eu mobilizo nesta tese as categorias de *amefricanidade* e *quilombo,* forjadas respectivamente nos pensamentos das intelectuais afrolatinoamericanas Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento. Vejo nelas a potência de ação política latente nas performances de resistência e sobrevivência dos sujeitos racializados e inseridos na complexa teia das opressões estruturais, atualizadas e orquestradas na contingência histórica pela colonialidade do poder.

Como será mostrado mais adiante, essas categorias perfazem um caminho reflexivo e ativo, alternativo a proposições de autoctonia sectárias presentes no pensamento decolonial. As posturas epistêmicas de Lélia Gonzalez e Beatriz

---

[4] Uso esse termo pelo motivo de a própria autora ser crítica à origem do termo "decolonial". Cusicanqui se alinha à visão de Casanova. Para ela é mais pertinente falar em "colonialismo interno" do que em "colonialidade".

Nascimento são reveladoras e instigadoras de processos de ações concretas, que podem enriquecer os caminhos teóricos, de politização e práticos da elaboração da ideia de libertação pelos projetos intelectuais emancipatórios insurgentes na América Latina. Ou seja, acredito que, com essas autoras, através da vocalização de suas perspectivas de forma situada nas contingências engendradas e derivadas da lógica do colonialismo, podemos enxergar a ação prática de subversão da colonialidade onde determinadas lentes sectárias do projeto decolonial se recusam ou negligenciam em enxergar.

Desta forma, partindo do princípio de que evidenciar a opressão é imprescindível, mas não o suficiente, o caminho que aqui tentei trilhar, sob o exemplo de Lélia Gonzalez e Beatriz do Nascimento, é de contribuir com o descortinamento, valorização e reposicionamento teórico das formas de resistência e luta dos sujeitos submetidos aos horrores do colonialismo e da colonialidade; formas, estas, geradoras de sistemas de autoridade e poderes distintos do Estado. Esse é um passo fundamental para qualquer tentativa de visibilização, nessas ações, de alternativas possíveis de reordenamento civilizatório e estatal.

Sobreviver e existir, num contexto de opressão extrema, de potencial destrutivo não somente da subjetividade, mas dos próprios corpos, já são verbos que estão - para os sujeitos racializados e atacados cotidianamente pelos horrores da colonialidade nas suas mais diversas dimensões opressivas -, inexoravelmente no campo da ação.

Vejo, então, uma conexão solidária das categorias de Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento às formulações de Khatibi mobilizadas por Walsh, as quais se mostram muito mais próximas do sentido radical de luta fanoniana, por atribuir ao pensamento a possibilidade real de “decolonializar-se”, se transmutando em pensamento-ação, justamente por não abandonar a dimensão da estratégia, “uma estratégia sem sistema fechado”, que se assuma como “uma construção de um jogo do pensar e do político, que ganha terreno silenciosamente sobre seus desfalecimentos e seus sofrimentos” (apud WALSH, 2005, p. 22).

Amefricanidade e *quilombo* são categorias que estão mais para a

“interculturalização crítica”, proposta de Walsh, uma consequência do *posicionamento crítico fronteiriço*, do que para um *pensamento fronteiriço* ou um *paradigma outro*. Estariam mais para a construção de “vínculos estratégicos” para a construção de sobrevivência e existências cujo esteio viabilizador é inexoravelmente a luta, desde suas formas mais comezinhas e subliminares às mais organizadas e pragmáticas.

***

Feitas essas apresentações e considerações, vamos ao “face-a-face”:

A primeira parte da tese é composta por uma fundamentação epistêmica com o propósito de explicitar a *face* que desceu das caravelas, dando início ao processo colonial. Essa parte/*face* é composta por quatro capítulos. O primeiro trata da discussão sobre a modernidade para a perspectiva colonial. É onde mobilizo a tese decolonial, através de Dussel, de que a modernidade é um evento inextricavelmente relacionado ao colonialismo. No argumento do autor, o momento em que o colonizador europeu desceu das caravelas e se encontrou com as populações nativas, ele fez delas o *Outro* negado em sua distinção; ou ainda, deflagrando uma totalidade geradora de um *Outro*, a qual nega este *Outro* ao mesmo tempo que o inventa. Neste capítulo também são mobilizadas as características do *ego* conquistador e, também, do *ego cogito*, e o papel fundante destas subjetividades na Totalidade ontológica colonial.

O segundo capítulo avança na caracterização da *face* do colonizador. Aí veremos autoras que questionam o próprio fundamento da concepção do que é *humano*, relocalizando o debate decolonial em torno da ideia de *raça* e gênero como categorias estruturantes das opressões modernas. Neste capítulo, serão discutidas a racialização e a sexualização como processo uno.

No terceiro capítulo adendo e ratifico a minha ideia de *racismo falocrático*, como uma tautologia necessária do *racismo-patriarcal heteronormativo*. Já no quarto capítulo, faço uma revisão crítica de alguns conceitos de Foucault, para, então, apresentar alguns deslocamentos periféricos de tais conceitos. Essa seção é

importante para a articulação entre o *racismo falocrático*, sua dimensão erótica e a ideia de Achille Mbembe de *necropoder*.

A segunda *face*, ou melhor, a face *Outra* desocultada, será onde, em dois capítulos, eu argumento que a aptidão *penetradora* do *ego conquiro* e a sua íntima relação com a práxis de um *necropoder* afetam, mas também são fissuradas pela memória subversiva do colonizado. Para isso, no primeiro capítulo desta Parte, eu mobilizo a historiadora Beatriz Nascimento e a sua concepção de *quilombo* que está para além da referência institucionalizada. No capítulo seguinte, eu relaciono a ideia de *quilombo* de Beatriz Nascimento com o conceito de *amefricanidade*, de Lélia Gonzalez, para argumentar sobre o *quilombo* como lugar de vida resistente. Ainda neste capítulo, apresento humildemente algumas percepções de *quilombo* através das lentes da transatlanticidade/amefricanidade, como releituras de experiências etnográficas que tive em outras oportunidades acadêmicas.

PARTE I

A FACE QUE DESCE DAS CARAVELAS

(explicitando a face do *mesmo*)

CAPÍTULO 1. A MODERNIDADE NASCE NO ATLÂNTICO: O *EGO* MODERNO COMO TOTALIDADE

O movimento epistemológico decolonial tem no seu argumento central a ideia de que padrões que se configuraram nas relações de poder em torno dos séculos XV e XVI ainda persistem na atualidade, numa contínua reprodução, lastreando, no presente, o "projeto de civilização neoliberal" (MIGNOLO, 2003, p. 19). Tais padrões constituem a *colonialidade do poder*, concepção proposta, como vimos na Introdução deste trabalho, pelo teórico político peruano Aníbal Quijano, no início da década de 1990.

A formulação mais recorrente da ideia de modernidade no pensamento decolonial tem como um dos fundamentos o argumento de Enrique Dussel. O autor contraria narrativas canonizadas, fortemente marcadas por intelectuais da Europa Central e dos Estados Unidos, que reproduzem o discurso de que a origem da modernidade está estritamente relacionada a um conjunto de eventos históricos concentrados na Europa. As distintas versões dessas narrativas eurocêntricas acenam, em geral, como "pontos-de-partida" da modernidade acontecimentos intra-europeus: a Reforma luterana alemã (Alemanha, séculos XVI-XVIII), a Revolução Gloriosa (Inglaterra, XVII) ou a Revolução Francesa (França, século XVIII). Ainda há narrativas que recuperam as ideias do Renascimento italiano do *quattrocento* (Itália, século XV) para explicar a origem das transformações profundas do paradigma (europeu), culminadas na Revolução Científica do Século XVII, contexto em que há a emergência da supremacia do *logos* sobre as formas de existência enquadradas como *tradicionais*, nascendo, então, uma razão que deveria ser buscada com a finalidade de emancipar o homem de seu estado de "imaturidade". Nessa revolução paradigmática estariam as pulsões das Revoluções político-burguesas inglesa, norte-americana e francesa.

Dussel refuta essa narrativa "ilustrada" sobre o processo de origem da modernidade, julgando-a uma construção "intra-europeia, eurocêntrica, autocentrada, ideológica, feita desde a centralidade do Norte da Europa e a partir do século XVIII e que foi imposta até os nossos dias" (DUSSEL, 2015, p. 13) e propõe a ideia de que a

Modernidade nasce a partir da implantação do “sistema-mundo” (WARLLESTEIN, 1979), quando os impérios português e espanhol, ainda no final do século XV, se expandem a partir do Atlântico. Ou seja, o autor localiza a modernidade como um evento inextricavelmente relacionado ao colonialismo, mas também como uma totalidade geradora de um Outro, a qual nega este Outro ao mesmo tempo que o inventa. Existe, portanto, nos termos de Dussel, uma exterioridade negada; uma exterioridade em relação à totalidade moderna.

É importante salientar que, ao falar de “sistema-mundo”, apesar de derivar o uso dessa ideia a partir de Wallenstein (1979)[5], Dussel evita reproduzir o foco dos paradigmas da economia política, cuja versão tradicional evoca a ideia de um sistema econômico determinante do comportamento social e dirigido pela lógica econômica da obtenção de lucro via exploração de excedentes e acumulação de capital em escala mundial. As lentes dusselianas também pretendem construir uma concepção de modernidade a partir de uma abordagem distinta das narrativas reagentes ao projeto liberal, tido (para estas perspectivas) como vencedor na modernidade. Dussel evita, desta forma, reproduzir as perspectivas classistas mais ortodoxas, recorrendo a outras relações de poder, no espaço e tempos históricos, para explicar as opressões.

Apesar de o autor compor o quadro de intelectuais das ciências sociais críticas latino-americanas, entre as quais está a *teoria da dependência* e a terminologia cepalina “centro-periferia” (Raúl Presbisch), ele rompe de forma mais radical com a ingenuidade do diálogo intercultural; para além do novo enquadramento que a filosofia crítica latino-americana dá às assimetrias de poder entre o “centro” e a “periferia” (substitutivos conceituais de “império” e “colônia”), evidenciando o peso da dominação e exploração. Dussel e sua Filosofia da Libertação passam a compreender o próprio diálogo intercultural como sobredeterminado por todo o período colonial (DUSSEL, 2016, p. 52).

> Uma cultura ‘imperial’ (a do ‘centro’), com origem na invasão da América em 1492, enfrentava as culturas ‘periféricas’ na América Latina, África, Ásia e Europa Oriental. Essa cultura periférica oprimida

[5] A teoria do sistema-mundo de Wellerstaein é uma das influências da teoria “centro-periferia”, em que a América Latina assume a periferia do Sistema-mundo.

> pela cultura imperial deve ser o ponto de partida para o diálogo intercultural. (DUSSEL, 2016, p. 52-53)

Ele defende seu “projeto de libertação cultural” contra a práxis de dominação, exploração e aniquilação perpetradas historicamente pelos sucessivos “centros” de dominação global. O autor acredita que para “criar algo de novo, há de se ter uma palavra nova que irrompa a partir da exterioridade” (DUSSEL, 1973, p. 147 apud Dussel, 2016, p. 53). É possível compreender esta exterioridade como o lugar subsumido, negado, por ser distinto, como a parte obliterada, ferida, que, ao ser negada, transforma os sujeitos portadores de alteridade em relação aos padrões de uma “Totalidade dominadora”, num “Outro homogeneizado”, enfraquecido para ser controlado, dominado, explorado e, quando este não significar valor útil objetificado, é descartado, aniquilado.

Nesse sentido, o autor desloca os critérios de caracterização histórica da modernidade de uma explicação economicista, seja liberal ou centrado num marxismo ortodoxo, ou ainda, da explicação weberiana, que atribui a condição da modernidade ao fenômeno da burocratização, da secularização e de outros aspectos inerentes ao capitalismo, para a formação das subjetividades eclodidas por um acontecimento-chave, muito antes do Iluminismo: quando uma primeira região da Europa teve a “experiência originária” de constituir o Outro, de inventar esse Outro e submetê-lo à dominação e exploração (DUSSEL, 1993, p. 8), forjando miticamente uma “universalidade” impositiva através, primeiramente, de um “eu conquistador” prático, ou seja, o *ego conquiro*. Sobre o termo em latim, que quer dizer “buscar com diligência” ou “inquirir com cuidado”, na Reconquista espanhola contra os muçulmanos, como lembra Dussel, o termo ganhou uma nova semântica, a de “dominar”, “submeter”, “sair para recuperar territórios para os cristãos”. É esse novo sentido que Dussel considera “ontologicamente” (2015, p. 37).

Somente depois do *ego conquiro*, incorpora-se à trama do *ego* moderno a “fabulação” da razão moderna, através do *ego cogito*, ratificador do “mito sacrificial moderno”. Ou seja: para Dussel, as categorias fundadoras da modernidade precedem os eventos apontados pelas narrativas canônicas acadêmicas inscritas, notadamente,

no léxico liberal, como os deflagradores desse período[6]. Dussel afirma serem a experiência colonizadora ibérica e o *modus operandi* nos processos de "conquista", a primeira experiência moderna.

O segundo marco temporal da experiência moderna, argumentado por Dussel, teria sido deflagrado com o contexto em que René Descartes elaborou a ideia do *ego cogito* em seu Discurso do Método (1636), o resultado ontológico do processo em que esse ego é concebido como origem absoluta de um discurso solipsista (DUSSEL, 1993, p. 53), adensando a ideia da "razão suprema", supostamente o único *télos* possível que levaria os sujeitos à condição humana. Desta forma, do *ego cogito*, teria despontado a *segunda modernidade*, uma modernidade "devidamente burguesa" (DUSSEL, 2016, p. 59), que vai até 1688, ano em que começa o desfecho da Revolução Gloriosa, na Inglaterra.

Já a *terceira modernidade*, como classificação dusseliana, constitui-se primeiramente na Inglaterra, e, em seguida, na França, e corresponde à expansão mais prática do modelo anterior. Nessa fase, é posto em curso o ideário do individualismo possessivo hobbesiano, lockeano e humeniano (p. 59). É com a Revolução Industrial e com o Iluminismo que a modernidade teria chegado a um estágio mais denso e estruturado, cuja existência, assim como os outros estágios, seria impossível sem o investimento e a prática colonialistas, ou seja, sem que tivesse existido o investimento prático da "conquista", como aponta Dussel:

> A Modernidade, como novo "paradigma" de vida cotidiana, de compreensão da história, da ciência, da religião, surge ao final do século XV e com a conquista do Atlântico. O século XVII já é fruto do século XVI; Holanda, França e Inglaterra representam o desenvolvimento posterior no horizonte aberto por Portugal e Espanha. A América Latina entra na Modernidade (muito antes que a América do Norte) como a "outra face", dominada, explorada, encoberta (DUSSEL, 2005, p. 30).

---

6 Uma das versões fundantes das narrativas liberais a respeito da modernidade está em Hegel, que afirmou ter sido Descartes o primeiro filósofo da "autêntica filosofia da época moderna" (1970-XX, p. 70 apud DUSSEL, 2015, p. 16). Dussel faz ressalvas e contraria essa versão traçando uma genealogia da formação jesuítica de Descartes. Já o antidiscurso da Modernidade, teria, segundo Dussel, não surgido no contexto do Iluminismo, senão no começo do processo da Conquista, em que Bartolomé de Las Casas (1514-1566) é apontado pelo autor como o "primeiro crítico frontal da Modernidade". No entanto, a origem da crítica mais radical da Modernidade deve ser buscada, de acordo com o autor, naqueles que a fizeram a partir de sua alteridade negada, como Guamán Poma de Ayala (1535-1616), no Perú. Poma de Ayala foi um cronista de origem huanuca encarregado de escrever "testemunhos" ao rei Felipe III, da Espanha.

É com essa lente situada que a proposta interpretativa de Dussel pertencerá ao rol de produções epistêmicas que tomarão como prioridade a produção da alteridade como uma das categorias explicativas das relações de poder. A contribuição do autor tensiona as narrativas canônicas, na medida em que ele tenta responder onde está a coetaneidade das outras regiões fora da Europa, ocupadas através da própria "conquista" europeia. Mais especificamente, Dussel pergunta onde e como está a América Latina na modernidade.

Para responder a essa questão, o autor investe um longo esforço hermenêutico, para "decifrar" a origem da subjetividade moderna. Ele recapitula os eventos históricos e os paradigmas vigentes e também concorrentes desde o contexto de 1492, quando se iniciam, de acordo com sua versão, as condições históricas para a efetiva origem da modernidade: "a mundialização empírica, a organização de um mundo colonial, e o usufruto da vida de suas vítimas", tanto num nível pragmático, quanto econômico (DUSSEL, 1993, p. 188).

Um dos maiores diferenciais no diagnóstico da subjetividade moderna feita por Dussel é a exposição do *ego* proto-formador do *ego* moderno, portanto, do próprio *ego cogito*: o *ego conquiro*, essa parte da subjetividade moderna, a qual podemos identificar, mais tarde, na configuração do sujeito burguês e sua matriz de dominação (o sujeito branco, "macho", proprietário, heterossexual, etc), e, ainda acrescento, do sujeito oligárquico, neocolonial, que imprime seu exercício de poder através do monopólio da aplicação e distribuição da morte (necropoder[7]). Ao passo em que Dussel desvela o *ego conquiro* na subjetividade moderna, também reenquadra o lugar do *ego cogito*, descortinando os empreendimentos filosóficos e discursivos dessa subjetividade solipsista, deixando nus os seus fundamentos epistêmicos como

[7] Veremos mais adiante o conceito de "necropoder" proposto por Achille Mbembe, que, ao lado do conceito de "necropolítica", evocam o papel da morte nos sistemas globais e locais de poder. Ambos conceitos compõem um significativo marco teórico, que enxerga acertadamente o racismo como o lastro regulador da distribuição da morte e possibilitador da função assassina do Estado. A forma mais violenta do necropoder pode ser vista nas histórias das colônias, que podem ser comparadas como estados de exceção permanentes, onde grupos de poder, sem que necessariamente estejam vinculados formalmente ao Estado, exercem as mais brutais formas de matar. A necropolítica, de acordo com Mbembe, é uma característica dos Estados fundados a partir do racismo e também o que baseia os fundamentalismos neoliberais. Ver mais em MBEMBE, A. 2018. *Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte.* N1 Edições. 2018.

dominação política dos corpos coloniais, racializados e gendrados.

1.1. A totalidade humana excludente e o *ego conquiro*

É a partir do *ego conquiro* que se desenrola, segundo Dussel, o primeiro momento da constituição histórica da subjetividade moderna, que vai de 1492 até 1630. Essa *primeira modernidade* é também chamada pelo autor de *modernidade ibérica*. O ano de 1492, no discurso dusseliano, é icônico, devido a uma série de acontecimentos marcadores da deflagração da modernidade - ideia, esta, que contraria narrativas canônicas, desde Hegel a Weber e Habermas[8]. Entre os acontecimentos que dão início à modernidade, de acordo com o argumento de Dussel, estão a ocupação de Granada pelos reis católicos, ou seja, o marco do fim do domínio muçulmano na Península Ibérica - domínio que colocava os poderes e culturas de uma Europa que viria a se constituir ainda como periferia -, e, paralelo a isso, o "nascimento" do Atlântico (para o europeu), com a chegada de Cristóvão Colombo nas ilhas de Bahamas. Como afirma Dussel, "chegado o século XIV, começam, primeiro, os portugueses, e, depois, os espanhóis a penetrar no Atlântico norte (que será desde fins do século XV até hoje o centro da história). A Espanha e Portugal desenclausuraram a Europa no sentido ocidental" (DUSSEL, 1977, p. 14) e, nos berços do Atlântico fizeram nascer (diria o autor) a modernidade. E, assim, "a Europa provinciana e renascentista, mediterrânea, transforma-se na Europa 'centro' do mundo (em sentido planetário): na Europa 'moderna'" (DUSSEL, 1993, p. 33), embora nessa época ainda não se usasse esse termo.

A Ibéria foi a região que protagonizou a mundialização, sendo, depois, transformada na própria periferia intra-europeia. No entanto, foi a partir desse protagonismo "conquistador", que a noção de mundo dos europeus se expandiria para além do Mediterrâneo - noção movida, primeiramente, pelo *eu conquistador* prático do luso-hispano, a primeira "vontade-de-poder" moderna, imbuída de uma práxis de dominação violenta, exercida no processo de *conquista*. Esse empreendimento

---

[8] Dussel contraria a definição de modernidade a qual ele julga "intra-europeia", que aponta que este estágio "novo" começa com a Reforma Protestante e culmina da *Aufklärung* (Iluminismo), e localiza, na história da mundialização, a América Latina. Ver Dussel, 1993, p. 35.

conquistador foi precedido e impulsionado pela ideologia católica justificadora da "guerra santa" e seus métodos na Reconquista (722-1492) e deu à prática de ocupação dos novos territórios a serem explorados a alcunha de "descoberta". A "conquista" do *Novus Mundos* teria sido, então, a afirmação prática do *ego conquiro* e da negação do Outro em sua distinção[9], o qual, subsumido e alienado, é violentamente incorporado à Totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido, como escravo, não-humano, sem-razão, sem-espírito, como "não-ser" (no sentido platônico que atribui à alteridade o status de não-ser). Nas palavras de Dussel, "o conquistador [*luso-hispano*] é o primeiro homem moderno ativo, prático, que impõe sua 'individualidade' violenta a outras pessoas, ao Outro" (DUSSEL, 1993, p. 43). E assim nasce, para o autor, a Modernidade.

Como um dos primeiros exemplos da práxis violenta constituidora do *ego* moderno conquistador e dominador, Dussel cita a forma em que Fernando Cortês[10] imprimiu a *conquista* e ocupação do território asteca, atual México:

> Cortês agia como os cristãos da reconquista, como os reis católicos diante de Granada. Pactuava com uns, dividia outros, e ia lentamente derrotando – em violentas batalhas nas quais os soldados, um punhado, mostravam de todas as maneiras a prática adquirida em mais de sete séculos de luta contra os muçulmanos na península ibérica, o uso das armas de fogo, os canhões de pólvora, os bestiais cães treinados para matar, os cavalos tidos por deuses desconhecidos, etc. (DUSSEL, 1993, p. 47).

Um dos acontecimentos mais icônicos da brutalidade da *conquista* é relembrado por Dussel através do relato do missionário franciscano Bernandino Sahagún. No capítulo 20 do livro XII do Códice Florentino, obra que começou a ser escrita em 1547, o missionário reconstrói, a partir dos testemunhos dos próprios "indígenas", o massacre da nobreza guerreira asteca, protagonizado pelo tenente da confiança de Cortês, Pedro Alvarado. Reunidos numa celebração ao deus Huitzilopochtli, no Pátio do Palácio Axayácolt, na capital asteca Tenochtlán, os membros da nobreza, desarmados, foram trancados no espaço pelos homens

---

9 Na filosofia da libertação, Dussel faz uma distinção entre os termos "diferente" e "distinto". O primeiro está ligado à condição interna à Totalidade; o segundo está para a "real alteridade", na externalidade.

10 Tradução de Hernán Cortéz por Jaime A. Clasen na versão de 1*942: O encobrimento do Outro: A origem do mito da modernidade* (Dussel, 1993).

chefiados por Alvarado, que, a princípio, estavam lá para assistir à cerimônia. Estes "soldados de Cristo", "desbravadores", tinham sido convidados pelo próprio imperador asteca Montecuhzoma, alheio ao sentimento dos seus súditos e conselheiros (BORGES, 2012). Narra Sahagún:

> Vieram (os espanhóis) para fechar as saídas, as entradas… Já ninguém (dos astecas) pôde sair. Imediatamente (os espanhóis) entram no pátio sagrado para matar as pessoas. Vão a pé, levam seus escudos de madeira, alguns os levam de metal, e suas espadas. Imediatamente cercam os que dançam, se lançam ao lugar dos tambores; deram um talho no que estava tocando; cortaram seus dois braços. Depois o decapitaram; longe foi cair sua cabeça cerceada. A um tempo todos (os espanhóis) esfaqueiam, lanceiam as pessoas e lhes dão talhos; com as espadas os ferem. Atacam alguns por trás; imediatamente caíram por terra dispersas suas entranhas. De outros separaram a cabeça; deceparam-lhes a cabeça, inteiramente dilacerados ficaram seus corpos. Ferem aqueles nas coxas, estes nas barrigas das pernas, os outros lá em pleno abdome. Todas as entranhas caíram por terra. E havia alguns que ainda em vão corriam; iam arrastando os intestinos e pareciam enredar seus pés neles. Ansiosos por se pôr a salvo, não achavam para onde se dirigir. Pois alguns tentavam sair: alí na entrada os feriam, os apunhalavam. Outros escalavam as paredes; mas não puderam se salvar… [*Informantes de Sahagún*, Códice Florentino, livro XII, cap. 20 (versão de Angél María Garibay apud DUSSEL, 1993, p. 49-50).

Essa práxis de violência do *eu conquistador* sobre o Outro não somente se encerrava nos atos de chacina, de extermínio físico, como também se estenderia, logo depois, conjugada a uma prática pedagógica, cultural, econômica, política, as quais, eram imbuídas, como acrescenta Dussel, de uma prática erótica, do domínio dos corpos pelo "machismo sexual, da cultura, de tipos de trabalhos, de instituições criadas por uma nova burocracia" (p. 50). Sob as lentes de Dussel, podemos pensar que o patriarcado colonial se urdia na práxis de domesticação do Outro e, tinha no estupro e na prostituição forçada, uma de suas faces mais cruéis, ao lado da tortura e da ameaça da morte iminente via aplicação da morte "exemplar", com a exposição da dilaceração de corpos com todos os requintes de crueldade. Portanto, o *ego conquiro* também é um *ego* fálico, que assim se exerce como forma de poder, sempre expondo o corpo dominado à ameaça de seu aniquilamento. O bispo de Guatemala, Juan Ramírez, em 1603, relatou alguns dos traços dessa violência fálica:

> A força e violência nunca jamais ouvida nas demais nações e reinos (se faz aqui), já que são forçadas as mulheres (dos índios) contra sua vontade, e as casadas contra a vontade de seus maridos, as mocinhas e meninas de dez e quinze anos contra a vontade de seus pais e mães, por ordem dos alcaides

> maiores e ordinários ou carregadores as tiram de suas casas e deixam seus maridos, pais e mães sem nenhum regalo, privando-os do serviço que delas podiam receber e vão forçadas servir em casas alheias de alguns encomendeiros ou de outras pessoas, quatro, cinco ou oito léguas e mais, estâncias e manufaturas, onde muitas vezes ficam amancebadas com os donos das casas, estâncias ou manufaturas (RAMÍREZ, 1603 in *Archivo General de Indias*, Audiência de Guatemala 156 apud DUSSEL, 1993, p, 51-52).

A violência fálica, atributo do *ego conquiro*, é também relatada pelo fidalgo de Savona, Michele de Cuneo, sobre um episódio da segunda viagem de Colombo, protagonizado pelo próprio Cuneo:

> Quando estava na barca, capturei uma mulher caribe belíssima, que me foi dada pelo dito senhor Almirante (*Cristóvão Colombo*) e com quem, tendo-a trazido à cabina, e estando ela nua, como é costume deles, concebi o desejo de ter prazer. Queria pôr meu desejo em execução, mas ela não quis, e tratou-me com suas unhas de tal modo que eu teria preferido nunca ter começado. Porém, vendo isto (para contar-te tudo, até o fim), peguei uma corda e amarrei-a bem, o que a fez lançar gritos inauditos, tu não terias acreditado em teus ouvidos. Finalmente, chegamos a um tal acordo que, posso dizer-te, que ela parecia ter sido educada numa escola de prostitutas (CUNEO, 1495 apud TODOROV, 1993).

Na narrativa de Cuneo é evidente que a prática do *eu conquistador* tem o estupro como uma violência domesticadora e genocida. Diante da Totalidade-masculina[11], a "índia", assim reduzida em uma alteridade obliterada, é tratada como "objeto passivo delimitado enquanto não-eu: não-falo ou castrada", como "não-ser" (DUSSEL, 1977, p. 60). De acordo com Dussel, essa prática de violência é a "realização de uma voluptuosidade frequentemente sádica, onde a relação erótica é igualmente de domínio do Outro (*da índia*)" (1993, p. 52), o que inclui também a colonização ou o domínio do corpo do "varão índio". Essa foi uma das formas em que a corporalidade índia foi domesticada, para depois, como explica Dussel, ser "imolada e transformada primeiramente em ouro e prata – valor morto da objetivação do 'trabalho vivo' (diria Marx) do índio" (p. 52). Configura-se, assim, na teia do patriarcado colonial, uma prática de subsunção da corporalidade subjetiva do "índio" na Totalidade

---

[11] Em *A Erótica Latino-americana* in *Filosofia ética latinoamericana*, v. III, Edicol, México, 1977, Dussel critica a ideia freudiana do desejo feminino sobre o falo, masculino, por nela "faltá-lo". Dussel atribui essa limitação de Freud à sua não superação da Totalidade-masculina: "Desde ya indicamos una pista y una sospecha: la interpretación freudiana, por no superar la Totalidad, incurre inevitablemente en el encubrimiento de una dominación que se le pasa desapercibida: en la Totalidad erótica queda dominada la *mujer*" (Dussel, 1977, p. 59).

de um “novo sistema econômico nascente, como mão-de-obra gratuita e barata (à qual se somará o trabalho do escravo africano)” (p. 52)[12]. Na prática do *ego conquiro*, portanto, a morte, na sua mais larga semântica, assume um poder de gestão dos corpos colonizados.

Após a “conquista”, que foi a afirmação e projeção prática do *eu conquisto*, a negação do Outro como outro fora da Totalidade europeia de então (DUSSEL, 1993, p. 49), sucederia, de acordo com Dussel, a “colonização da vida cotidiana do índio” e, logo depois, do escravizado africano trazido para o “novo mundo”. Segue-se o processo de modernização, mas desta vez, com a retórica da civilização paralela à subsunção ou alienação do Outro como “si-mesmo”, cuja *distinção*[13] é anulada para dar lugar a uma diferença fabulada, incorporada a uma totalidade provinciana, mas auto-narrada como “universal”.

No argumento decolonial dusseliano, o *ego conquiro* foi, então, um componente fundador da primeira modernidade, ibérica; foi o átimo impulsionador e possibilitador do início da expansão europeia, imbuída de uma práxis de guerra, bélica, de “violência pura”. Mas, para além da violência pura, que coloca os corpos colonizados na iminente vulnerabilidade em relação à morte, essa primeira modernidade também reunia um complexo de nuances epistêmicas - desde as nuances muçulmanas da Andaluzia, assim como do humanismo renascentista italiano, reintroduzido pela contrarreforma do cardeal Cisneros[14], tendo também a composição da reforma universitária dos dominicanos de Salamanca[15] e, pouco tempo depois, da cultura barroca jesuíta, notadamente através da filosofia de Francisco Suárez, como lembra Dussel (2016, p.

---

12 É no desenrolar dessa “nova econômica” que também Achille Mbembe (2014), ao se referir à universalização da “condição negra”, relativa aos sujeitos escravizados de África, falará da condição de “homem-metal” e, depois, de “homem-moeda”, ou seja, a transformação reificadora do escravizado africano em produto de troca no capitalismo.

13 Novamente faço referência ao termo “distinção” baseado na filosofia da libertação de Dussel, em que “distinto” é o que está para a “real alteridade”, na externalidade; já o termo “diferente” está ligado à condição interna à Totalidade que se impõe como universal.

14 O cardeal Francisco Jiménez de Cisneros foi o maior responsável pelo recrudescimento da conjunção entre a Igreja e o Estado espanhol, católico, definindo os termos discursivos e práticos da expansão espanhola, via controle da Inquisição e catequização dos povos do “Novo Mundo”. Não há como desconsiderar as implicações da contrarreforma no *modus operandi* da colonização ibérica nas Américas, pelo menos no momento em que as ordens religiosas, notadamente a Companhia de Jesus, cumprem a função de domesticação dos “índios” nativos.

15 De acordo com Dussel, a Segunda Escolástica da Universidade de Salamanca já era “moderna” e não mais meramente medieval. Ver Dussel (2016, p. 58).

58).

Depois da Espanha, Portugal também rapidamente reconheceu oficialmente os decretos do Concílio de Trento, em 1564, incorporando os preceitos tridentinos em sua legislação. Das capitais ibéricas, os decretos tridentinos foram disseminados aos respectivos espaços coloniais (FARIA, 2013, p. 222). No Brasil, no entanto, antes mesmo do reconhecimento oficial da metrópole das prerrogativas de Trento, a Companhia de Jesus chegou em 1549, através de Manoel da Nóbrega. Integrantes de diversas ordens, mas notadamente os jesuítas, cumpriram o seu papel de domesticação dos "índios" nativos na primeira fase da colonização, exercendo e distribuindo a prática pedagógica, cultural e participando também da prática econômica, política, assim como a prática erótica da nascente instituição colonial. Mas, como lembra Bosi (1996), esse papel, acionado no início da colonização e exercido por um contexto em que a Igreja se assumia como uma instituição "supranacional" sob a ideia da missão cristianizadora da expansão portuguesa, "passaria, depois, a se exercer apenas às margens ou nas folgas do sistema" (BOSI, 1996, p. 25). A longo prazo, a prática das ordens religiosas "sucumbirá sob a pressão dos bandeirantes e à força do Exército colonial". E, aos jesuítas, "sobraria a alternativa de ministrar educação humanística aos jovens provenientes de famílias abastadas" (1996, p. 25), até as reformas pombalinas na segunda metade do século XVIII.

É preciso, portanto, em meio ao complexo discursivo e prático da "conquista" e da colonização, atentar sobre o papel das ordens religiosas nesse processo de tomada e ocupação dos territórios do Novo Mundo. A prática epistemicida[16] dessas ordens cristãs, através de suas investidas catequizadoras, está, por um lado, intimamente ligada à face mais cruel do *ego conquiro*[17], a prática do assassinato; por

16 O termo epistemicídio é evocado por Boaventura Souza Santos (2010) para designar a destruição de conhecimentos ligada à destruição de pessoas, ou seja, ao genocídio. Sueli Carneiro remonta (2005) essa termo em uma leitura crítica foucaultiana para falar do racismo como uma prática epistemicida e como dispositivo de poder. Grosfoguel (2013a) também retoma o termo para falar que o cânone do pensamento moderno ratificado nas Universidades ocidentalizadas se constituiu graças a grandes genocídios/epistemicídios ao longo do século XVI.

17 Mais adiante, veremos como Grosfoguel (2013) argumenta sobre uma outra categorização que estaria para essa "face cruel" do *ego conquiro*: o *ego extermino*. De acordo com Grosfoguel, o *ego extermino* é a mediação sócio-histórica estrutural entre o ego conquiro e o ego cogito (cartesiano). O autor elenca quatro genocídios/epistemicídios perpetrados no século XVI como exemplo da práxis do *ego extermino*. Essas investidas de destruição de conhecimento ligado à destruição de pessoas são contra (1) a população de origem judia e muçulmana na conquista de Al-Andalus, (2)

outro lado, estas ordens também são responsáveis por tensionamentos sobre as práticas de domesticação, despontados, pelo menos, desde a contenda filosófica no Debate de Valladolid, convocada por Carlos V, em 1550. Nessa disputa paradigmática, dois teólogos disputaram argumentos a respeito da humanidade dos "índios". Enquanto Guinés de Sepúlveda defendia a escravização dos "índios", sob o argumento de que esse processo não se tratava de um "pecado aos olhos de Deus", Bartolomé de Las Casas reivindicava a ideia de que os "índios" tinham alma, e, por isso, não poderiam ser escravizados, mas que, por estarem num estado de barbárie, tinham, portanto, a necessidade de serem "cristianizados" para serem "salvos" e poderem ser *integrados* ao "reino de Deus". Como acentua Grosfóguel (2013a), esses dois argumentos, apesar de comporem uma disputa, representam a inauguração dos principais discursos racistas, mobilizados nos séculos seguintes até a contemporaneidade (GROSFOGUEL, 2013a, p. 47).

Na contingência da colônia portuguesa, a doutrinação cristã praticada pelas ordens, imbuída por uma codificação barroca (SANTOS, 2008), assume um caráter particular de contradições, riscos e possibilidades (SANTOS, 2008, pp. 68-71), contrariando, mas também disputando os modos de operação do terror colonial. Já no século XVII, quando se consolida a escravidão de povos do continente africano, os aportes teórico-teológicos e filosóficos entronizados na colônia nos dois primeiros séculos de colonização, imbuídos de diversas derivações da contenda de Valladolid e de idiossincrasias contingenciais locais, forjaram uma hierarquia da condição de existência na colônia, interferindo profundamente na atribuição de papéis subjugados aos Outros-colonizados – uns para serem "salvos" (os "índios" nativos[18], os "gentios", e mamelucos[19], que passaram a ser considerados como parte de uma humanidade,

---

contra os povos indígenas na conquista do continente americano, (3) contra os africanos raptados e escravizados no continente americano, e (4) contra as mulheres queimadas vivas, acusadas de bruxaria na Europa. Uma das culminâncias desses genocídios/epistemicídios é a canonização do pensamento patriarcal e racista na Universidade ocidental. Ver mais em GROSFOGUEL, Ramón. 2013a. *Racismo/sexismo espistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI*. Tabula Rasa. Bogotá – Colombia, Nº 19, pp. 31-58, julio-diciembre 2013.

18 A maior parte dos povos nativos sofreram genocídios devido à insubordinabilidade à catequização e à escravidão, como os Tupinambás, antropófagos.

19 Vulgarização portuguesa do termo *mamluk* (árabe), designação para os escravos, descendentes de estrangeiros com muçulmanos e formadores de uma casta militar no Império Otamano. Foi um termo atribuído no Brasil colonial aos descendentes de "indígenas" nativos e portugueses, filhos do estupro em série. De acordo com Raminelli (1994), nos primeiros anos da colonização do Brasil, os mamelucos foram os intermediários entre os portugueses e os índios,

mas uma humanidade inferior, em seu estado “natural”) e adestrados a um servilismo específico através da cristianização (forçada); outros (os povos sequestrados de África) para serem “escravizados” e explorados como animais, cuja morte iminente não era limite e aos quais a negação da humanidade deveria ser irrevogável. Isso era patente no contexto das fazendas jesuítas, onde havia a exploração do escravizado africano.

Por um lado, a influência das ordens religiosas no Brasil colonial indicava uma distribuição desigual da chance de dignidade e integração à “humanidade”, tendo como base uma classificação racial entre brancos, de “sangue puro”, miscigenados e “índios”, forjando-se também por essa via prático-discursiva, uma distribuição desigual da matabilidade[20]. No que pese a chance de dignidade e de integração à “humanidade”, o “negro”, na perspectiva cristã do período colonial, estava excluído; estava *fora* dessa totalidade hierarquizada da ontologia humana. Por outro lado, a prática genocida da “conquista” pelos bandeirantes, comandados pelos colonos, conflitua com essa “ética cristianizadora” derivada de Las Casas, e perpetra o aniquilamento dos ocupantes nativos dos territórios desejados, confrontando o veio justificador da expansão do poder religioso ao “destruir” os alvos da tutela e da catequização cristã. As divergências entre colonos e autoridades locais da corte portuguesa e a Companhia de Jesus integravam as batalhas pela expansão das posses de terra. O uso dos indígenas como alvo da catequização foi responsável, em grande medida, pela propriedade de muitas extensões de terra na colônia portuguesa pela Igreja, que até o século XXI, ainda cobra foro aos ocupantes do *domínio direto*[21]

---

agenciando mão-de-obra indígena necessária nos empreendimentos coloniais (1994, p. 209). No entanto, os mamelucos, em formas distintas dos “índios bravos”, também compõem diversos episódios de lutas contra o colonialismo, a exemplo do movimento messiânico ocorrido na segunda metade do século XVI, no recôncavo baiano, chamado de Santidade de Jaguaripe, liderada pelo mameluco Antônio.

20 Uso esse termo com o sentido mbembeano. Giorgio Agamben aplica esse termo na revisão e atualização da ideia de *homo sacer.* Para Agamben, o *homo sacer* é o sujeito duplamente excluído: da condição de sacrificabilidade e também da imputabilidade jurídica do homicídio. Ver em Agamben (2002). Mbembe (2017, 2018), ao realizar uma revisão crítica da ideia de soberania em Agamben e também do conceito de biopoder de Foucault, elabora o conceito de necropoder: o poder soberano de matar. Mas chama atenção de que na Colônia, esse poder não está submetido necessariamente à legalidade. “O direito soberano de matar não está sujeito a qualquer regra nas colônias” (Mbembe, 2018, p. 36).

21 O *domínio direto* corresponde a um componente do sistema de *sesmaria*, implementado pelo império português no Brasil colonial, em que o proprietário do *domínio direto* deveria receber o *foro* do colono que adquirisse o *domínio útil* (para uso e gozo da terra). No início do século XIX, os aforamentos foram migrados para o *sistema de enfiteuse*, que estabelecia a perpetuidade do

de seus latifúndios coloniais (ALCÂNTARA, 2005).

Quanto à escravização dos povos trazidos de África, as ordens religiosas orquestraram discursos e práticas justificadoras e facilitadoras do sistema escravocrata transatlântico. Atentar para esse processo de cristianização da sociedade colonial brasileira e todos os seus componentes de classificação social racializada é imprescindível para compreendermos as matrizes do racismo no Brasil, em que foram operadas as primeiras formas de um necropoder e de uma necropolítica exercida pela colonialidade no Brasil. Essas formas de poder e política da morte, como veremos mais adiante, expressam uma gradação de descartabilidade de sujeitos, ou seja, em que alguns corpos se tornaram mais "matáveis"[22] (LIMA, 2018) que outros. No decorrer da estruturação do racismo à brasileira até a contemporaneidade, é possível observarmos uma performance das operações desse necropoder e dessa necropolítica, fundamentados historicamente no processo colonial.

Na contenda existente no complexo colonial entre os dispositivos retórico-cristãos de arregimentação da sociabilidade e a ação bruta, a vontade de poder, sempre que necessitada de se concretizar, ancorava-se na face mais cruel do *ego conquiro*, a sua aptidão pela "matabilidade" (AGAMBEN, 2002), ou seja, de distribuição da morte[23] física, de aniquilamento da presença espacial e territorial desses corpos, para além da gestão da morte social, com a objetificação absoluta dos corpos escravizados e a exclusão desses corpos da condição de humanidade. Defenderei mais adiante que o *ego conquiro*, em sua performance atualizada, faz parte da orquestração de dispositivos de necropoder e de necropolítica (MBEMBE, 2018), dois dos elementos essenciais da colonialidade brasileira.

---

aforamento. Essa foi uma das estratégias de expansão da ocupação do território colonizado pelo império português e que teve a Igreja como participante desse processo, à qual era dada a concessão de domínio direto e pleno (a junção do domínio útil e o domínio direto) pela Corôa Portuguesa.

22 Essa expressão usada por Fátima Lima é proveniente de Giorgio Agamben, na formulação da ideia do autor sobre as características do homo sacer. Lima trabalha também com os autores Foucault e Achille Mbembe para teorizar uma ideia de "bionecropolítica" que consiga dar conta de explicar o enorme contingente de assassinatos de sujeitos que assumem uma subjetividade distinta da heteronormativa.

23 Veremos mais adiante com o autor Achille Mbembe desenvolve os conceitos de necropolítica e necropoder a partir de uma crítica à noção foucaultiana de biopoder, mostrando como essa ideia é insuficiente para explicar as formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder da morte. Ver mais em Mbembe (2016).

1.2. As bases ibéricas do *ego cogito*

O *ego conquiro*, portanto, é fundante do empreendimento moderno e também do discurso desenvolvimentista. Mais de um século depois, a práxis fundadora da modernidade através do *eu conquistador* será justificada por uma fabulação, por um discurso mítico, a partir de uma outra camada da subjetividade moderna que se forja no *ego cogito*, a origem "absoluta" de um discurso "solipsista" - uma razão que nasce adornada dos discursos de "civilização" e "modernização", mas que vela um mito que "encobre a violência sacrificadora do Outro" (DUSSEL, 1993, p. 53). A partir dos discursos da Ilustração, o conteúdo semântico "positivo conceitual" da modernidade aponta para um *télos*, cuja realização só é possível através da busca pelo exercício de uma razão "purificada", a única via de concretizar a saída da humanidade de um estado de "imaturidade", de uma "menoridade culpada", como conclamava Kant (*Was heisst Aufklärung?*), para o mais desenvolvido nível histórico do ser humano, o seu estado de "maioridade" (*Mündigkeit*) (WA, AA 08, p. 35-36 apud BRESOLIN, 2015, p. 24). Mas, como argumenta Dussel, essa "falácia desenvolvimentista" encobre o "conteúdo secundário negativo" e "mítico"[24] da modernidade, justificador de uma "práxis irracional de violência" (1993. p. 185).

É corrente na literatura eurocêntrica predominante o discurso de que a modernidade nasce com a Ilustração. No entanto, no argumento decolonial, o *eu penso* moderno tem suas origens no século XVI e é isso que Dussel tenta frisar, argumentando, ao longo de sua obra filosófica, sobre a participação ibérica na formação moderna. Nessa perspectiva decolonial, são estas, participação proto-formadora e seu *modus-operandi,* que chegam nas Américas, compondo aspectos fundacionais das sociedades coloniais. Desconsiderar isto seria incorrer em anacronias e ocultações históricas. Por isso, este olhar é também fundamental para termos em conta, por sua vez, a coetaneidade da participação das Américas sob o colonialismo luso-hispânico, na Modernidade. Inclusive seria preciso reconhecer a influência mútua entre a América ibérica colonial e Espanha e Portugal metropolitanos nas experiências lastreadoras da primeira formação filosófica da Modernidade, em

[24] Dussel desloca o sentido de "mito" da atribuição intra-europeia à modernidade, como o fez Horkheimer, Adorno ou Habermas, mas num sentido "centro-periferia", ou ainda "norte-sul", "mundial" (DUSSEL, 1993, p. 189-190).

contraposição à perspectiva da ilusória influência unidirecional e propedêutica da metrópole sobre a colônia, apagando os protagonismos genuínos das sociedades coloniais em formação. Entre estes protagonismos, que compuseram fatos e contextos atentados e interpretados pelas lentes metropolitanas, havia expressões de uma colonialidade nascente, assim como sublevações e outras diversas formas de ações de insubmissão dos sujeitos colonizados; ou seja, os modos próprios de oprimir e os próprios de reagir à opressão, derivados e performatizados de acordo com a contingência histórica e georreferenciada. A colonialidade e a reação às suas práticas também constituíram as lentes locais produtoras de discursos.

1.3. A face subsumida dos dominadores

Mas antes de chegar à reivindicação da visibilidade sobre os protagonismos intelectuais nascidos da contingência e território colonial, Dussel julga importante defender a visibilidade da participação do sul da Europa (Portugal e Espanha) na origem da totalidade moderna. O autor retifica: “antes de Descartes, havia acontecido todo o século XVI que a história da filosofia moderna centro-europeia e norte-americana pretendeu desconhecer até o presente” (2015, p. 24). Ele localiza no autor espanhol Guinés de Sepúlveda (+1573) a origem de um dos argumentos lastreadores de toda a filosofia moderna (até do século XXI), que é a ideia “de que a cultura dominante outorga à mais atrasada, os benefícios da civilização” (p. 24). Esse é o argumento que sustenta a “falácia desenvolvimentista” (DUSSEL, 2015) e também o qual sediará construções filosóficas, como as de Kant e Hegel. O paradigma de Sepúlveda é o vencedor da contenda com outro paradigma coetâneo, o de Bartolomé de Las Casas (1514-1566), que, segundo Dussel, protagoniza o primeiro anti-discurso filosófico da Modernidade nascente. A voz de Las Casas, segundo Dussel, expressa um “*ego clamo* acusativo”, um “eu crítico” ante o *ego conquiro* originário da Modernidade (2015, p. 32). O discurso de Sepúlveda, a longo prazo vitorioso, após o Debate de Valladolid, é fundamentado pela releitura de Aristóteles, cuja filosofia escravista e georreferenciada no Mediterrâneo ganha, a partir de Valladolid, uma dimensão atlântica, mundial, justificadora do estatuto ontológico dos “índios”, do Outro escravizável, que não era reconhecido na Totalidade “humana”.

Para Aristóteles, “humanos” eram somente “os que habitavam as cidades [helênicas]” (Política I, 1; 1253a, p. 19-20 apud DUSSEL, 2015, p. 25). Assim como o filósofo grego, Sepúlveda, ao reenquadrar a semântica do estatuto ontológico do humano, rejeita o pertencimento, à humanidade, dos povos distintos de sua própria cultura, ratificando também a imolação “necessária” desses povos, sempre que estes resistissem ao “império de princípios” civilizatórios das “nações mais cultas e humanas”. Esta foi a arregimentação filosófica da “guerra justa” de Sepúlveda:

> Será sempre justo e conforme ao direito natural que tais gentes [bárbaras] se submetam ao império de princípios e nações mais cultas e humanas, para que, por suas virtudes e pela prudência de suas leis, deixem a barbárie e se humanizem pelo culto à virtude. […] E se rejeitam tal império se pode lhes impor por meio das armas e tal guerra será justa segundo o direito natural o declara […] Em suma: é justo, conveniente e conforme a lei natural que os homens probos, inteligentes, virtuosos e humanos dominem sobre todos os que não têm estas qualidades (SEPÚLVEDA, 1967, p. 87-117 apud DUSSEL, 2015, p. 25-26).

Ao demarcar a presença de Portugal no engendramento da modernidade, Boaventura Souza Santos (2008) reivindica o nome de Pedro Fonseca (1528-1597), o “Aristóteles português”, como “um dos mais insignes inspiradores da primeira modernidade” (SANTOS, 2008, p. 37), ao lado de Sepúlveda. Dussel, acatando a crítica de Santos reforça a afirmação da influência de Fonseca sobre Descartes, Leibniz e Kant. “O próprio Fonseca, em sua famosa obra *Instituciones Dialécticas* (1564), identifica o ‘método’ como ‘a arte de fazer raciocinar sobre qualquer questão provável’ (I, 2)” (DUSSEL, 2015, p. 30). O autor ainda acrescenta que o filósofo português, também um dos criadores da *escolástica barroca* (também chamada de *escolástica moderna)*, tinha o método matemático como exemplar, o que, segundo Dussel, “o conduz a um ‘essencialismo tópico-metafísico’ *sui generis*”. Isso, de alguma forma, anteciparia o método cartesiano (2015, p.30).

Dussel ainda lembra de Francisco Suárez (1548-1617), cuja obra *Disputationes Metaphysicae* (1597) “pode ser considerada a primeira ontologia moderna” (p. 30). Alfredo Culleton (2010) destaca que o jesuíta espanhol representa uma ruptura com a hegemonia do tomismo e introduz “novas interpretações dos clássicos adequadas às necessidades históricas” (CULLETON, 2010, p. 11). Do ponto de vista jurídico-político, de acordo com Culleton, Suárez desenvolve diversas ideias que terão papel

crucial, tanto no processo de ocupação das Américas como na sua independência. Entre essas ideias estão “a do contrato social, mesmo antes de Hobbes, a origem popular do poder, a doutrina do tiranicídio e de um direito internacional” (2010, p. 11). O tiranicídio em Suárez, por exemplo, “consiste no direito que todo povo tem de atentar contra o soberano caso este dê evidentes sinais de estar governando para seu próprio interesse, e não para o do povo” (CULLETON, 2010, p. 11). Esta ideia, como frisa Culleton, vai ser muito importante no processo libertário latino-americano, mesmo antes de a Revolução Francesa se deflagrar.

Na perspectiva decolonial, também é enquadrado como um pensador da primeira modernidade o português Francisco Sánchez (1551-1623), cuja possível influência sobre Descartes é ignorada pelas narrativas eurocêntricas hegemônicas sobre a modernidade. Sánchez, em seu *Quod nihil scitur* (Que nada se sabe) (Lyon, 1581), de onde possivelmente Descartes “tomou algumas ideias para formular sua obra-prima”, propunha, sempre através da dúvida e do método, a chegar a uma certeza fundamental. E afirmava que “*scientia est rei perfecta cognitio*” (a ciência é conhecimento perfeito da coisa), mas “nunca pode ser alcançada” (DUSSEL, 2015, p. 31).

Se é preciso, como reivindica Dussel, atentar para a influência “esquecida”, mas determinante, desses autores do Sul sobre a Europa central e os Países Baixos, e para o fato de que foram esses ibéricos que “romperam a estrutura do antigo paradigma (o árabe-latino do medievo)” (p. 31) antes mesmo do aprofundamento do movimento de secularização em épocas posteriores, também é importante ter em conta que esse movimento de renovação do intelectualismo aristotélico ainda não ocorre descolado da teologia. Pedro Fonseca, o “Aristóteles português”, por exemplo, foi quem “formou a equipe de jesuítas que se propôs a modificar completamente a exposição da filosofia fazendo-a mais pedagógica, profunda e moderna, incorporando os descobrimentos recentes, criticando os métodos antigos e inovando em todas as matérias” (DUSSEL, 2015, p. 29). Ou seja: não podemos ignorar o papel que o cristianismo exerceu na gestação da própria modernidade, seja nos centros de produção intelectual metropolitanos, como as escolas de Salamanca e Coimbra, seja nas escolas, monastérios, conventos e seminários nos territórios colonizados, todos capitaneados pelas convenções das ordens católicas. A retórica justificadora da

domesticação dos povos colonizados tinham como codificação, no contexto do colonialismo ibérico, a linguagem teleológica do paradigma cristão prevalecente, como podemos perceber nas palavras de Sepúlveda:

> […] Quando os pagãos não são mais pagãos […] não há mais motivo para castigá-los, nem para atacá-los com armas, de tal modo que, se no Novo Mundo se encontrasse alguma pessoa culta, civilizada e humana que não adorasse ídolos e sim ao Deus verdadeiro […] seria ilícita a guerra (SEPÚLVEDA, 1967, p. 87-117 apud DUSSEL, 2015, p. 25-26).

A operação do processo de "humanização" e "civilização" dos "bárbaros", em todos os argumentos desses intelectuais ibéricos, colocavam como finalidade do "desenvolvimento humano" o encontro com o "Deus verdadeiro", e esse "desenvolvimento" se daria através da catequização. A doutrinação cristã foi a primeira forma de mundializar os "princípios civilizatórios" de uma cultura que se julgava "mais culta e humana", tendo, ademais, a despeito das contendas sobre a humanidade do "índio" nativo das Américas, a função também de hierarquizar a condição de humanidade entre os "mais humanos" (os colonizadores) e "os humanos naturais", os humanos "selvagens" (algumas categorizações seletivas de colonizados), que, por seu "estado natural", precisariam ser tutelados. Nessa totalidade humana, como já disse, não estão incluídos, no entanto, os povos colonizados de África. Estes estão, a priore, radicalmente enquadrados na categoria de "não-ser"[25], de "não-humano". Emerge, então, uma escala entre a descartabilidade (dos corpos racializados) e o assujeitamento à servilidade e à exploração máxima dos corpos racializados/colonizados, antes, via domesticação cristã. Já nos finais do século XVIII e início do século XIX, com a emergência dos princípios de secularização dos Estados modernos, a retórica do desenvolvimento se atualiza e performatiza,

---

[25] Quando os autores decoloniais, notadamente Dussel, referem-se a essa antinomia *ser* versus *não-ser*, partem da consonância com a crítica de Emmanuel Lévinas à ontologia heiddegeriana, vista pelos decoloniais como violenta, por conjurar uma Totalidade que cria e expurga alteridades, condenando-as à não legitimidade de poder existir como *distintos*, para além da Totalidade ontológica. Heidegger, com sua ideia de *Desein* (ser-aí), como adverte Maldonado-Torres (2007), esqueceu que na modernidade, o *ser* e sua tendência a submeter tudo à luz do entendimento e significação, tem um lado colonial, cujas consequências são devastadoras, sendo a mais extrema, a ideia de raça. Ver mais em MALDONADO-TORRES, Nelson (2007). *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*, em CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramon (coords.) *El giro decolonial: reflexiones para uma diversidad epistêmica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

substituindo gradualmente a finalidade cristã da salvação para um conjunto retórico de finalidades liberais.

Diante do papel de domesticação dos sujeitos colonizados e de exercício do controle social via cristianização das sociedades coloniais, é preciso ressalvar, no entanto, que a Igreja e suas ordens missionárias não deixaram de encontrar resistências contingentes, com as quais tiveram que negociar, encontrando internamente, em seu próprio meio missionário evangelizador, dissidências.

O etnólogo e historiador Nicola Gasbarro (2006)[26] já havia desenvolvido o conceito de "ortopraxe" para se referir à necessidade de negociação da missionação com as ortodoxias religiosas em contextos de colonialismo e neo-colonialismo (GASBARRO, 2006. p. 67-109). Próximo às ideias de Dussel sobre uma "totalidade excludente", mas pretensiosamente universal, fabulada pelo imaginário cristão-ocidental, Gasbarro afirma: "A missão é mais do que a colonização do imaginário … a missão converte o outro, mas traz o outro, a alteridade do outro para dentro do ocidente" (GASBARRO, 2008)[27]. A ortoprática das missões é, de acordo com Gasbarro, "um fenômeno da modernidade por muito tempo ignorado pela historiografia e que hoje, de alguma forma, está sendo considerado pelos estudos sobre a subalternidade e a colonialidade, os quais consideram a multiplicidade das relações" (GASBARRO, 2008). Outro papel desempenhado pelas missões e que precisa ser considerado, de acordo com Gasbarro, é a universalização do conceito de "homem". "Sem a missão não compreendemos o jusnaturalismo e a estrutura universalista dos séculos XVII e XVIII", adverte o autor. Ainda posso dizer que as alteridades originárias do racismo foram estruturadas na prática missionária e evangelizadora do cristianismo.

1.4. O ego cogito é falocêntrico

---

[26] Gostaria de agradecer à minha amiga, historiadora e professora Gisele Lima (IFAL) pelas discussões profícuas sobre religião e por me apresentar Nicola Gasbarro, advertindo sobre a interessante conexão desse autor com o que venho sugerindo como agenda de pesquisa e estudo através desse trabalho.

[27] Ver TORRES-LODOÑO, F. 2008. Nicola Maria Gasbarro. Entrevista. In.: O estudo comparado das religiões: História e Antropologia. Acessado em https://pt.scribd.com/document/105730755/Gasbarro-Nicola-O-Estudo-comparado-das-religioes.

Como vimos anteriormente, de acordo com a perspectiva decolonial, nunca houve História Mundial até 1492, data que marca, para esta perspectiva, a operação do "sistema-mundo", no sentido wallersteiniano. Antes disso, como frisa Dussel, os impérios ou sistemas culturais coexistiam entre si (2005, p. 28). A "diacronia unilinear Grécia-Roma-Europa", segundo o autor, é um invento ideológico de fins do século XVIII romântico alemão, que "rapta" a cultura grega como exclusivamente "europeia" e "ocidental" (2005, p. 25), apagando de sua narrativa sobre o "mundo", a universalidade muçulmana, preponderante até o século XV, como se as culturas grega e romana, mesmo em suas épocas e contingências, tivessem sido sempre o centro da história mundial. A narrativa ilustrada, contada a partir do centro e norte da Europa, também organiza uma hierarquia intra-europeia, em que o "Sul" e toda a referência ao mundo mediterrâneo eram parte de um "mundo antigo", ignorando o protagonismo, a centralidade e os impactos de ordem cognitiva, epistêmica, cultural e política dos impérios português e espanhol na origem do "sistema-mundo". Se o "Sul da Europa" tem arrefecido o seu papel na história mundial a partir das lentes eurocêntricas forjadas no centro e norte do continente, a América Latina, colônias das já semi-periféricas Espanha e Portugal, sob essas lentes, "simplesmente desapareceu do mapa da história" (DUSSEL, 2015, p. 12).

As advertências de Dussel sobre os precedentes ibéricos do pensamento moderno, ignorados por uma narrativa de uma Europa que se dizia estar mais "desenvolvida" em relação ao seu "Sul", são importantes para termos em conta uma outra ideia de modernidade, que, diferentemente da ideia canônica, considera as coetaneidades, tanto do "sul europeu", quanto de suas ex-colônias. As advertências de Dussel (e do discurso decolonial, em geral) também destacam o caráter mítico que a narrativa "ilustrada" incorre ao acobertar, velar ou obstruir a visibilidade da "face irracional" da modernidade, tendo como verniz um discurso emancipador calcado na razão, o único meio pelo qual o "conhecimento verdadeiro" poderia ser alcançado. Isso é o que Dussel chama de "falácia desenvolvimentista" (DUSSEL, 1993, p. 17). Os enquadramentos produzidos a partir de Kant e Hegel, por exemplo, fortalecem a localização (equivocada para a perspectiva decolonial) da origem da modernidade no *ego cogito* cartesiano. Na contramão dessa versão canonizada, Dussel a retruca ao lembrar da influência jesuítica sobre Descartes, desde sua tutoria através do padre

Chastellier, que, segundo Dussel, foi como seu "segundo pai" (2015, p. 17), a sua única formação filosófica formal no colégio jesuíta de La Flèche, começando com os estudos da obra de Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae* (1597). Dussel ainda lembra da formação de Descartes através de Antonio Rubio (1548-1615), filósofo de origem peninsular, mas radicado no México, tendo sido expoente da Universidade do México, fundada em 1553. "Quem poderia pensar que Descartes estudou a *parte dura* da filosofia, a *Lógica*, a *Dialética*, numa obra de um filósofo mexicano!", ironiza Dussel, que ainda acrescenta:

> Em todos os momentos do "argumento cartesiano" podem ser observadas influências de seus estudos com os jesuítas. Desde a reflexão radical da consciência sobre si mesma no *ego cogito*, até o "resgate" do mundo empírico, graças ao recurso do Infinito (questão tratada na *Disputatio 28* de Suárez), demonstrando anselmianamente[28] (questão tratada na *Disputatio 29*) sua existência, para, a partir dele, reconstruir um mundo real matematicamente conhecido (DUSSEL, 2015, p. 19).

Como lembra o autor, o *método*, que já tomava a matemática como exemplar uso da razão, assim já defendido por Pedro Fonseca e Francisco Suárez, era um dos temas mais discutidos "apaixonadamente" nas aulas dos colégios jesuítas (DUSSEL, 2015, p. 19), dirigidos por mentores provenientes do "Sul da Europa", de formação filosófica peninsular ibérica no século XVI. "Então, o século XVI não terá algum interesse filosófico? Descartes não será fruto de uma geração anterior que preparou o caminho? Não haverá filósofos ibero-americanos *modernos* anteriores a Descartes e que abriram a problemática da filosofia moderna?", desafia Dussel (2015, p. 20), que afirma que o *ego cogito* tem, sim, antecedentes ocidentais e mediterrâneos. As referências ao retórico romano do Norte da África, Agostinho de Hipona, por exemplo, são, de acordo com Dussel, "inocultáveis". A recorrência à "indubitabilidade" do *ego cogito* de Descartes teria sido derivada da inspiração aristotélica de Agostinho de Hipona sobre a "consciência de si", a "autoconsciência".

No entanto, o passo diferenciado que dá um sentido novo ao argumento de

---

[28] Dussel se refere a Anselmo de Cantuária, fundador do argumento ontológico no escolasticismo, em que a referência à razão tem importante papel de expansão da fé. Ver em *Tractate XXIX. Chapter VII*. 14–18. In.: *Nicene and pos-nicene fathers of The Christian Church*. Edited by SHAFF, Philip. T&T Clark, Edinburgh / Michigan, 2005. Acessado em 01/12/2018 no endereço http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf107.iii.xxx.html.

Descartes, mas que ainda deve ser inscrito na tradição agostiniana, segundo Dussel, é que enquanto Agostinho fundou a subjetividade em Deus, Descartes fundou a subjetividade nela mesma, dando-a um caráter de subjetividade "solipsista", desenvolvendo, com isso (e tendo, sim, a presença de precedentes não admitidos pelas leituras ilustradas), a metafísica do *ego* individual moderno, o paradigma da consciência solipsista. Esse *ego* humano, na visão cartesiana, pode produzir um conhecimento a partir dos "olhos de Deus" ou equivalente à visão do "olho divino". Incondicionada e indeterminada pelo corpo (*res extensa*), a mente assume o lugar dessa onipotência, cuja universalidade equivaleria a universalidade do Deus cristão, "no sentido de que não está determinada por particularidade alguma e está além de qualquer condicionamento ou existência particular no mundo" (GROSFOGUEL, 2013, p. 36).

Para assegurar que houvesse essa equivalência entre a mente e o "olho divino", de acordo com Grosfoguel (2013, p. 36-37), Descartes estabeleceu dois argumentos fundantes: um ontológico e outro epistemológico. O primeiro, ontológico, promoveu a secção entre corpo e mente, substancializando essas duas categorias, *res extensa* e *res cogitans*, respectivamente, e teve desdobramentos profundos na dinâmica do poder de dominação racista e patriarcal. Já o segundo fundamento da matriz cartesiana, o epistemológico, derivada do *cogito* já desenvolvido anteriormente nos monastérios e escolas de teologia jesuítas, ratifica a prática do "monólogo interno do sujeito consigo mesmo", o "método solipsista", único capaz, para Descartes, de levar esse sujeito, através da supremacia de sua mente, à certeza, ao verdadeiro conhecimento. Sem o solipsismo epistêmico, como argumento Grosfoguel (2013), esse *eu* "estaria situado em relações sociais particulares, em contextos histórico-sociais concretos e, por fim, não haveria produção de conhecimento monológica, assituada e associal" (GROSFOGUEL, 2013a, p. 37).

Nos atentemos um pouco mais à ontologia cartesiana. O corpo, visto como uma máquina, quantitativa, matematizável, como requer os princípios da mecânica, era a mediação necessária para a "alma" ter acesso ao mundo "exterior", físico, "real". E é aí que se estabelece um paradoxo no pensamento cartesiano ainda não resolvido: a relação nebulosa entre corpo e alma. Como a redução do corpo a uma substância maquínica pode ter "qualidade" para "mover" ou "reter" o ato cognitivo da alma?

(DUSSEL, 2015, p. 23). A hipótese cartesiana da glândula pineal como o *locus* de transcendência das informações substanciais da alma, desde a época em que foi proposta, já era fadada a diversos questionamentos. Hoje compõe o rol das chamadas "pseudociências" pela própria "lente científica" contemporânea. No entanto, a construção dualista cartesiana, como legado para as performances dos sistemas de opressão, foi devastadora; não sem ter precedentes no paradigma cristão moderno, em que o processo de constituição do *cogito*, através do exercício da dúvida metódica, já pôde ser visto nas escolas jesuítas.

1.5. A inscrição ontológica do humano e o dualismo cartesiano

A orquestração complexa e disputada ao longo dos séculos da hierarquia dicotômica entre o humano e o não-humano, um marco do colonialismo e da colonialidade, ganha uma nova performance com o dualismo cartesiano. O sentido antropocêntrico cartesiano estabelece a oposição entre *ego* e *outro, mente* e *corpo* e entre *sujeito* e *objeto*, em que as primeiras categorias das díades (*ego*, mente e sujeito) seriam sempre faculdades inerentes ao *homem*, o único animal dotado de razão. A mediação entre corpo e alma somente seria possível, sob a perspectiva desse dualismo, na condição do corpo "humano". Somente o corpo do *homem* (um corpo masculino, branco e europeu) teria a potência da faculdade da razão, que, por sua vez, é o único meio de extração da verdade do mundo, de acordo com o paradigma da consciência solipsista. Como argumenta Dussel,

> Essa máquina pura [*o corpo*] não notará sua cor da pele e nem sua raça (evidentemente Descartes só pensa desde a raça branca), nem obviamente seu sexo (igualmente pensa só desde o sexo masculino), e é a de um europeu (não toma em conta e nem se refere a um corpo colonial, de um índio, de um escravo africano ou de um asiático). A indeterminação quantitativa de toda *qualidad* será igualmente o começo de todas as abstrações ilusórias de '*grau zero*'[29] da moderna subjetividade filosófica e

[29] A expressão "grau zero" usado por Dussel se refere à ideia de Santiago Castro-Gómez, "*hybris do ponto zero*". De acordo com Castro-Gómez, o *ego cogito* cartesiano inaugura a pretensão de uma perspectiva neutra, descompromissada. Rememora Castro-Gómez: "*En la primera de sus Meditaciones Metafísicas, Descartes expone que la certeza en el conocimiento científico sólo es posible si el observador se deshace previamente de todas las opiniones ancladas en el sentido común. Hay que eliminar todas las fuentes posibles de incertidumbre, ya que la causa principal de los errores en la ciencia proviene de la excesiva familiaridad que tiene el observador con su medio ambiente social y cultural. Por eso, Descartes recomienda que las 'viejas y ordinarias' opiniones de*

> da constituição do corpo como mercadoria quantificável com um preço (como acontece no sistema de escravidão ou do salário no capitalismo) (DUSSEL, 2015, p. 24).

Para compreendermos as práticas já liberais (e suas justificativas retóricas) da descartabilidade de corpos racializados (e também gendrados), temos que considerar as origens dessa concepção dualista que faz uma desassociação radical do corpo e da "alma" (que compreenderia a *mente*, na linguagem filosófica moderna contemporânea). Os corpos considerados isentos de *humanidade*, sem as faculdades da *razão*, poderiam, justificadamente por esse paradigma, ser corpos escravizados, explorados, dominados, adestrados, tutelados, coordenados, submetidos, torturados e, também, mortos.

Com o advento da ontologia cartesiana, que seccionou o corpo da mente, a justificação do poder exclusivo de uma totalidade humana transita de um discurso teológico cristão, em que o homem somente pertenceria ao "reino de Deus" pela prática da "verdadeira religião", para um discurso em que a "razão" é a "pedra-de-toque" para atestar o pertencimento à espécie humana. Sendo um dos regentes das derivações da ontologia cartesiana, a proposição darwinista será um dos veios de extrapolações atualizadoras do racismo, como as ideologias racialistas. A totalidade representativa da "condição mais desenvolvida" da espécie humana (*homo sapiens*) estaria habilitada e autorizada a gestar a vida, as formas de existência e a morte dos enquadrados nos degraus inferiores dessa escala ontológica. Assim como Dussel advertiu sobre a condição situada das "abstrações ilusórias" da moderna subjetividade filosófica, Donna Haraway (1993) aponta que os sujeitos que se dizem representar o topo dessa escala são flagrantemente identificados numa composição falocêntrica, etnocentricamente branca e cognitivamente e epistemicamente alinhada a uma cosmovisão originariamente europeia.

---

la vida cotidiana deben ser suspendidas, con el fi n de encontrar un punto sólido de partida desde el cual sea posible construir de nuevo todo el edificio del conocimiento (DESCARTES, 1984: 115). Este punto absoluto de partida, en donde el observador hace tabula rasa de todos los conocimientos aprendidos previamente, es lo que en este trabajo llamaremos la hybris *del punto cero*". Ver em CASTRO-GOMEZ, Santiago. 2005. *La* hybris *del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. 1a ed. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

Haraway (1993), que se auto-denomina “feminista ciborgue[30]”, recusando metaforicamente o seu alinhamento à categoria de *humano*, produzida androcentricamente, faz uma crítica radicalizada às repercussões do *cogito* cartesiano, narrado pelas derivações filosóficas “iluminadas” como o átimo emancipatório do *Homem*[31]. As “figuras excessivas e móveis jamais podem embasar o que se chamava de ‘uma comunidade plenamente humana’. Essa comunidade mostrou pertencer apenas aos senhores”, afirma Haraway (1993, p. 292), ao se referir como “figuras excessivas e móveis” os corpos objetificados, gendrados e racializados. Para a autora, a forma como foi fabulada a inscrição ontológica do *humano* gestou e consolidou a expansão da prática colonizadora de um poder masculino e branco sobre o mundo; um poder objetificador desse mundo e de tudo que nele habita como Outro, como não-humano; um poder perpetuado, atualizado e legitimado pelo discurso científico (cuja perspectiva é androcêntrica e etnocêntrica). Adverte Haraway:

> Gostaria de insistir na natureza corpórea de toda visão e assim resgatar o sistema sensorial que tem sido utilizado para significar um salto para fora do corpo marcado, para um olhar conquistador que não vem de lugar nenhum. Este é o olhar que inscreve miticamente todos os corpos marcados, que possibilita à categoria não marcada alegar ter o poder de ver sem ser vista, de representar, escapando à representação. Este olhar significa as posições não marcadas de Homem e Branco, uma das várias tonalidades desagradáveis que a palavra objetividade tem para os ouvidos feministas nas sociedades científicas e tecnológicas, pós-industriais, militarizadas, racistas e dominadas pelos homens (HARAWAY, 1995, p. 18).

Em *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Ssocialist-feminism in the Late Twentieth Century* (2016), publicado originalmente no periódico *Socialist Review*, no ano de 1985, Donna Haraway usa o termo ciborgue como um “mito”, através do qual ela tenta ofertar uma lente de compreensão das matrizes identitárias nas quais foram enclausuradas as diferenças e forjadas as alteridades por uma perspectiva

---

30 Ver em *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Ssocialist-feminism in the Late Twentieth Century* (2016), publicado originalmente no periódico *Socialist Review*, no ano de 1985. Ver também em *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. 2009. TADEU, Tomaz (Org. e trad.), 2. ed.. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

31 A partir desse subcapítulo, o termo *Homem* será relacionado à representação androcêntrica, etnocêntricamente branca e eurocentrada do *monohumanismo* (WYNTER, 2003; 2009), forjado a partir do colonialismo e perpetuado na colonialidade. *Homem*, como se referiu Haraway, também está para *Man*, como veremos adiante, no pensamento de Sylvia Wynter (2203; 2009). O termo *homem*, também em destaque itálico, mas em minúsculo, representará a categoria também forjada pelo colonialismo, mas biologizada, demarcadora da cisnormatividade (em que o gênero é marcado de forma análoga aos órgãos sexuais), ou seja, a representação sexualizada masculina.

androcêntrica e etnocêntrica. “O ciborgue é nossa ontologia; ele determina nossa política”, afirma Haraway (2009, p. 37). A autora, através desse “mito irônico”, híbrido de máquina e organismo, evoca uma metáfora ficcional que mapeia nossa condição social e corporal. O ciborgue é construído pela autora como um recurso imaginativo através do qual, podemos desencadear uma prática política, através de múltiplos acoplamentos, rompendo fronteiras derivadas do *cogito* cartesiano e que opõem natureza e cultura, humano e animal, homens e mulheres, primitivo e civilizado e mente e corpo. Haraway celebra de forma subversiva “o prazer da confusão de fronteiras”, como também “a responsabilidade em sua construção”. Ciborgue, portanto, é um mito político enriquecedor da teoria feminista, de uma forma “pós-modernista, não naturalista, na tradição utópica de se imaginar um mundo sem gênero, que será talvez um mundo sem gênese, mas, talvez, também, um mundo sem fim” (2009).

Assim, podemos dizer que a crítica feminista de Haraway desvela o caráter sexista e etnocêntrico do sujeito que diz adotar o “ponto zero” na prática da razão, em nome da ciência e da verdade. Santiago Castro-Gómez (2005), acertadamente, substantiva essa postura pretensamente e supostamente asséptica de subjetividade com o termo “hybris[32]”. A ideia de “*hybris* do ponto zero” aponta o *cogito* cartesiano como o deflagrador da pretensão arrogante de uma perspectiva neutra, descompromissada, supostamente universal. A busca incessante pelo controle absoluto do “erro”, do viés, deriva dessa cisão quase cirúrgica que Descartes propôs entre observador e objeto. O observador, para promover essa assepsia da razão, ou ainda, essa higienização da observação, deve encontrar um “ponto sólido de partida, de onde seja possível construir de novo todo o edifício do conhecimento” (DESCARTES, 1984: 115 apud CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 25). *Hybris* do ponto zero, portanto, é este ponto absoluto de partida, em que se institui de forma arrogante e

---

[32] Castro-Gómez (2005) resgata o termo da referência dos gregos, que diziam que a *hybris* (descomedimento, arrogância) é o pior dos pecados, porque supõe a ilusão de o homem poder ir além dos limites da condição mortal e tornar-se como os deuses. Explica o autor: “*La hybris supone entonces el desconocimiento de la espacialidad y es por ello un sinónimo de arrogancia y desmesura. Al pretender carecer de un lugar de enunciación y traducción, los pensadores criollos de la Nueva Granada serían culpables del pecado de la hybris. Un pecado que luego, en el siglo xix, quedaría institucionalizado en el proyecto criollo del Estado nacional*” (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 18-19). Ver CASTRO-GÓMEZ, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. 1ª ed., Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 346 p..

pretensiosa um observador supostamente esvaziado de toda a subjetividade, de todos os conhecimentos e sentimentos apreendidos previamente. O “ponto zero” ou “grau zero” é um dos mais significativos componentes atualizados do mito moderno de uma razão supostamente capaz de alcançar a verdade e o desenvolvimento, finalidades axiomáticas forjadas por essa mesma expressão epistêmica, cognitiva e ideológica; um mito que (en)cobre a prática irracional dessa pretensiosa razão, como a prática epistemicida/genocida.

A influência do *cogito* cartesiano sobre a dicotomia (gestada, antes, nos berços do paradigma teológico cristão) entre o *humano* e o *não-humano*, compôs a edificação do racismo e de outras práticas aniquiladoras de sujeitos postos à margem da humanidade. Atentemos sobre a forma como esse dualismo cartesiano tratou os corpos considerados “sem razão”, isentos de “substância pensante”; portanto, os corpos à margem da humanidade.

1.6. O papel do corpo na ordenação das diferenças e das opressões: a bestialização do colonizado

A corrente das *bêtes-machines* (bestas-máquinas[33]), fundamentada por Descartes, foi um dos cúmulos da fabulação do poder absoluto do *Homem* sobre todas as coisas; sobre a natureza, da qual fazem parte os “bichos” (animais não-humanos). A ideia de que a dor somente poderia ser sentida pelo *homem* alimentou, desde o século XVII, as práticas e as teorias baseadas no especismo. Nas lentes dessa corrente, se os *bichos* nada sentem, o *Homem*, autorizado antes mesmo de Tomás de Aquino[34] a fazer uso deles, pode objetificá-los, extrair desses corpos-máquinas toda a vantagem possível. E nessa fabulação, um dos aspectos a serem observados

---

[33] Sigo a tradução sugerida por Juliana Fausto (2018). Embora a tradução mais recorrente de *bêtes* para o português seja *animais* ou *bichos*, a autora prefere manter o termo “bestas-máquinas”, pois se para Descartes os bichos não têm alma, falar em animais- máquinas seria um oxímoro (Fausto, 2018, p. 54). Ver FAUSTO, Juliana. 2018. *A cadela sem nome de Descartes: Notas sobre vivissecção e mecanomorfose no século XVII*. Revista doispontos:, Curitiba, São Carlos, volume 15, número 1, p. 43-59, abril de 2018.

[34] Ver mais em SINGER, Peter. 2004. *Libertação animal*. Tradução de Marly Winckler. Ed.rev.- Porto Alegre, São Paulo: Editora Lugano, 2004; ou em https://olhequenao.files.wordpress.com/2011/12/peter-singer-libertac3a7c3a3o-animal.pdf.

é a forma sádica de subjugação e afirmação do poder “humano” sobre tudo o que não o é.

A anedota francesa em que o padre e filósofo, adepto do racionalismo cartesiano, Nicolas Malebranche, (1638-1715) expressa sua convicção sobre a ideia das “bestas-máquinas”, surpreendendo o filósofo Fontanelle, é figurativa. Trublet (1759), um abade e biógrafo de Fontenelle (1657-1757), contou que num certo dia em que o filósofo visitou Malebranche, uma grande cadela da casa, que estava grávida, entrou na sala onde ambos passeavam e foi acariciar o padre, rolando aos seus pés. Como resposta, este deu um enorme chute, que fez a cadela soltar um grito de dor, tendo Fontenelle também “gritado” de compaixão. "O que?", teria dito friamente o padre Malebranche, "você não sabe que *isso* não sente nada?"[35] (TRUBLET, 1759, p. 115 apud RIBARD, 2003, p. 141-142).

O paradigma ocidentalizado após o *ego cogito* cartesiano foi hegemonicamente fundamentado nesse mecanicismo clássico, que isolou o *Homem* numa instância de poder, “não marcada”, como diz Haraway, mas atribuidora de tudo o que não é humano como “máquinas passivas”. Esses fundamentos mecanicistas, como afirma Val Plumwood (2005), “negam à natureza qualquer tipo de agência própria. Como a esfera não-humana é pensada como não possuindo agência, considera- se apropriado que o *colonizador humano* imponha seus próprios desígnios” (PLUMWOOD, 2005, p. 109 apud FAUSTO, 2018, p. 53; grifo meu).

Em consonância com a crítica de Haraway ao *cogito* cartesiano, Juliana Fausto (2018) ressalta como essa concepção de máquinas passivas como paradigma de corpos, não somente submeteu as vidas “animais” (dos sem alma, sem razão, sem “substância pensante”) a processos de mecanomorfose, mas também o próprio

---

[35] A autora Dinah Ribard (2003) aponta a seguinte nota sobre a anedota de Fontanelle e Malebranche: *Cette anecdote se trouve par exemple chez l'abbé Trublet, le biographe de Fontenelle:"M. de Fontenelle contait qu'un jour (...) une grosse chienne de la maison, et qui était pleine, entra dans la sale où ils se promenaiet, vint caresser le P. Malebranche et se rouler à ses pieds (...) le Philosophe lui donna un grand coup de pied, qui fit jeter à la chienne un cri de douleur, et à M. de Fontenelle un cri de compassion". "Eh quoi, lui dit froidement le P. Malebranche, ne savez-vous pas bien que cela ne sent point?", Mémoires pour servir à l'Histoire de la vie des ouvrages de M. de Fontenelle, tirés du Mecure de France, 1756, 1757, etc. In.: 1758, 2 éd. (1759, p. 115).* Ver em RIBARD, Dinah. 2003. *Raconter, vivre, penser: histoire(s) de philosphes, 1650-1766*. Libraire Philosophique J. VRIN et Éditions de l’EHESS, France, 2003.

pensamento humano (FAUSTO, 2018, p. 43-59). Refere-se Fausto à cadela violentada pela prática cotidiana condicionada por uma das expressões mais extremas e perigosas desse *cogito*:

> A cadela sem nome guarda na carne a potência de todas aquelas outras cadelas, grávidas ou não, que viveram em meio a homens os quais, persuadidos de que a totalidade do mundo natural havia sido criada para eles, discutiam sobre sua alma, a possibilidade de suas sensações e decidiam, assim, por elas e sem elas, o destino que lhes caberia (FAUSTO, 2018, p. 54).

O chute de Malebranche na anedota francesa evidencia que a novidade de Descartes teria sido menos a de atribuir o predicado "máquina" aos corpos, reduzindo ainda os "bichos" a essa *res extensa*; mas, como aponta Fausto, a de postular com o *cogito* uma "entidade puramente intelectual, uma mente desencarnada, uma alma pensante" (RISKIN, 2016, p. 61 apud FAUSTO, 2018, p. 45). Ou seja: a exclusividade da "incorpórea alma humana" foi que "drenou a vida do corpo-máquina" (RISKIN, 2016, p. 70 apud FAUSTO, 2018, p. 45):

> A remoção, por parte de Descartes, das almas e formas do mundo-máquina deixou para trás um sentido para sempre alterado de maquinaria. Tendo significado beleza, complexidade, virtuosidade, sabedoria e agência no universo intelectual antigo e escolástico, a maquinaria adquiriu um novo conjunto de significados: passividade, limitação e restrição (RISKIN, 2016, p. 67 apud FAUSTO, 2018, p. 45).

No contexto colonial e da colonialidade, o corpo ganhou com esse conjunto de significados, aos quais se refere Jéssica Riskin (2016 apud FAUSTO, 2018, p. 45), uma condição de clausura, cuja repercussão foi para além da objetificação dos corpos dos "bichos" (das *bêtes*): garantiu a reprodução da "bestialização" dos corpos excluídos do status do que seria o *humano*, mesmo tendo eles a semelhança física da *res extensa* "humana".

Com a "biologização da verdade" (OYĚWÙMÍ, 2017; WYNTER, 200, 2001, 2006) e o desenvolvimento da teoria evolutiva, edificados a partir do *cogito* cartesiano, as *res extensae* semelhantes às do "humano supremo", "maioral", "maduro" (como Hegel e Kant diziam ser o homem europeu), já não eram excluídas da categorização "humana". No entanto, outras categorias foram criadas dentro dessa totalidade

tornada um conjunto de diferenças e assimetrias. Assim, a busca de critérios anatômicos passou a ser o investimento privilegiado da episteme hegemônica ocidental para determinar a posição relativa das raças na série humana, como destaca Mc Clintock (1995, p. 50 apud LUGONES, 2008, p. 97). Isso só foi possível porque a "substância pensante" ou a faculdade da razão já estava "desencarnada", removida do corpo, não sendo, nessa "bio-lógica" (OYĚWÙMÍ, 2017), atributo de todo o humano. Isso indica, como bem destaca Oyèronké Oyěwùmí (2017), a centralidade e a persistência do corpo na construção de categorias sociais. O corpo se torna a pedra angular em que se funda a ordem social. E por isso mesmo, "sempre se mantém à vista" (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 48). Assim, o olhar[36] é adestrado por essa episteme ocidental a sempre perceber o corpo e, nele, a diferença. Ou ainda, como afirma Oyěwùmí (2017): "A hierarquia e as diferenças foram consagradas nos corpos e os corpos consagram as diferenças e a hierarquia" (p. 47). Apartado e distinto da substância pensante, oculta ao olhar, o corpo, a r*es extensa*, é o que ocupa o lugar do aparente. Diz Oyěwùmí (2017):

> Se os corpos terminavam por aparecer, eles eram representados como o lado imoral da natureza humana. O enfoque predileto estava na mente, que se elevava nobremente sobre a fraqueza da carne. A oposição binária entre corpo e mente emergiu de maneira muito precoce no discurso ocidental. O tão alardeado dualismo cartesiano foi unicamente a confirmação de uma tradição na qual o corpo foi visto como uma armadilha de qual qualquer pessoa racional tinha que escapar. Ironicamente, ainda quando o corpo permanecia no centro do discurso e das categorias sociopolíticas, muitos pensadores rejeitaram sua existência para certas categorias de pessoas, sendo eles mesmos os mais notáveis. Mulheres, primitivos, judeus, africanos, pessoas pobres e todas as pessoas qualificadas com o rótulo "diferente", em várias épocas históricas, foram consideradas *encarnadas* [*grifo meu*], dominadas pelo instinto e pela afetividade, estranhas à razão. Eles eram a *Outredad* (sic) e a alteridade é um corpo (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 40)[37].

---

36 Nesse caso, a palavra "olhar" está para o significado de "ver", "enxergar".

37 Em *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género* (2017), Oyèronké Oyěwùmí se debruça sobre a hipervisualização do corpo como um constructo ocidental, edificador de categorizações, como gênero e raça. Ao estudar o papel do gênero na sociedade Òyó-Yorùbá, ela atribui a essa "bio-lógica", que torna o corpo como um demarcador das alteridades, como um das mais perversas formas de degradação dos modos cognitivos, epistêmicos e cosmogônicos de sociedades africanas, fundamentadas no comunitarismo. Ver também a primeira edição: OYĚWÙMÍ, Oyèronké. 1997. *The Invention of Women. Making an african sense of western gender discourses;* University of Minnesota, 1997.

Se o *Outro* sempre é reduzido a um corpo, como observa Oyěwùmí, é flagrante como opera a mítica do discurso humanístico hegemônico moderno, que como já argumentou Dussel (1993), (en)cobre uma práxis irracional de violência, a prática da colonialidade. O horror momentâneo de Fontenelle suscitado pelo uivo da cadela de Malebranche fez parte das suspeições sobre a ontologia cartesiana na época, mas todas elas não foram capazes de reter a propagação desse pensamento, porque ele próprio foi uma forma refinada da expressão epistêmica da vontade de poder do *Homem*, que atravessou e se performatizou ao longo do tempo na colonialidade. É ingênuo acreditar que Fontanelle, e mesmo o próprio Malenbranche, tenham se convencido de que aquela cadela era insensível à dor. É mais fácil apostar que os clérigos acreditassem que os corpos "sem humanidade" não eram dignos de piedade e compaixão. Por isso, é também fácil apostar que no lugar da cadela, nobres e clérigos, como Malebranche, não hesitariam em chutar o corpo de uma "escrava", vista como um corpo sem "substância pensante".

O *cogito* cartesiano, portanto, é uma das mais cruciais, sem que seja originária, composições da orquestração do racismo e da misoginia ao longo do tempo, operada através das diversas derivações desse humanismo egoísta, como as práticas racialistas e misóginas que animalizavam os sujeitos enclausurados nas alteridades forjadas e submetidas por essa autoridade masculina, brancocentrada e ocidentalizada. Como frisa Tadeu (2009), a despeito de ter sofrido releituras de diversas filosofias, sejam hegelianas, kantianas, fenomenológicas ou existencialistas, "a figura de um sujeito racional, masculino e branco é ainda considerado pelo cânon ocidentalizado como a origem e o centro do pensamento e da ação" (TADEU, 2009, p. 13). Foi esse sujeito, o *Homem*, "o produto supremo do Ocidente" (HARAWAY, 2009, p. 49), o construtor das triunfantes teorias sociais e políticas ocidentais. Sob a preponderância das lentes desse sujeito, foi fundamentada a ideia moderna e liberal de democracia. Jamais podemos perder isso de vista.

CAPÍTULO 2. A SUPER-REPRESENTAÇÃO FALOCRÁTICA

Essa autoridade forjada sobre o (en)cobrimento dos escombros de sucessivos genocídios e epistemicídios, configura o que Sylvia Wynter (2003) chama de "*overrepresentation*" do *Homem*, uma "etnoclasse" que se "super-representa" como se fosse o próprio *humano* (WYNTER, 2003, p. 260). Qualquer tentativa de desarticular a colonialidade do poder, de acordo com a autora, exigirá a desestabilização dessa "super-representação", que sofreu, genealogicamente, diversas transmutações, desde a conformação do sujeito cristão, forjado na igreja latina, até a emergência do *Homem* como sujeito político durante a Renascença, seguida do *Homem* do Iluminismo, uma "criatura econômico-biológica", que ainda na atualidade domina as ideologias ocidentais.

Indo mais além da ideia de *hybres* resgatada por Castro-Gómez (2005), Wynter define *Man* como o centro de uma concepção autopoiética[38] de *Human* e *humanity*; *Man* é a representação excessiva, pretensiosa, superestimada, provinciana e distorcida do que seria o *humano*, ou seja, é a forma de definição do *humano* cunhada no sistema de conhecimento ocidental e sob um humanismo colonial e racializado, responsável por dividir tudo o que há no mundo em categorias assimétricas. A ideia defendida por Wynter é que

> todas as nossas lutas atuais com relação à raça, classe, gênero, orientação sexual, etnia, lutas referentes ao meio ambiente, aquecimento global, mudanças climáticas severas, distribuição nitidamente desigual dos recursos (…) da terra são todas diferentes facetas da luta entre a etnoclasse central *Homem* versus *Humano*[39] (WYNTER, 2003, p. 260-261).

---

[38] Sylvia Wynter se inspira na concepção de autopoiésis dos biólogos e filósofos chilenos Humberto Maturana e Francisco Varela.

[39] Tradução livre do trecho: "*The correlated hypothesis here is that all our present struggles with respect to race, class, gender, sexual orientation, ethnicity, struggles over the environment, global warming, severe climate change, the sharply unequal distribution of the earth resources (…) hese are all differing facets of the central ethnoclass Man vs. Human struggle*" (2003, p. 260-261), em WYNTER, Sylvia. 2003. *Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation - An Argument*. The New Centennial Review, Volume 3, Number 3, Fall 2003, pp. 257-337 (Article). Published by Michigan State University Press DOI: https://doi.org/10.1353/ncr.2004.0015.

Para a autora, em consonância com o argumento de Dussel, o *humanismo* ("*overrepresented"*) e o colonialismo habitam o mesmo universo político-cognitivo, "na medida em que a descoberta da Europa do seu *eu* é simultânea à sua descoberta dos *Outros*" (WYNTER, 2000, p. 120). A autoconsciência europeia chegou ao século XX se autorrepresentando como sinônimo de humanismo. No entanto, como lembra Wynter, o movimento anticolonial reagiu com uma crítica radical a essa autoconsciência europeia, denunciando "o quão profundamente reconhecido conceito de *Homem* dependia da degradação sistemática de homens e mulheres não europeus" (p. 120). É o que está articulado no *Discours sur le colonialisme* (*Discurso sobre o Colonialismo,* 1978 [1950]), de Aimé Césaire, e no ensaio devastador *Les damnés de la terre* (*Os Condenados da Terra*, 1968 [1961]), de Frantz Fanon. "A objetificação sistêmica e a violência do colonialismo – afirma Wynter – desmentiram o humanismo europeu" (p. 120). Ela lembra das palavras de Fanon nas páginas finais de seu manifesto anticolonial: "Quando procuro o homem na técnica e no estilo europeus, vejo uma sucessão de negações do homem, uma avalanche de morticínios" (FANON, 1968, P. 272). Nem Fanon, nem Césaire – como bem observa Wynter, querem "co-abandonar" o humanismo. "Pelo contrário. Eles querem corrigir sua visão e cumprir sua promessa. Isso é porque, como Fanon passa a anunciar, o objetivo do projeto pós-colonial é 'tentar inventar o *homem total* que a Europa foi incapaz de fazer triunfar'" (WYNTER, 2000, P. 120)[40].

Inspirada por Fanon, Wynter elabora o que eu chamo de uma *proposta de epistemologia subversiva* a partir da ideia fanoniana de *sociogênese*. É com essa pretensão subversiva, que a autora tenta escavar a possibilidade de um *novo humanismo* que desafie e desarticule os padrões de pensamento ocidentalizados, somando o legado emancipatório de lutadores como Fanon, ao defender uma possibilidade alternativa, "ainda que não menos secular", das "humanidades imaginadas fora do *monohumanismo* liberal" (McKITTRICK, 2015, p. 11). No entanto, para chegar a esse *novo humanismo*, que imagina os seres humanos como uma "espécie híbrida" e aberta (de *bios* e *logos*), distante das categorizações estáticas e assimétricas, para Wynter, é preciso desocultar a sociogenética do humanismo

[40] Para uma melhor leitura sobre a ideia de humanismo desenvolvida por Sylvia Wynter, ver em SCOTT, David. 2000. *The Re-Enchantment of Humanism: An Interview with Sylvia Wynter*. Small Axe 8, Septmber, 2000: pp. 119-207.

suprer-representado. A autora aposta nesse processo epistêmico-subversivo, interpretado por Mignolo (2015) como um exercício de "desobediência epistêmica" (MIGNOLO, 2015, p. 107), o que, para Katherine McKittrick (2015), faz da obra da autora jamaicana um próprio "contra-humanismo" (eu diria contra-*Humanismo*).

A *totalidade humana excludente* (termo que derivado do argumento dusseliano) como categoria de compreensão das opressões estruturantes existentes a partir do colonialismo, evoca o sentido de contestação do *Homem* (*Man*) por Donna Haraway, assim como o sentido que Sylvia Wynter (2003) quis imprimir quando advertiu que é essa "*overrepresentation*" do humano, consolidada a partir da secularização do *Homem* cristão, que precisa ser superada. Esse ponto de partida de Wynter, que questiona o próprio fundamento da concepção do que é *humano*, relocaliza o debate decolonial em torno da ideia de *raça* como categoria estruturante das opressões modernas[41]. A *raça* não seria somente uma invenção do *Homem* (europeu) que, revestida de uma pretensa verdade e universalidade, autorizaria essa "etnoclasse" a se apropriar da força de trabalho, dos corpos dos colonizados, os *damnés,* e dos territórios invadidos. Mais do que isso, a *diferença racial* é evocada por Wynter, não como uma criação de diversas gradações de humanidade, mas como a própria condição e discernimento do que pertence ou não à *totalidade humana*. Seguindo essa perspectiva, a *raça* e o *gênero*, portanto, os modos mais sofisticados de alterocídio, são tidos, aqui, como uma projeção epistêmica e ideológica, construtora de uma *humanidade excludente* de tudo o que não se configure como *Homem*, nos termos de Haraway e Wynter.

---

[41] Sylvia Wynter é considerada por Walter Mignolo (2015) como uma autora decolonial. No entanto, diferentemente de Aníbal Quijano, que fundamenta a ideia de raça como estruturante das opressões modernas remontando à teoria da dependência da América Latina e à obra de José Carlos Mariátegui, Wynter elabora o que eu chamo de uma *proposta de epistemologia subversiva* a partir da ideia de *sociogênese*, derivada da obra de Frantz Fanon, assim como da obra de W.E.B. Du Bois, notadamente a concepção da divisão do mundo pelas "linhas de cor". Soma-se à base da crítica radical de Wynter a relocalização teórica do argumento sobre a *autopoiése* dos filósofos e biólogos chilenos Francisco Varela e Humberto Maturana. De acordo com Maldonado-Torres (2008), Wynter e Quijano são "hereges" do pós-estruturalismo e do marxismo, respectivamente. O autor usa o conceito de *heresia* a partir da acepção desenvolvida por Anthony Bogues em *Black Heretics* (2003). Ver mais em MALDONADO-TORRES, Nelson. 2008. *A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade.* Revista Crítica de Ciências Sociais, 80, 2008, pp. 71-114.

2.1. A erótica latinoamericana

Para compor esse escancaramento do *Homem* feito por Wynter e Haraway, acrescento a ideia de que essa etnoclasse, que se surper-representa como sinônimo de humanismo, se apresenta e se exerce através de uma simbólica histórica centralizada no *falo*; mais especificamente, um *falo* dominador, opressor[42]. O estudo de Dussel (2007) sobre a erótica latinoamericana enriquece essa percepção, à qual é acrescentada desdobramentos específicos dessa super-representação na contingencialidade colonial.

Partindo de uma hermenêutica dos mitos fundamentais das culturas ameríndias e dos mitos fundadores da modernidade, Dussel revela como o *ego conquiro* e o *ego cogito* engendraram, cada um à sua forma, uma erótica dominadora, genuinamente falocrática, na América Latina. Avalia o autor sobre a origem dessa erótica:

> O sujeito europeu que começa por ser um *ego conquiro* e culmina na *vontade de poder* é um sujeito masculino. O *ego cogito* é um ego de um varão. A erótica estará antropológica, metafísica e eticamente destituída por uma dominação que atravessa toda a nossa história e que é vigente hoje em nosso mundo dependente. O cara-a-cara erótico se verá alienado seja por uma prepotência de uma varonilidade opressora e até sádica, seja por um masoquismo ou uma passividade ou, no melhor dos casos, um frio ressentimento feminino. A parceria erótica liberada não se tem dado todavia na América Latina como uma realidade social (DUSSEL, 2007, p. 13).

Sobre a erótica ameríndia cai, "como ave de presa", o *eu conquisto*, pontua Dussel (2007). Essa subjetividade "conquistadora" desembarca das caravelas materializada em corpos portadores de uma masculinidade agressiva, em que o pênis,

---

[42] Rita Segato desenvolve uma chave interpretativa a qual, por conta do tempo e contingência pessoal, não dei conta de desenvolver nesse trabalho. No entanto, compõe a "gaveta" de projetos mobilizados a partir da perspectiva que proponho com essa tese. Em suas reflexões sobre a cidade Juárez, no Estado de Chihuahua, na fronteira norte do México, um caso emblemático do sofrimento das mulheres, onde o lema "corpo de mulher: perigo de morte" é literalmente real, a autora expressa uma ideia polêmica nos estudos feministas, mas muito importante de ser desdobrada. Num movimento diferente do da autora Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (2017 [1997]), que localiza a subordinação de gênero nos moldes ocidentais na história do colonialismo, como veremos ainda nesta seção, Segato elabora a tese de que essa subordinação é muito mais antiga na história do gênero, de forma "tan largo que se confunde con la historia de la especie", diz a autora (2013, p. 25). Ver mais em SEGATO, Rita, 2013. **La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez**. - 1a. ed. - Buenos Aires: Tinta Limón, 2013. Acessador em http://repositorio.ciem.ucr.ac.cr/bitstream/123456789/149/1/RCIEM130.pdf. Como pode ser percebido no desenvolvimento desta tese, tendo um alinhamento com Oyěwùmí sobre essa questão.

desde os fundamentos da teogonia do “conquistador”, tem um valor privilegiado. O corpo do “conquistador” assume uma performance como se fosse o próprio pênis em estado de ereção; e sua extensão corpórea adenda “armas de ferro e fogo” e “cães devoradores” - insumos de uma erótica que busca abastar uma “luxúria largamente retida (já que o conquistador vinha só, sem mulher hispânica)” (DUSSEL, 2007, p. 19). Rememoremos[43] como narra Dussel, sobre a sucessão de feitos impetrados por essa “Totalidade trágica” no cumprimento da “conquista”: “O varão hispânico mata o varão índio ou o reduz à servidão pela *encomienda*[44], a *mita*, etc.; a mulher do índio passa ao serviço pessoal ou ao simples amancebamento (concubinato adulterino) com o conquistador” (DUSSEL, 2007, p. 19-20). Arremata o autor: “Não há lugar a para dúvidas, a mãe do latinoamericano, do mestiço, é a índia. A índia é alienada eroticamente pelo varão conquistador e guerreiro” (p. 21).

A partir do autor, podemos dizer que essa erótica se forja genuinamente no processo colonial, subsumindo os costumes originais ameríndios e realizando um prazer soberano com da transgressão dos interditos da religiosidade hispânica. Em outras palavras, essa erótica se realiza “sem lei e sob a fatídica dominação do mais violento. O coito deixa de ter a significação sagrada, a união entre os deuses míticos, e se cumpre ainda para o hispânico fora de suas próprias leis católicas” (p. 21). Continua Dussel sobre a gestação da erótica latinoamericana deflagrada pelo *ego conquiro*:

> Se trata do cumprimento da voluptuosidade, a sexualidade puramente masculina, opressora, alienante. ... O varão latinoamericano, filho dos visigodos, cristãos e árabes, conquistador e *encomedero*, criolo simples ou mestiço, é o que constitui a relação erótica como dominador (DUSSEL, 2007, p. 20).

De fato, essa erótica originária do poder colonial atravessa e orquestra todas as identidades coloniais, mas de forma distinta. Nesse contexto erótico-brutal, ao qual o racismo é inerente, a virilidade como um regime de privilégio é permitida de forma relativa. Se a simples posse do pênis confere garantia para justificar o *homem branco*

---

43 Esse trecho já foi mencionado em seção anterior.

44 A *encomienda* era uma instituição jurídica da Coroa Espanhola em que era concedida a exploração de comunidades indígenas pelos “*encomienderos*”, geralmente soldados da “guerra de conquista” que se faziam também colonos. A mita também era um formato da exploração das comunidades indígenas, como campanhas, geralmente empregado na extração de minérios.

como merecedor privilegiado de existência, isso não se dá da mesma forma quando o portador do falo não é reconhecido na dita *Totalidade humana* - a zona do ser. Veremos os desdobramentos disso mais adiante, quando discutirmos o fato de que à virilidade do não-branco portador de pênis é atribuída a condição animalesca, como o caso do negro, sendo esta uma técnica genocida.

O que ainda gostaria de frisar, através do estudo de Dussel, é que fica patente que o estupro e o assassinato a ele associado foram a base da erótica originária da América Latina. Este foi sócio-geneticamente o começo, como adverte Dussel, "de um *ethos* não extirpado, fruto de uma injustiça que não será fácil de superar" (DUSSEL, 2007, p. 102). O *ego conquiro*, também é um *ego* fálico. Na atualização do *ego conquiro* na nossa colonialidade cotidiana, se perpetua a "luxúria largamente retida" desembarcada das caravelas.

Esse aspecto também nos revela como o estupro e a guerra têm uma velha relação na história latinoamericana, desde que a origem desta identidade colonial foi fruto do estupro em massa na "guerra de conquista". No projeto ontológico do conquistador, argumenta Dussel, "a mulher era algo como os despojos de suas batalhas, algo sobre o qual ele tinha o direito de conquista, algo para saciar sua pulsão (no mero e primário sentido do princípio do prazer)" (DUSSEL, 2007, p. 103). No entanto, com a interação singular do poder colonial com os interditos de origem cristã, o que se vê histórica e socialmente é que

> a mulher do matrimônio do conquistador, *encomendero* ou criolo pertencente à classe oligárquica ou burocrática, chegava na grande maioria dos casos virgem ao matrimônio, enquanto que sua masculinidade sádica e opressora se cumpria com a índia, a escrava ou a mestiça: a mulher do povo (DUSSEL, 2007, p. 103).

***

Levando adiante o seu estudo sobre a erótica latinoamericana, Dussel ainda recorre criticamente à interpretação ontológica freudiana. O autor reconhece que a descoberta do valor positivo da vida erótica, sexual, se deveu à "escandalosa" interpretação de Freud (para sua época) sobre a existência humana. No entanto, de

acordo com Dussel, Freud não deu conta de superar os condicionamentos “varonis” ou machistas “da Europa contemporânea ou da Viena de sua época” (2007, p. 32). Afirma Dussel sobre essa interpretação ontológica:

> Se é verdade que Freud descobre que para além do *eu penso* (descrição redutivamente racionalista do ser humano) há um *eu desejo* (*Ich wünsche*), não é menos certo que esse *eu* é de um *macho* primeira e substantivamente, ou seja, o enunciado ontológico fundamental diria: eu sou *corporalidade fálica*, já que “o falo é - para Freud - o significante privilegiado [..] o significante mais destacado que se pode captar na realidade da copulação sexual" (LACAN, 1971, p. 286) (DUSSEL, 2007, p. 32).

Portanto, na perspectiva de Dussel Freud não supera a Totalidade e, por isso, inevitavelmente através de sua interpretação ontológica, contribui com o “enconbrimento” de uma dominação que para ele ficou desapercebida, ou seja, na Totalidad erótica freudiana fica dominada a mulher. Isso é bem evidente quando Freud descreve a fase fálica ou edípica como superação da fase anal e bucal, vivida, de acordo com ele, quando o menino chega aos seus três ou quatro anos. No discurso de Freud, o menino, ao ser punido pelo adulto devido aos seus “jogos fálicos”, desenvolve o medo da castração. A ausência do pênis na menina reforça esse temor, pois o menino pensa que a menina foi castrada pela mesma razão. Partindo do pênis como objeto privilegiado de seus estudos e condicionando o resto a esse objeto, Freud, ao descrever o momento feminino da superação da fase anal e bucal, toma como referência a experiência masculina. Ele afirma, então, que a menina interpreta seu clitoris como um pênis diminuído ou cortado (apud DUSSEL, 2007, p. 35). Com isso, Freud, de acordo com Dussel, instaura uma oposição entre genitalidade masculina e castração. “O masculino compreende o sujeito, a atividade e a posse do falo. O feminino integra o objeto e a passividade. A vagina é reconhecida, então como ‘abrigo do pênis’” (FREUD, 1918 apud DUSSEL, 2007, p. 35). Ao desvelar o esquema freudiano, Dussel o apresenta da seguinte maneira:

> A totalidade mundana é constituída a partir de um ego fálico “e a mulher fica definida como um objeto passivo delimitado enquanto não-eu: não-falo ou castrada. À mulher fica a posição de dominada e reduzida ao não-ser diante da Totalidade-masculina” (DUSSEL, 2007, p. 35-36).

A partir da perspectiva de Dussel, podemos dizer que a interpretação freudiana

reforça o mascaramento da verdadeira origem da alienação de todo *não-homem*. “A ontologia da Totalidade é autoerótica”, diz Dussel (2007, p. 128) e esse autoerotismo individualista, continua o autor, “termina por somar todas as perversões, é a univocidade total da sexualidade, é a perda radical do sentido da realidade do Outro” (p. 128).

Portanto, a alienação do *não-homem* não se deve à diferenciação originária da Totalidade, como poderíamos pensar a partir da ontologia freudiana, mas, como adverte Dussel, se deve, na verdade, à totalização machista do princípio de realidade. Chamo aqui de *não-homem* todo corpo (na sua dimensão política e performática) que possa sofrer essa alienação violenta pela Totalidade machista, autoerótica. Como a aptidão primordial do *ego* fálico é penetrar, compreendo que todo corpo quando não se exerça falicamente ou que não esteja enquadrado como um corpo de macho é privilegiadamente um corpo penetrável, para o *ego* fálico. Na próxima parte deste trabalho veremos que a penetrabilidade carrega em si a morte. Por isso adianto que, para o *ego* fálico, todo corpo de *não-homem*, além de ser um corpo penetrável, é, também, um corpo matável.

2.2. A racialização sexualizada ou a sexualização racializada: uma marca do ego moderno

Para seguir desofuscando a tragédia oriunda da degradação ontológica das alteridades forjadas, impetrada pelo *Homem* - essa etnoclasse obnubiladora -, observemos com mais acuidade o peso da sexualização como componente intrínseco à racialização dos sujeitos colonizados. Baseado na denúncia fanoniana do colonialismo como uma organização de um “mundo maniqueísta” (FANON, 1968, P. 65), Maldonado-Torres (2007) enxerga como um dos estruturantes do colonialismo, mesmo antes do *cogito* cartesiano, o “ceticismo maniqueísta misantrópico”[45], que põe em dúvida a humanidade do colonizado. O olhar do *Homem* dirigido por essa misantropia seletiva define seus “objetos”, antes de mais nada, como entes “sexuais

[45] Maldonado-Torres, além de baseado em Fanon, elabora o termo *ceticismo maniqueísta misantrópico* a partir da leitura que Lewis Gordon faz sobre a obra de Fanon.

racializados" (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 139). Esse é o duplo e intrínseco processo, na visão do autor, que autoriza o apartamento dos sujeitos sexualizados e racializados do status de humanidade.

A racialização e a sexualização como processo uno são as instauradoras da diferença colonial entre o *ego conquistador* e o *ego conquistado*. Reprisando o argumento de Dussel, Maldonado-Torres ratifica a antecipação do dualismo "conquistador versus conquistado" ao dualismo cartesiano. Aliás, a divisão cartesiana entre *res cogitans* (substância pensante) e *res extensa* (matéria) teria sido não somente precedida pelo maniqueísmo do *ego conquiro*, divisor do mundo entre uma totalidade humana e uma não-humana, mas também por ele inspirada, tornada possível. A prática da *conquista* teria oferecido um vasto horizonte de sentido para a acepção, interpretação e aplicação do *ceticismo maniqueísta misantrópico*. Nele, é flagrante como a racialização opera através de "um manejo peculiar do gênero e do sexo", tendo do *ego conquiro* o legado de um *ego* constitutivamente fálico (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 138), como já vimos através de Enrique Dussel (1977; 1993; 2007). "Uma vez vencidos na guerra (*os sujeitos colonizados*) – explica Maldonado-Torres -, são vistos como perpétuos serventes ou escravos, e seus corpos passam a formar parte de uma economia de abuso sexual, exploração e controle" (2007, p. 139).

O estupro, como já argumentou Dussel (1993; 2007), torna-se uma forma de domesticação, controle, atribuidor de funcionalidade e mesmo, eu diria, de gestão da morte dos corpos enclausurados na sexualidade racializada. Observa Maldonado-Torres: "A colonialidade é uma ordem de coisas que coloca a *gente de color* (sic) sob a observação assassina e violadora de um *ego* vigilante" (2007, p. 138); e o "objeto" privilegiado dessa violação é a alteridade enquadrada numa condição de "fêmea" racializada. Inclusive, no espectro complexo da opressão sexual e racial, os "machos de cor", quando não são oprimidos por serem vistos como seres hipersexualizados, sob o mito do falo perigosamente hiperbólico, também são submetidos a uma feminização sexualizada. "Eles são feminizados e se convertem, para o *ego conquiro*, em sujeitos fundamentalmente penetráveis" (p. 138).

Ana Maria Gonçalves narra em *Um defeito de cor* (2012) uma experiência

violenta e constitutiva da prática colonial, a qual eu considero como uma típica situação perpetrada pelo caráter fálico do *ego conquiro*. Através da narrativa da personagem Kehinde, supostamente o nome de origem de Luísa Mahin Gama[46], podemos ter ideia do que quis dizer Maldonado-Torres. A feminização dos corpos colonizados e racializados (transformados em corpos penetráveis) é uma forma de autorização da violência e da dominação; e o estupro será o domínio levado a cabo:

> Quando percebeu a minha presença, o Lourenço ergueu os olhos, e o que pude ver foi a sombra dele, os olhos vazios mostrando o que tinha por dentro: nada. Enquanto que, por fora, tinha a pele preta toda nua e coberta por crostas de sangue e cortes feitos pelo fio da chibata. Senti vontade de pegar Lourenço no colo e cantar para ele a noite inteira, como minha avó tinha feito com a minha mãe e com Kokumo. Eles estavam mortos, tal como os olhos de Lourenço observando a raiva com que o sinhô José Carlos me derrubou na esteira, com um tapa no rosto, e depois pulou em cima de mim com o membro já duro e escapando pela abertura da calça, que ele nem se deu ao trabalho de tirar. Eu encarava os olhos de Lourenço enquanto o sinhô levantava a minha saia e me abria as pernas com todo o peso de seu corpo, para depois se enfiar dentro da minha racha como se estivesse sangrando um carneiro. (…) Foi então que tirou o membro ainda duro de dentro de mim, mesmo já tendo se acabado, chegou perto de Lourenço e foi virando o corpo dele até que ficasse de costas, em uma posição bastante incômoda por causa do colar de ferro. Passou cuspe no membro e possuiu o Lourenço também, sem que ele conseguisse esboçar qualquer reação ou mesmo gritar de dor, pois tinha a garganta apertada pelo colar. Eu olhava aquilo e não conseguia acreditar que estava acontecendo de verdade, que Lourenço, o meu Lourenço, o meu noivo, também tinha as entranhas rasgadas pelo membro do nosso dono, que parecia sentir mais prazer à medida que nos causava dor (GONÇALVES, 2012, p. 171-172).

Essa cena de estupro contra Kehinde e Lourenço, num barraco destinado a estes fins numa propriedade de um senhor de engenho na Ilha de Itaparica, na Bahia, era corrente em toda a georreferência colonial. No romance, em relação ao *escravizado*, além de estuprado, *penetrado* pelo dono, Lourenço, que já tinha tido seus olhos literalmente arrancados por ter "conseguido chorar", tem seu pênis cortado por um castrador de porcos a mando do *sinhô*, para transformar o escravo rebelde,

---

[46] *Um defeito de cor*, da escritora Ana Maria Gonçalves, é um romance que se baseia em escritos de Kehinde, achados na Ilha de Itaparica, na Bahia. Há indícios de que a identidade de Kehinde, ainda não confirmada, pode ser a de Luísa Mahin Gama, mãe de Luiz Gama. No romance, Gonçalves reconstrói a partir destes escritos em português arcaico, a narrativa dessa mulher nascida em Savalu, um reino de Daomé, e sequestrada por traficantes de escravos para o Brasil colonial no século XIX. Ver em GONÇALVES, Ana Maria. 2012. *Um defeito de cor*. 8ª ed., Rio de Janeiro: Record, 2012.

que havia impedido a primeira tentativa de estupro contra sua noiva, em um “preto capado”, por isso, “dócil”, sem “macheza” (GONÇALEZ, 2012, p. 172). O aniquilamento do corpo do escravo através da destruição de seu órgão “penetrador” e pelo ato de ser penetrado, demarca arquetipicamente uma das dimensões constitutivas do *ego conquiro*.

Nos desdobramentos atualizados desse *ego*, temos o exemplo de como o negro é tratado pela “fantasmagoria” branca (FANON, 2008): ela insere o negro num tipo de hierarquia em que a intensidade da cor está diretamente relacionada à periculosidade da tara (FANON, 2008, p. 82). Nessa fantasmagoria, a virilidade não leva o negro à condição humana, mas, ao contrário disso, o fixa num lugar de animal “bem dotado”, de singulares aptidões sexuais que o marca como um potencial estuprador. É o que Ângela Davis discute (2016) :

> A imagem fictícia do homem negro como estuprador sempre fortaleceu sua companheira inseparável: a imagem da mulher negra como cronicamente promíscua. Uma vez aceita a noção de que os homens negros trazem em si compulsões sexuais irresistíveis e animalescas, toda a raça é investida de bestialidade. Se os homens negros voltam os olhos para as mulheres brancas como objetos sexuais, então as mulheres negras devem por certo aceitar as atenções sexuais dos homens brancos. Se elas são vistas como “mulheres fáceis” e prostitutas, suas queixas de estupro necessariamente carecem de legitimidade (DAVIS, 2016, p. 186).

Luiza Bairros (1995) nos oferta uma reflexão importante sobre o fato de os “homens negros” não usufruírem do privilégio da condição masculina numa sociedade racista. De acordo com a autora, “os homens negros[47] também vivenciam raça através de gênero, mas ao contrário das *mulheres*, não percebem os efeitos opressivos do sexismo sobre sua própria condição” (BAIRROS, 1995, p. 461). Se para o *homem branco* os atributos da “força”, do “penetrante”, do “imperante” significam poder, para o “homem negro”, esses atributos tomam uma dimensão diferente, não menos violenta, mas degradada, como observa Bairros:

---

[47] Diferentemente da marcação que eu usei, “machos negros”, para denunciar a violência da sexualização, racialização e o apartamento dos sujeitos colonizados da totalidade humana, Luiza Bairros demarca de outra forma, “homem negro”, com o sentido de reafirmar, como “mulher negra”, como o fez Fanon, que o “negro” é antes de tudo um homem (FANON, 2008).

> A percepção de que o homem deve ser, por exemplo, o principal provedor do sustento da família, o ocupante das posições mais valorizadas do mercado de trabalho, o atleta sexual, o iniciador das relações amorosas, o agressivo, não significa que a condição masculina seja de superioridade incontestável [*para os homens negros*]. Essas mesmas imagens cruzadas com o racismo reconfiguram totalmente a forma como homens negros vivenciam gênero. Assim, o negro desempregado ou ganhando um salário minguado é visto como o preguiçoso, o fracassado, o incapaz. O atleta sexual é percebido como um estuprador em potencial, o agressivo torna-se o alvo preferido da brutalidade policial. Só que estes aspectos raramente são associados aos efeitos combinados de sexismo e racismo sobre os homens, que reforçam o primeiro na ilusão de poder compensar os efeitos devastadores do segundo (BAIRROS, 1995, p. 461).

No senso comum do colonizador, tirar a "macheza" do *macho*[48] escravizado consistia um castigo, imputava ao *escravizado* a castração do único resquício de poder que lhe poderia conferir a submissão de outros colonizados/*colonizadas*. Esse poder do *macho escravizado*, mesmo degradado pela racialização, também foi uma construção falocêntrica do *ego conquiro*. Ainda no senso comum do colonizador, uma outra forma de aviltar e demarcar o lugar degradante dessa *macheza* do *macho escravizado*, era, como foi o caso de Kehinde e Lourenço, "possuir" a virgindade da *fêmea* "reprodutora". Como lembra Adélcio de Sousa Cruz (2018), entre diversas atrocidades presentes no sistema sociocultural e político do Brasil colônia, persistia o "direito", não legalizado, mas consensualizado (entre os pares do poder colonial), do senhor de engenho sobre a exploração sexual de seus "escravos". "O dono das terras era também o 'proprietário' da noite de núpcias de cada escrava que se casasse nos padrões cristãos" (CRUZ, 2018), e se a escrava engravidasse[49], o fruto desse estupro seria mais uma "peça", apartada da condição humana resguardada aos membros "legítimos" da casa grande. A existência excessiva de "direitos" não legalizados mas consensualizados, afinal, é um aspecto flagrante nas formas coloniais de soberania.

Gênero e raça formam, portanto, um amálgama da opressão moderna colonial.

---

[48] Nesse trecho, uso esse termo em itálico como referência, numa crítica subentendida, ao tratamento dado aos escravos. Ao expor os termos da opressão, pretendo denunciá-los. *Homem* e *mulher* eram categorias reservadas aos colonizadores. Aos escravos, eram comuns as referências "peça", "macho", "fêmea", "mercadoria" ou tudo que fosse análogo à condição de animal ou objeto.

[49] Ver mais em MOTT, Maria Lúcia de B. 1989. *Ser Mãe: a escrava em face do aborto e do infanticídio.* R. Historia, São Paulo, 120, p.85-96,jan/jul. 1989.

Assim como Luiza Bairros, Avta Brah (2011) converge com o argumento de Maldonado-Torres (2007) sobre como a misantropia seletiva do *Homem* define seus "objetos" como entes "sexuais racializados", apartando-os do status de humanidade. A autora também adverte que o racismo não pode ser observado alheio à centralidade do gênero e da sexualidade em sua constituição. O racismo, para Brah, é sempre um "fenômeno gendrado e sexualizado" (BRAH, 2011, p. 187). A ideia de raça, ela explica, é essencialmente uma "narração essencialista de diferença sexualizada. É uma alegoria da centralidade das genealogias dinásticas ocidentais do 'ancestral' e do 'descendente' do 'Homem'. Ou seja, é um tropo para a economia heterossexual 'ocidental' do desejo" (2011, p. 187). Não é a toa que os discursos de "diferença racial", como destaca Brah, estão saturados com "metáforas de origem, ancestrais comuns, sangue, familiares", etc., e nesse contexto, a figura da mulher é um "momento constitutivo no desejo racializado de controle econômico e político" (p. 187). O racismo codifica, segundo Brah, "diferenciações gendradas" enquanto parece subsumi-las. Ou seja, o processo de subsunção impõe "uma unidade 'imaginada' e 'imaginária' ao grupo racializado, enquanto que, ao mesmo tempo, inscreve os regimes patriarcais de poder" (BRAH, 2011, p. 188).

No caso do colonialismo no Brasil e dos padrões reproduzidos na colonialidade, essa advertência de Brah fica clara quando Alfredo Bosi (1996), ao criticar os enredos sobre o colonialismo no Brasil feitos por Gylberto Freyre e Buarque de Holanda, ambos ressaltadores de uma suposta prevalência entre os brasileiros de uma "fraternidade humana" ou de um exercício de intimidade miscigenante em relação ao preconceito de raça, cor, classe ou religião, lembra que:

> A libido do conquistador teria sido antes falocrática do que democrática na medida em que se exercia quase sempre em uma só dimensão, a do contacto físico: as escravas emprenhadas pelos fazendeiros não foram guindadas, isso facto, à categoria de esposas e senhoras de engenho, nem tampouco os filhos dessas uniões fugazes se ombrearam com os herdeiros ditos legítimos do patrimônio de seus genitores. As exceções, raras e tardias, servem apenas de matéria de anedotário e confirmam a regra geral. As atividades genésicas intensas não têm conexão necessária com a generosidade social (BOSI, 1996, p. 28).

O regime patriarcal instaurado no colonialismo e performatizado e atualizado na colonialidade cotidiana - processo inerente ao complexo de consequências

obliteradoras da autoimagem dos sujeitos sexualizados/racializados -, ao meu ver, deve-se ao caráter fálico do *ego conquiro*, que também teve e tem, na colonialidade, a característica peculiar, não somente de transformar as próprias o pênis e as mãos do opressor, mas também extensões como chibatas, espadas, punhais, estacas, facas, balas e qualquer que seja outro objeto que possa ser usado para ferir e torturar, em "membro penetrante", violador de corpos. Quando não viola o corpo diretamente, o assédio ou o terrorismo, em que se configura a própria situação da absoluta objetificação dos sujeitos apartados da condição de humanidade, são outras das diversas incursões desse *ego* fálico. De diversos modos, ele imprime sua marca penetradora sobre suas vítimas, vistas por ele sempre como *coisas* penetráveis.

2.3. O sistema colonial de gênero

Bairros (1995), quando chama atenção para uma compensação ilusória que o sexismo dos homens negros exerceria sobre os efeitos devastadores do racismo (p. 461), assim como quando Brah (2011) fala dos processos de subsunção de opressões, tocam no ponto central do trabalho de María Lugones, *Colonialidad y Género* (2008). Através de uma abordagem crítica da interseccionalidade entre raça, classe, gênero e sexualidade, Lugones procura compreender melhor a indiferença que os homens que também continuam sendo vítimas da dominação racial, da colonialidade do poder e subjugados pelo capitalismo global, têm em relação às violências que sistematicamente acometem as "mulheres de cor", ou as "mulheres não-brancas". O interesse de Lugones não se limita somente a essa indiferença, mas se estende ao fato de esses homens subjugados, não-brancos, também exercerem opressão sobre essas mulheres.

Mirando comunidades que não aceitaram o colonialismo e continuam a ele resistindo, Lugones aposta que essa indiferença se deve a profundas transformações e dissoluções forçadas sobre os vínculos de solidariedade prática entre as vítimas da dominação e exploração constituidoras da colonialidade. Essa alteração das relações comunais, caracterizada, entre outras questões, pela introdução da subordinação da *mulher colonizada* em relação ao *homem colonizado*, assim como os motivos e a forma como se deu essa subordinação, formam o conjunto de assuntos

“imprescindíveis” para o feminismo decolonial, de acordo com a autora (2008, p. 76).

Como uma das expoentes desse feminismo decolonial, Lugones ao se interessar por desvelar o rompimento dos laços de solidariedade entre oprimidos, configurado na violência patriarcal/racial, tenta entrelaçar, criticamente, duas vertentes teóricas. A primeira é composta por trabalhos sobre gênero, raça e colonização, desenvolvidos por autoras feministas, entre elas, as autorreferenciadas como “mulheres de cor”, atuantes nos Estados Unidos, as “mulheres do Terceiro Mundo” e as autoras das escolas de jurisprudência *Lat Crit* e *Critical Race Theory*. Este primeiro marco toma como conceito privilegiado a *interseccionalidade*. Os trabalhos dessas mulheres têm demonstrado, como frisa Lugones, “a exclusão histórica e teórico-prática das mulheres não-brancas das lutas libertadoras levadas a cabo em nome da Mulher” (LUGONES, 2008, p. 77). No entanto, a despeito de contestar a separabilidade das categorias forjadas pelo patriarcado e pelo racismo, a forma como as categorizações são recorridas por essa epistemologia não tem sido suficiente, segundo Lugones, para “despertar naqueles homens, que também têm sido vítimas da dominação e exploração violentas, nenhum tipo de reconhecimento da cumplicidade ou colaboração que prestam ao exercício de dominação violenta das mulheres de cor” (LUGONES, 2008, p. 76).

A segunda vertente teórica à qual a autora recorre é um dos pilares do pensamento decolonial, proposta por Aníbal Quijano (2000a; 2000b; 2005; 2009; 2014) e que coloca a ideia de *colonialidade do poder* como central para explicar o padrão de poder global capitalista. Quijano afirma que o fenômeno do poder é caracterizado como um tipo de relação social constituído pela co-presença permanente de *dominação*, *exploração* e *conflito*, que afetam as quatro áreas básicas da existência social e que é resultado e expressão da disputa pelo controle delas: sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade/intersubjetividade e seus recursos e produtos respectivos. Essas formas de existência social em cada uma das ditas áreas, segundo autor, “não nascem umas das outras”, mas também não operam separadas ou independentes entre si (QUIJANO, 2000b, p. 1). Desta forma, para Quijano, as lutas pelo controle do “acesso sexual, seus recursos e produtos” definem o âmbito do sexo/gênero e estão organizadas pelos eixos da colonialidade e da modernidade.

No entanto, como observa Lugones, apesar de não incorrer na separabilidade entre raça e gênero, o próprio Quijano subsume a ideia de gênero à ideia de sexo, construindo uma referência limitada do gênero, pressupondo “uma compreensão patriarcal e heterossexual das disputas pelo controle do sexo e seus recursos e produtos” (LUGONES, 2008, p. 78). Gênero, sob as lentes de Quijano, portanto, é subsumido numa descrição “demasiadamente estreita” e “hiper-biologizada”, já que pressupõe, como afirma Lugones, o dimorfismo sexual, a heterossexualidade e a distribuição patriarcal do poder (p. 82). Portanto, Lugones corrige Quijano incluindo o uso e atribuição do gênero como prática colonialista e como parte da colonialidade.

Com o entrelaçamento crítico dessas duas vertentes, Lugones propõe um marco interpretativo chamado por ela de *sistema moderno/colonial de gênero,* que, de acordo com a autora, é mais adequado para explicitar a existência da *colonialidade de gênero*, obliterada nos campos de investigação sobre racismo e sexismo.

***

A crítica de Lugones é reforçada pelas formulações de Oyéronké Oyewùmi (2017 [1997]) e Paula Gunn Allen (1992 [1986]), autoras feministas que partem da história das sociedades Òyó-Yorùbá e de comunidades “tribais de Nativos Americanos” (LUGONES, 2008), respectivamente, para evidenciar que, antes do processo do imperialismo colonial não havia nelas a divisão de dois gêneros, nem dominação de um gênero sobre outro.

A partir da observação sobre as investigações de Oyewùmi e Allen a respeito das experiências dessas sociedades colonizadas, Lugones desvela como o processo de colonização fundamenta a concepção ocidental de gênero. Ela desvela como a indiferença exercida pelos sujeitos colonizados gendrados pela e na masculinidade em relação às sujeitas encapsuladas como “fêmeas” se estrutura em torno de um *sistema colonial de gênero*, que dissolve as fronteiras dos eixos raça, gênero, sexualidade e classe.

Oyewùmi (2017) afirma que o corpo é a pedra angular em que se fundamenta

essa ordem social colonial à qual se refere Lugones; e é por isso que o corpo é sempre mantido *à vista* e *na vista*. Argumenta a autora, sobre esse "olho" e "olhar" introduzidos o pelo colonizador:

> Em comparação com a sociedade Yorùbá, … o corpo [*para o europeu*] tem uma relevância exagerada na conceitualização ocidental da sociedade. O termo "visão do mundo" que se usa no Ocidente para sintetizar a lógica cultural de uma sociedade, expressa adequadamente a prerrogativa ocidental da dimensão visual. Mas é eurocêntrico utilizá-lo para se referir às culturas que possivelmente dão prioridade a outros sentidos (OYEWÙMI, 2017, p. 39).

Por isso que, em seu estudo *A invenção das Mulheres. Uma perspectiva africana sobre os discursos ocidentais de gênero* (2017 [1997]), Oyewùmi discerne o qualificativo "sentido do mundo" de "visão do mundo". A primeira expressão, para a autora, é uma alternativa de maior abertura do que a segunda, a qual ela relaciona à cultura hegemônica ocidental. Para a sociedade Yorùbá e outras culturas subalternizadas, de acordo com autora, é mais coerente o termo "sentido do mundo", por privilegiarem outros sentidos ou inclusive uma combinação deles (OYEWÙMI, 2017, p. 39). Além disso, esse olhar ocidental, segundo Oyewùmi, procura sempre contemplar a diferença no corpo. Há sempre uma convocação da diferenciação. "Frases como 'o corpo social' ou 'o corpo político' - adverte a autora - "não somente são metáforas, posto que tem um significado literal. Não surpreende, então, que certa classe de corpos teve que ser eliminada quando o corpo político da Alemanha nazi necessitou de uma purificação" (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 39).

A discussão de Oyewùmi de fato enriquece o argumento de Lugones sobre o *sistema colonial de gênero*, pois mostra como a diferença, capturada pelo "olho" que pretende decifrar o mundo, é entendida por ele como degeneração, como um "*desvio* de um tipo *original*" (p. 38). Esse "olho" é o responsável pela compreensão de sociedade "constituída por corpos e como corpos – masculinos, femininos, judeus, arianos, negros, brancos, ricos, pobres" (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 38).

E ainda assim, o *sistema colonial de gênero* é uma trama perversa, capaz de cooptar aqueles que foram vítimas da classificação racial, colonizados e explorados, que, a despeito da tragédia em que foram inseridos, não deixam também de ocupar e

exercer, quando estão em relativa posição de vantagem, o lugar de dominação, exploração e violência sobre as vítimas privilegiadas do *sistema colonial de gênero*.

Assim, um dos saldos preciosos do trabalho de Lugones é a visibilização da mútua relação entre gênero e colonialidade, que incorre na indissociabilidade entre gênero e raça, pois o sistema colonial de gênero está fundamentalmente estruturado na classificação racial. Por isso, penso que é importante destacar nesse amálgama de opressões a presença do *ego conquiro*, mais especificamente, a sua dimensão falocrática, que, no caso dessa orquestração cognitivo-subjetiva/intersubjetiva, é também racializada e etnocizada. Lembremos que, no contexto do colonialismo, as *índias* e as *africanas,* assim como as ascendentes *"*mulheres de cor*"*, enclausuradas em seus corpos racializados e gendrados, foram as vítimas colonizadas que sofreram com maior gravidade a violência dominadora desse *ego*, perpetuado na práxis do patriarcado racista. Ainda hoje, são estes corpos racializados e gendrados, que, desde as investidas do *ego conquiro* nas "Américas", sofrem "múltiplas opressões" (LUGONES, 2008).

Como nesse sistema o topo da escala de privilégio é heteronormativo e masculino, daí é que flagramos como a hierarquização racial do gênero excluiu as sujeitas reduzidas a categorias como "índia" e "negra" e, mais tarde, como "latinas", "chicanas", etc, da categoria *mulher*, reservada às mulheres brancas de ascendência europeia, mais próximas do *humano* inventado pela Totalidade autoerótica masculina. É esta a desumanização constitutiva da colonialidade do ser, processo que não é apenas uma classificação de "povos em termos de poder e gênero, mas também o processo de redução ativa das pessoas", que as torna aptas para a classificação, para o processo de subjetificação, de tornar esses colonizados/as menos que seres humanos (LUGONES, 2014, p. 939).

Com isso quero dizer que nem somente a raça, nem somente o gênero formam a subalternização. Ambas categorias, sem serem seccionadas, formam a hierarquização binária moderna que atribui (ou não) humanidade aos sujeitos e constitui um *outro* menos ou não-humano, categorizável, excluível, explorável; especialmente quando esses marcadores ou categorias são transformados em discursos científico-biológicos – utilizados para instaurar e manter ao mesmo tempo

essa hierarquização.

CAPÍTULO 3. O RACISMO FALOCRÁTICO: UMA TAUTOLOGIA NECESSÁRIA

A ideia da *penetrabilidade* ontológica do *ego conquiro*, por mim sugerida como categoria de compreensão de um dos aspectos do racismo à brasileira, além de dialogar com o que já discuti através de Enrique Dussel, Sylvia Wynter, Maldonado-Torres, Donna Haraway, Grosfoguel, Luiza Bairros, Avta Brah, Oyéronké Oyewùmi e María Lugones, é ainda reforçada, especialmente, pelos conceitos de *capitalismo patriarcal-racista dependente*, proposto por Lélia Gonzalez (1988b), e de *racismo patriarcal heteronormativo*, desenvolvido por Jurema Werneck e Iraci Nilza Silva (2016).

Cláudia Pons Cardoso (2019)[50], mirando o impacto do racismo na vida das mulheres negras faz uma importante relação dos conceitos de Gonzalez e de Werneck e Silva ao legado colonialista, inclusive evocando a leitura decolonial. Ela argumenta que essas chaves interpretativas são necessárias para compreendermos como o lugar das mulheres negras foi construído no gênero: historicamente organizado "por estruturas de dominação/exploração que não se orientam por construções de gênero hegemônicas, como mostra María Lugones" (2008 apud CARDOSO, 2019, p. 2).

Se Cardoso propõe, através desses conceitos, enxergar como o racismo redesenha as violências sexistas; aliada a essa tarefa, sugiro mais um desdobramento da articulação desses conceitos: compreender o racismo e o sexismo partindo, pelo menos, de uma das mais gritantes sintomáticas da Totalidade (machista), em direção ao seu originário, sem, no entanto, ignorar suas performances e atualizações. E isso, tanto quanto as ideias dessas amefricanas aqui citadas (como a própria Cláudia Pons Cardoso), está intimamente articulado com o esforço analético proposto por Dussel: forçar fissuras nos muros dessa Totalidade erótica machista e somar forças para nossa libertação.

Fissuras como essas marcam os feitos de Lélia Gonzalez, cuja postura

---

[50] Ver mais em CARDOSO, Cláudia Pons, 2019. **Redes feministas no enfrentamento do racismo patriarcal heteronormativo**. In: Mundos de mulheres no Brasil, organizado por Ana Maria Veiga, Claudia Regina Nichnig, Cristina Scheibe Wolff e Jair Zandoná, 19–28. Curitiba: CRV.

intelectual e ativista já cumpriam um papel descolonizador antes de os estudiosos decoloniais se declararem como movimento. Exemplo disso está no papel revelador e questionador da autora em relação às contradições internas do feminismo latinoamericano. Ela mostrou que a questão racial estava subsumida pela questões sexistas. E qual a razão para este "esquecimento" por parte do feminismo? (GONZALEZ, 1988b, p. 13). Gonzalez vai argumentar que essa subsunção é uma consequência do "racismo por omissão", cujas raízes, segundo a autora, se encontram na visão de mundo eurocêntrica e neo-colonialista da realidade (p. 13).

Para desocultar a opressão racial e evidenciar o processo alienante dessa subsunção, a autora mobiliza duas categoria do pensamento psicanalítico lacaniano: a de *infante* e a de *sujeito-suposto-saber*. Através da primeira categoria, ela caracteriza "aquele que não é sujeito do próprio discurso, à medida em que é falado pelos outros" (GONZALEZ, 1988b, p. 13). A segunda, "refere-se às identificações imaginárias com determinadas figuras, para as quais se atribui um saber que elas não possuem (mãe, pai, psicanalista, professor, etc.)" (p. 15). Mas é através de Frantz Fanon e de Alberto Memi (*Retrato do Colonizado Precedido do Retrato do Colonizador* [1957]), no entanto, que a autora compreende as categorias lacanianas e a psicologia do colonizado frente ao colonizador, as quais a levam a afirmar:

> O eurocentrismo e seu efeito neo-colonialista também são formas alienadas de uma teoria e de uma prática que se percebem como liberadora. … 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, 1988b, p. 14).

Por essa razão, à Lélia Gonzalez é atribuído um pioneirismo sobre a formulação da noção de interseccionalidade, desdobrada e difundida por estudiosas afroamericanas como Kimberlé Crenshaw (2002), cuja formulação sofreu reverberações que dissecam as opressões de forma tipologizada. Nesta perspectiva, a intensificação da injustiça se torna relativa ao cruzamento dessas opressões e a oprimida é vista como uma soma de categorias distintas (MARQUES, 2015)[51]. Nilza

[51] Ver em MARQUES, Gilza (Anin Urasse), 2015. **Dialogando com Kimberlé Crenshaw (ou: porque falar de interseccionalidade nos limita)**. In.: Pensamentos Mulheristas. Acessado em https://pensamentosmulheristas.wordpress.com/2015/12/10/dialogando-com-kimberle-crenshaw-ou-

Marques (2015), intelectual mulherista africana, interpreta radicalmente de forma crítica sobre a estratégia metodológica da interseccionalidade de Crenshaw:

> Dá a sensação de que são muitas as opressões a serem combatidas e que os esforços para isso são inimagináveis, quando, na verdade, racismo, sexismo, homofobia, classismo, especismo, xenofobia, gordofobia (e seus mil "entrecruzamentos"), dentre outras, advém de um único lugar: das sociedades brancas com sua forte base judaico-cristã e imposição colonialista e imperialista ao redor do mundo. Não são opressões separadas interconectadas: é um bloco branco monolítico! (MARQUES, 2015).

Em seu tempo, Lélia Gonzalez, investe num caminho interpretativo semelhante ao de Marques, mas, em vez anular as possibilidades da noção de interseccionalidade, ela nos oferece outras formas de concebê-la como o fez María Lugones com o aporte decolonial. Gonzalez procurou evidenciar a inseparabilidade das opressões raciais e sexistas (em sua época ainda não se falava em opressão de gênero), quando se tratam de corpos femininos não reconhecidos como brancos. Ela ainda procurou contingencializar essa inseparabilidade. Em vez de focar num grupo de mulheres reduzidas numa identidade subalternizada, Lélia Gonzalez procurou desocultar o sistema opressor que estrutura os tipos de opressão que essas mulheres vivem, assim, também, como o fez Lugones posteriormente. "Depois de tudo sou feminista", afirmou a autora, que já localizava o racismo como o maior estruturante das opressões.

A autora vai identificar a origem dessas opressões no processo colonial, observando as peculiaridades inerentes aos colonizadores. Por isso defendo que a autora é uma autêntica precursora do movimento decolonial. Semelhante a Enrique Dussel, ela soube muito bem identificar como os ibéricos souberam manejar o racismo e o sexismo nas suas colônias de forma sofisticada; isso porque já trouxeram essa técnica de dominação de processos anteriores internos, como na Conquista de Granada (1492). A herança que temos desse processo se manifesta numa sintomática do racismo na América Latina: ele persiste ocultado no interior de suas sociedades hierárquicas[52] (GONZALEZ,1988B, p. 14); e a ideologia da democracia racial é

porque-falar-de-interseccionalidades-nos-limita/.

[52] Veremos como Lélia Gonzalez descreve a montagem do racismo à brasileira, a partir da colonização ibérica, na Parte III deste trabalho.

flagrante nessa sintomática.

À medida que Lélia Gonzalez provoca o desnudamento da opressão racial, ela também desloca a atenção voltada ao conceito de *capitalismo patriarcal* (ou *patriarcado capitalista*) como categoria explicativa das preocupações feministas. O mais coerente, na proposta de libertação da autora, é tratar o sistema opressor histórico, de forma situada, como *capitalismo patriarcal-racista dependente.* Neste conceito há o reconhecimento desocultado, ou ainda, desalienado, do originário das configurações opressoras numa sociedade historicamente engendrada na colonização.

3.1. O racismo falocrático: um aspecto fundamental do racismo-patriarcal heteronormativo

Com o caminho aberto por Lélia Gonzalez e ao observar as performances e atualizações do sistema patriarcal-racista, Jurema Werneck e Nilza Iraci Silva (2016) também atualizam a designação desse sistema opressor. Elas propõem, então, o conceito *racismo patriarcal heteronormativo*. De acordo com as autoras, ele permite a visibilização dos "diferentes processos que atuam na produção da subordinação de indivíduos e grupos", desdobrando, assim, o fenômeno denominado de interseccionalidade (2016, p. 11). Baseadas nas advertências sobre o termo feitas por Nikol Alexander-Floyd (2012 apud WERNECK e SILVA, 2016), as autoras reforçam a ideia de que o conceito de interseccionalidade para além de ser tomado como estratégia tradutora da intersecção de racismo, sexismo e classismo, reconhecidos como co-determinantes, seja compreendido como ideograma. Nesta perspectiva, apontam Werneck e Silva, "a interseccionalidade reunirá em um único termo aglutinador todas as forças opressivas que limitam a vida das mulheres dos grupos racialmente inferiorizados – e das mulheres negras em especial" (2016, p. 15).

Argumentam as autoras:

> Sob o *racismo patriarcal heteronormativo*, processos de subordinação, violência e inferiorização das pessoas negras adquirem ferramentas que atingem de forma específica todas as que se situam em posições femininas dentro do espectro das identidades de gênero. … A violência

> é um fenômeno complexo e, nas sociedades afetadas pelo *racismo patriarcal heteronormativo*, atinge de maneira desproporcional as populações de pele escura, com forte marca do sexismo e das fobias LGBT (WERNECK e SILVA, 2016, p. 11).

A atualização das autoras inclui outros corpos insubmissos à classificação cisgênera autoritária. Elas revelam como a violência racista-patriarcal heteronormativa não considera legítimas as diversidades de gêneros auto-atribuídos de suas vítimas, quando algum vestígio o faz identificá-las como *fêmeas*. Esse dispositivo fará o opressor investir sua violência de, pelo menos, duas formas sintomáticas: o enquadramento violento dos corpos a uma normatividade sexista cis e heterocentrada e a penalização (de diversas formas, notadamente as mortíferas) de quem dela se desvia. Afirma Jurema Werneck (2013):

> Se é fato que as mulheres (no conceito estendido para além da biologia, o que inclui as travestis e as transexuais) dos diferentes grupos raciais estarão em desvantagem em muitos aspectos em relação aos homens (idem) de seu grupo racial, é possível verificarmos também a miríade de diferenças e desigualdades injustas que se estabelecem entre as primeiras. Nesta complexidade, cada mulher ou grupo homogêneo de mulheres vivenciará de forma específica os efeitos do racismo-patriarcal heteronormativo (WERNECK, 2013, p. 16).

Mas há, ainda uma terceira sintomática, subsumida (e este é o nó que procuro desfiar): uma alienação da corporalidade das vítimas pelo opressor, sejam estas vítimas de qualquer sexo, que as encapsula num espectro *feminizado*, como forma de fazê-las vitimizáveis. Este modo, ou ainda, esta combinação, está no código sociogenético (seguindo a noção fanoniana) deflagrado pelo *ego conquiro* desembarcado das caravelas no nosso continente. Para termos a explicitude dessa singular sintomática do racismo falocrático, lembremos da cena de estupro, já relatada neste trabalho, contra Kehinde e Lourenço por um latifundiário, narrada no romance de Ana Maria Gonçalves, *Um defeito de cor* (2012). Tanto Kehinde quanto Lourenço, foram transformados pelo opressor racista-patriarcal heteronormativo em corpos racializados e feminizados; em corpos penetráveis.

Aqui retomo, então, depois de navegar por outras discussões decoloniais, num dos empenhos desse trabalho: desocultar uma das sintomáticas mais gritantes da vitimização manejada pela Totalidade ontológica colonial: uma vitimização que

necessariamente racializa sexualizando e sexualiza racializando de forma indissociável. Portanto, dessa formulação de Werneck e Silva (2016), gostaria de desdobrar tal aspecto, de algum modo já discutido vastamente na literatura feminista antirracista e que está presente na erótica latinoamericana descrita por Enrique Dussel: o *feminino racializado* é visto como um ente privilegiadamente "violentável".

Esse é um dos horrores que interpreto como próprios da etnoclasse super-representada (tão bem expressa por Sylvia Wynter): a procura "conquistadora" de tornar tudo penetrável; ou ainda, a penetrabilidade dominadora e mortífera, da metáfora à literalidade. Portanto, o *racismo-patriarcal heteronormativo* é falocrático e necrocrático. Por isso que, a este horror, eu atribuo o nome *racismo falocrático*, como uma tautologia necessária e urgente; como uma "lupa" metonímica sobre o *racismo patriarcal heteronormativo*, para deixar explícito o caráter de um dos complexos fundantes das opressões derivadas do colonialismo. Afinal, é preciso que reconheçamos como esse dispositivo de horror atualiza o código sociogenético da Totalidade racista-patriarcal heteronormativa e compõe, em sua performatividade, uma modalidade de poder que forja, distribui, organiza e adequa as assimetrias, as sujeições, as explorações, as descartabilidades e as matabilidades. Se quisermos explodir os liames dessa Totalidade ontológica colonial, precisamos explicitar como o *racismo falocrático* se perpetua, de forma soberana, nas performances do *ego conquiro* que também é tautologicamente um *ego extermino* (GROSFOGUEL, 2016).

CAPÍTULO 4. O RACISMO FALOCRÁTICO E A POLÍTICA DA MORTE: OLHARES PERIFÉRICOS DESLOCANDO FOUCAULT

A proposta desta seção não é esgotar os usos e deslocamentos possíveis de determinados conceitos construídos por Michel Foucault, notadamente aqueles que organizam o seu projeto inacabado[53] de uma genealogia do sujeito e do poder. Aqui traçarei alguns diálogos com aproveitamentos "periféricos" de alguns conceitos foucaultianos para, posteriormente, relacioná-los ao *racismo falocrático*. Chamo esses aproveitamentos de "periféricos", porque são deslocamentos semânticos e epistêmicos feitos a partir de perspectivas não-canônicas, nascidas de outros etnocentros que não o europeu, gestadas nas feridas coloniais, nas dores cotidianas, subversões e lutas situadas. Um desses deslocamentos que trago para essa conversa é centralmente o proposto pelo politólogo camaronês Achille Mbembe, em seu ensaio nomeado de *Necropolítica*, publicado primeiramente há mais de 16 anos (2003), entre outras publicações desse autor.

Para chegar nos aspectos relevantes dessa mobilização e articulação epistêmica, de forma muito breve, recuperei criticamente alguns conceitos e métodos desenvolvidos por Foucault para tornar essa conversa o mais palatável possível. Talvez a exposição sobre o pensamento de Foucault merecesse um espaço muito maior, com uma intensidade digna da complexidade de suas ideias. Mas como o espaço de exposição do meu argumento também é limitado, eu preferi por não sacrificar as ideias que são derivadas do pensamento desse autor a partir de contextos de colonialidade. Afinal, compensar o espaço subsumido ou apagado dessas vozes "periféricas" é a proposta política desse trabalho acadêmico.

Por essa mesma razão, reconhecendo as assimetrias internas da própria "periferia", também aciono outros deslocamentos situados dos conceitos foucaultianos, sugeridos por outros olhares além dos de Mbembe, para mostrar que os usos periféricos e subversivos dos repertórios críticos (mesmo os eurocêntricos) e a gestação de novos conceitos estão o tempo todo pululando nos processos de luta

---

[53] Michel Foucault morreu precocemente aos 54 anos, em 1984, sem ter terminado a obra *História da Sexualidade*, pensado em quatro volumes.

(dentro e fora da Academia), mas que, pelo próprio caráter epistemicida dos mundos acadêmico e midiático em relação à circulação das ideias forjadas por não-brancos e não-*homens*, são atacados pelo apagamento ou subsunções. Entre os usos periféricos e subversivos das produções foucaultianas, aciono aqui as das autoras Sueli Carneiro, Fátima Lima e Berenice Bento, que triangulam Foucault, Mbembe e as propostas decoloniais.

Se priorizo as leituras periféricas de Foucault, também preciso reconhecer que suas ideias são construídas a partir da historicidade situadamente europeia. É por isso, também, que a minha tentativa de compensação se estende às perspectivas que reivindicam sua originalidade das lentes do "colonizado", do "oprimido": as epistemologias e lutas decoloniais, como sinalizei em seção anterior. A breve contextualização de algumas ideias de Foucault entra, aqui, como parênteses necessários para a articulação dos deslocamentos periféricos aos quais me refiro.

***

A primeira concepção que gostaria de brevemente acessar do trabalho de Foucault é a de *poder.* A ideia de *poder* desenvolvida pelo autor será bastante producente para meu argumento sobre o *racismo falocrático* (dispositivo de um poder conjurado na colonialidade), uma concepção defendida por mim em próximas seções deste trabalho. Foucault argumenta que é o *sujeito* e não o *poder*, o que constitui o tema geral de sua pesquisa ou "problematização", como preferiu chamar[54]. E é justamente uma problematização sobre algumas formas de subjetivação, de assujeitamentos, mas também de reações diversas (subversões), como lutas, desde as comezinhas às organizadas, que tentarei traçar em torno da ideia de *racismo falocrático*.

"Rede", "relações de poder", "campo de relações" são expressões mais apropriadas para tratar do *poder* sob as lentes de Foucault, dado que o *poder* para o autor, não é algo que se consegue deter ou possuir. Ele mesmo adverte que o *poder* "não pode em hipótese alguma ser considerado um princípio em si, nem um valor explicativo que funcione logo de saída". O próprio termo *poder*, de acordo com

[54] Ver em REVEL, Judith, 2005, p. 67 e 70.

Foucault, “não faz mais que designar um ‘campo’ de relações, que tem de ser analisado por inteiro” (FOUCAULT, 2008 [1979], p. 258).

Foucault rompe com as concepções jurídicas do poder, que nos impelem a fazer perguntas como: onde está o poder? Quais são as regras que o regem? Quem detém o poder? E ainda: qual o sistema de lei que o poder estabelece sobre o corpo social? (FOUCAULT, 1991 [1976]). Essa concepção, pertencente ao rol da sociologia jurídica, atribui um caráter ao poder, exclusivamente de negatividade, de proibição, repressão. Aliás, “não tomar o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo de um indivíduo sobre os outros, de uma classe sobre outras” (FOUCAULT, 2012 [1976] p. 284) foi sempre uma precaução metodológica do autor. O que Foucault quis mostrar é que o *poder* é muito mais positividade e produtividade, e propôs uma “analítica” que partisse de seus efeitos, de suas extremidades e ramificações, em vez de um olhar que parte de um centro (o soberano régio ou o Estado) que sobredetermina uma periferia ramificada. “O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem” (p. 284), advertiu Foucault, no curso *Soberania e disciplina*, em 1976, no *Collège de France*.

Portanto, o poder só funciona e se exerce em rede. Nas malhas do poder, como argumentou o autor, os indivíduos circulam e estão sempre em posição de exercer e de sofrer a ação do poder, ou seja, longe de serem um “alvo inerte ou consentido do poder”, são, na verdade, “centros de transmissão” (p. 284). É interessante recuperar os termos do próprio autor para compreendermos como o poder interfere nos processos de subjetivação:

> … o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles. Não se trata de conceber o indivíduo como uma espécie de núcleo elementar, átomo primitivo, matéria múltipla e inerte que o poder golpearia e sobre o qual se aplicaria, submetendo os indivíduos ou estraçalhando-os. Efetivamente, aquilo que faz com que um corpo, gestos, discursos e desejos sejam identificados e construídos enquanto indivíduos é um dos primeiros efeitos de poder. Ou seja, o indivíduo não é o *outro* [grifo meu] do poder: é um dos seus primeiros efeitos. O indivíduo é um efeito do poder e simultaneamente, ou pelo próprio fato de ser um efeito, seu centro de transmissão. O poder passa através do indivíduo que ele constituiu (FOUCAULT, 2012 [1976], p. 284-285).

Assim, o poder, em seus aspectos positivo e produtivo, gera efeitos de verdade, de subjetividades e até mesmo as próprias lutas expressas contra seu exercício. Na perspectiva de Foucault, essas lutas não poderiam ser gestadas “de fora”, numa exterioridade em relação ao poder, mas nas próprias redes do poder. Onde há poder, de acordo com o autor, há também resistência. Roberto Machado (2012), resenhando Foucault, afirma que o poder se exerce e se disputa e, nessa disputa, ganha-se ou se perde. O intérprete de Foucault ainda argumenta que, se como onde há poder, há resistência, “não existe propriamente o lugar da resistência, mas pontos móveis e transitórios que também se distribuem por toda a estrutura social” (MACHADO, 2012, p. 18).

Seria bastante fértil uma discussão sobre articulações possíveis e impossíveis em relação ao propósito “meta-epistêmico” de Foucault em reformular a noção de poder e a ideia de exterioridade dusseliana, um dos pilares do argumento decolonial. No entanto, o espaço e tempo para isso excederiam a proposta por mim lançada. Deixo essa discussão para futuros passos nessa agenda de estudos da qual esse trabalho faz parte. Alguns autores (CASTRO-GÓMEZ, 2007; ORELLANA, 2008; SOUZA, 2008; SUÁREZ, 2016) já investiram em discutir convergências importantes entre Foucault e o pensamento decolonial, especialmente o de Dussel, sem deixar, no entanto, de evidenciar o que os discerne. Linda Martin Alcoff (2000), como lembra Luz María Suárez (2016), afirma que Foucault “teria se horrorizado” com a universalidade das reivindicações de Dussel, assim como “com a maneira radical de declarar que suas idéias são válidas e com seu projeto de desenvolvimento e defesa de normas éticas universais” (apud SUÁREZ, 2016, p. 155).

Sem delongar essa discussão, limito-me a lembrar que o pensamento de Emmanuel Levinas e sua crítica sobre a violência da ontologia ilustrada ancora fortemente o argumento dusseliano e decolonial, como um todo. É em Levinas que Dussel encontra fertilidade para o seu conceito de analética, desdobrando a ideia de “quebra” da Totalidade. Vislumbrar uma saída ética ao problema de subjetivação através da dinâmica “poder-sujeito-verdade”, como propõe Foucault (1996)[55], é algo

[55] Ver em FOUCAULT, Michel, 1996. **A ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de**

insuficiente para a proposta decolonial. Em vez de uma saída individualista, compreendida como “trabalho estético de si mesmo” (SUÁREZ, 2016), como forma de resistência aos sistemas de poder e ainda de passar de um poder a outro, Dussel defende a explosão da Totalidade que é fundamentada no próprio sujeito moderno. O sujeito moderno, objeto da crítica de Foucault, é considerado por Dussel como o próprio obstáculo epistemológico para concebermos a vítima a partir de sua corporalidade (SUÁREZ, 2016, p. 155).

No entanto, ainda assim, o próprio Dussel vai afirmar a importância de Foucault para a construção de um projeto de libertação. Dada a maneira como este autor define o poder, é possível pensar, de acordo com Dussel, numa ação politicamente eficaz, a partir de um ponto de vista estratégico. Este é o nível material da Ética da Libertação dusseliana; é o momento referente à vida concreta de cada sujeito ético em comunidade (SUÁREZ, 2016, p. 155). Posso dizer que Dussel desloca e faz um aproveitamento interessante de Foucault, justamente por localizar e desocultar o sujeito da prática da libertação, sem essencializar, no entanto, a exterioridade. Ao contrário disso, esse sujeito está situado historicamente e, por isso mesmo, encontra na ética dessa exterioridade a possibilidade de participar dessa história de forma não-assujeitada:

> O sujeito da práxis da libertação é o sujeito vivo, necessitado, natural, e por isso cultural, em último termo, a vítima, a comunidade de vítimas e os que a ela é co-responsavelmente articulados. O “lugar” último do discurso, do enunciado crítico, são as vítimas empíricas, cujas vidas estão em risco, descobertas no diagrama do poder pela razão estratégica (DUSSEL, 1998, p. 525 apud SUÁREZ, 2016, p. 155).

***

Em seção posterior a esta, tentarei argumentar que, a despeito de o poder atravessar tudo e todos, e articular diversas formas de subjetivações, pelo menos no contexto do colonialismo e da colonialidade atualizada, é necessário deslocar estrategicamente o sentido das resistências como exercidas pelos corpos que são impelidos por determinadas forças, nos processos de subjetivação, a “perder”, para que estas resistências possam ser reconhecidas.

France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad.: Laura Fraga de Almeida Sampaio. Edições Loyola, 3ª ed., São Paulo.

Também compreendo que essa “perda” precisa ser tratada, não somente como a força de trabalho consumida, explorada (a redução a essa perspectiva anularia a recorrência às leituras periféricas de Foucault, nesse trabalho), mas como dor, como sofrimento, e, principalmente, como expurgo de uma totalidade forjada nos domínios dos sujeitos destinados a “ganhar”. Então, eu estou tratando, nesse sentido, das resistências dos corpos que sofrem, que doem, feridos, mas teimosos, subversivos, situados contingencialmente nos fluxos de uma rede de poderes específica, uma teia de poderes que se fiou no colonialismo e se performatiza incessantemente na colonialidade. Pois há um elemento que não podemos ignorar no poder, que é a contingencialidade, a historicidade. Sem isso, o poder não se faria funcionar através de seus dispositivos. Por isso, que em seu projeto de libertação, Dussel defende que o oprimido pode agir de forma libertadora a partir de uma exterioridade, ao se reconhecer como vítima.

As resistências de que tratarei, desde suas formas mais comezinhas da vida (ou sobrevida) ordinária às lutas articuladas em torno de estratégias e finalidades, são imbuídas de uma potência subversiva, e, ainda, de outros poderes forjados em contingências distintas, anteriores ao contato com a colonialidade (em que operam poderes típicos da modernidade[56]), a ponto de terem a capacidade de colapsar códigos dos poderes que as atravessam e as acionam, provocando a insurgência de redes de resistências, que são, não menos, também redes de poderes outros, que se interagem, se conflituam e se reformulam incessantemente, mas que, definitivamente, circulam e atravessam, prioritariamente, os corpos que são impelidos a “perder”, negados ou expurgados de uma “totalidade” ficticiamente coerente com a “legitimidade” ou a “normalidade”. E mais: é preciso não ignorar que há, sim, um *continuum* na atualização desse poder (não num sentido fossilizante da história) que escaloniza e indica quais corpos devem “perder” e os que devem “ganhar”; um *continuum* flagrado nos dispositivos de poderes da colonialidade.

Tensionar a ideia foucaultiana sobre o poder dessa forma não significa retornar

---

[56] Aqui, trato a modernidade no sentido empreendido pelo pensamento decolonial e não no sentido que o próprio Foucault reproduz.

de forma acrítica às teorias (como as da soberania e a jurídica) rejeitadas por Foucault; não significa associar novamente o par dominação/repressão, desarticulado por ele; mas exige deslocamentos das ideias de soberania, e, fundamentalmente, da ideia de racismo, além de exigir a reconsideração do papel da violência sob uma perspectiva dos que foram "destinados" pelo projeto moderno a "perder".

Apesar de um dos maiores ganhos do pensamento de Foucault ser justamente o de evidenciar que o poder está para além de sua expressão negativa, em forma de coerção, opressão e dominação violenta, e que a dominação capitalista "não conseguiria se manter se fosse exclusivamente baseada na repressão" (MACHADO, 2012, p. 19), no caso dos contextos de colonialidade, se essa advertência foucaultiana não pode deixar de ser considerada, também não pode ser negligenciada a violência explícita, absoluta, como conteúdo fundamental do poder colonial e da colonialidade. A violência absoluta, inerente à operação de regimes de morte, é um elemento primordial dos processos de subjetivação de "sujeitos" coloniais, inclusive dos processos de costura das resistências do colonizado, como podemos interpretar a partir do argumento de Frantz Fanon, em *Os Condenados da Terra* (1968 [1961]), ensaio em que o autor localiza a violência como o único caminho possível e necessário para que o Outro, desumanizado, reinvente sua humanidade. A violência é, de acordo com Fanon, a única via possível de renovação da humanidade dos colonizados. Nessa reflexão visceral, não pode haver libertação e renovação da humanidade sem a violência ressignificada.

Essas considerações sobre como tratar o poder em contextos de colonialidade não são, penso eu, incoerentes com a ideia foucaultiana de que o poder não é algo que se possui, nem um lugar que se ocupa, tampouco um objeto ou uma mercadoria. Aqui, é importante a ideia de que o poder se efetua nas relações, se exerce, se disputa; que só existe em ação, incluindo os discursos. Discursos, aliás, são tratados aqui como "ações" entre outras práticas do poder. Assim, tento levar adiante a ideia de que o poder define os contornos de seus efeitos, os sinais a partir dos quais podemos percebê-lo e desfiá-lo através dos seus mecanismos, de suas tecnologias, enfim, de seus dispositivos. Tento, nesse trabalho, perseguir, de forma análoga, as advertências metodológicas de Foucault: tentar compreender o poder a partir de suas extremidades, dos rastros de seu exercício, de suas ramificações, completamente

impregnadas de contingencialidade, portanto, de historicidade. É preciso ainda pontuar que Foucault não se furta de uma macronarrativa do poder, como adverte Castro-Goméz (2007); o ponto de partida foucaultiano é que se difere.

* * *

Uma segunda ideia de Foucault que gostaria de acionar é a de *soberania*. Foucault investiu na sua trajetória intelectual traçar toda uma genealogia do poder, mirando o contexto europeu. Partindo das ramificações do poder - como ele defendeu na sua construção metodológica -, o autor argumentou que houve historicamente uma transição da preponderância de um poder que ele chamou de *poder de soberania*, para o *biopoder* (poder sobre a vida e a sua regulamentação). Este último se tornou um dos traços fundamentais da tecnologia de poder desde o início do século XIX (FOUCAULT, [1973] 2005, p. 303). Ainda havia uma outra forma de operação do poder, bastante discutida por Foucault, que emergiu, segundo ele, no século XVII e se destacou entre a vigência do poder de soberania e a biopolítica: o poder disciplinar.

Portanto, o autor parte dos rastros, ramificações, dispositivos e mecanismos do poder desde os períodos régios (do poder pastoral, que elaborava a relação entre a autoridade religiosa e as suas “ovelhas” ou “rebanho”, ao poder soberano, que costurava a relação soberano/súditos), antes das formações dos Estados Nacionais. Depois passa pela emergência da sociedade estatal (reconfiguradora da soberania sob as lentes do discurso soberano e jurídico), contexto deflagrador do poder disciplinar, e vai até a emergência do poder sobre o controle da vida, a biopolítica. É interessante destacar como Foucault identifica as formas de assujeitamento (termo, em Foucault, que não remete necessariamente à submissão, mas aos processos de formação dos sujeitos, ou seja, das formas de subjetivação), que cada tecnologia de poder reconhecida por ele opera via dispositivos e mecanismos específicos.

Segundo Foucault, a despeito de o poder disciplinar já existir muito antes, configura-se como uma fórmula geral de dominação entre o final do século XVIII e o início do século XIX. Foucault já havia citado, em *Vigiar e Punir* (1999 [1975]), o panoptismo, um dispositivo derivado da figura arquitetural *panopticom*, proposta pelo “maior teórico do poder burguês”, segundo Foucault (1991 [1976]), Jeremy Bentham

(Sec. XVIII – XIX). O panoptismo, para além de uma metáfora, representaria a culminância do funcionamento dos dispositivos disciplinares em torno do “anormal” ou ainda, das figuras abjetas. Os mecanismos do poder disciplinar, nesse caso, seriam o conjunto de técnicas (teorias, como as que definem o que é “patológico” ou anormal, métodos, protocolos, etc) e de instituições (prisões, manicômios, mas também escolas, fábricas, etc) que assumem a tarefa de medir, controlar e corrigir os “anormais” (FOUCAULT, 1999 [1975], p. 165), fazendo funcionar os dispositivos disciplinares.

Sobre o modelo panóptico, o que Foucault mais chama atenção, é a capacidade que esse dispositivo tem de automatizar e desindividualizar o poder, “fabricando” efeitos homogêneos de poder e fazendo “nascer mecanicamente uma sujeição real de uma relação fictícia” (p. 167), com uma máxima economia: apenas a suposta presença permanente de um único vigia, numa única torre central, onde ele teria uma competência onisciente, asseguraria a capacidade de gerar constrangimento necessário para o processo (econômico) de docilização, adestramento e de normalização dos corpos não-convencionais. Se Foucault argumenta, que, diferentemente do modo como a sociologia jurídica concebe o poder, é preciso reconhecer os seus mecanismos positivos e produtivos, no caso do panóptico, são produzidos (não sem resistência) corpos “docilizados”, mas, também, como efeito, eu ainda diria, *corpos resistentes*.

Se a tecnologia do poder disciplinar exercia controle sobre o corpo, num modo individualizante, a emergência da biopolítica anuncia o modo massificador do exercício do poder. O poder passa a operar transitando nesses dois modos de controle, que não somente submete o “homem-corpo”, mas passa, também, ao tratamento do homem-espécie, ou seja, transita entre a anátomo-política do corpo humano, instaurada no decorrer do século XVIII, e a "biopolitica" da espécie humana, emergente no final do mesmo século e configuradora do que vem a ser definido como “população” (FOUCAULT, 2005 [1976], p. 289).

Mas o que quer dizer *população*? “Não quer dizer simplesmente um grupo humano numeroso. Quer dizer um grupo de seres vivos que são atravessados, comandados, regidos por processos de leis biológicas”, explicou Foucault (1991

[1976]). Alguns dos mecanismos positivos através dos quais podemos perceber essa outra forma de poder, de acordo com Foucault, são uma série de técnicas de observação, como a estatística, assim como grandes organismos administrativos, econômicos e políticos, todos encarregados de exercer a regulação da *população*. Assim, aparece um saber, ou seja, todo um repertório de práticas e linguagem, como a demografia, integrante dessa modalidade de poder, e seus "problemas-objeto", como os da taxa de fecundidade, do habitat, da higiene pública, da saúde pública, dos controles da natalidade, da mortalidade e da longevidade, dos fluxos migratórios, entre outros.

***

No entanto, foi com o poder pastoral cristão, de acordo com Foucault ([1978] 2008)[57], que nasceram as artes de governar e a ideia de que os homens (o "rebanho"), são conduzíveis, governáveis. As técnicas do pastorado, identificadas por Foucault desde o século III, foram sofrendo atualizações, passando por diversas crises, mas cujas determinadas características sobreviveram e foram fulcrais[58] na formação de subjetividades, dos modos de conduta e regimes de verdade modernos. Se a governamentalização das condutas aparece primeiramente, de acordo com o autor, com o poder pastoral, podendo ser visibilizada, por exemplo, nos atos de confissão e obediência, posteriormente, essa governamentalidade é perpassada e modificada por outras técnicas de poder, como as disciplinares e o biopoder, cada qual com sua historicidade e características.

O poder soberano - "dramático", "sombrio" (FOUCAULT, [1974] 2005, p. 294) - , entra na perspectiva de Foucault como um contraponto da regulamentação da vida. Nesse sentido, o poder pastoral está muito mais próximo ao biopoder, do que o poder soberano, que teria, segundo o autor, uma aptidão muito mais voltada às formas de assujeitamento através do controle da morte, de sua plasticidade, ritualização e

---

[57] Ver em FOUCAULT, M., 2008. **Segurança, Território, População**. Curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad.: Eduardo Brandão. Revisãod e Claudia Berliner. Martins Fontes, São Paulo: 2008.

[58] Mais adiante, neste trabalho, apresento uma leitura alternativa à de Foucault sobre a formação das subjetividades modernas, que é o argumento de Enrique Dussel. A proposta dusseliana sobre a formação das subjetividades modernas será um dos mais importantes componentes do pensamento decolonial.

hiperbolização do suplício. Se o poder da soberania consistia em poder fazer morrer, abatendo o corpo do indivíduo e sua idiossincrasia; com a tecnologia do biopoder, cujo foco se volta a um novo ente, a *população*, que instaura a figura do *homem* enquanto ser vivo (um ser biológico, que pode ser decifrado cientificamente), conforma-se a prática do "fazer viver", e da "maneira de viver", do "como" da vida. "A soberania – disse Foucault – fazia morrer e deixava viver. E eis que agora aparece um poder que eu chamaria de regulamentação e que consiste, ao contrário, em fazer viver e em deixar morrer" ([1974] 2005, p. 294). O autor acreditou que a manifestação do biopoder apareceu concretamente numa desqualificação progressiva da morte:

> Enquanto no direito de soberania, a morte era ponto em que mais brilhava, da forma mais manifesta, o absoluto poder soberano, agora a morte vai ser, ao contrário, o momento em que o indivíduo escapa a qualquer poder, o momento em que o indivíduo volta a si mesmo e ensimesma, de certo modo, em sua parte mais privada. O poder já não conhece a morte. No sentido estrito, o poder deixa a morte de lado (FOUCAULT, [1974] 2005, p. 296).

No entanto, se o poder de soberania, como descreveu Foucault, recuou cada vez mais, avançando no lugar dessa tecnologia, o biopoder disciplinar ou regulamentador, que tem como objeto e objetivo a *vida*, um dos traços fundamentais da tecnologia de poder desde o século XIX, como, então, serão exercidos o direito de matar e a função do assassínio? "Como um poder como este pode matar, se é verdade que se trata essencialmente de aumentar a vida, de prolongar sua duração, de multiplicar suas possibilidades, de desviar seus acidentes, ou então de compensar suas deficiências?" (FOUCAULT, [1974] 2005, p. 303). E mais: como é possível para um poder político, como esse, matar, mandar matar ou expor à morte, não somente seus inimigos, mas, até mesmo, seus próprios cidadãos? Como, um sistema político, centrado no biopoder, exerce o poder e a função da morte?

***

É nesse ponto de tensão das reflexões de Foucault que o autor localiza o *racismo* como um elemento inerente ao biopoder. Apesar de ter reconhecido que o racismo já existia muito antes, o autor afirmou que foi na emergência da biopolítica, no entanto, que o racismo se inseriu como mecanismo fundamental do poder, tal como se exerce nos Estados modernos. Para Foucault, o racismo faz com que "quase não

haja funcionamento moderno do Estado que, em certo momento, em certo limite e em certas condições", não passe por esse mecanismo (FOUCAULT, [1974] 2005, p. 304). E o racismo, na definição de Foucault, tão significativa para os argumentos lançados neste trabalho, é o meio de introduzir no domínio da vida que o poder se incumbiu (biopolítica) um corte entre o que deve viver e o que pode morrer (p. 304). O aparecimento das raças, no modo do funcionamento dos Estados modernos, para o autor, é a forma mais acabada de fragmentar o campo e o contínuo do biológico, estabelecendo uma cesura também biológica entre grupos "defasados" (que podem morrer) e outros "superiores" biologicamente (que devem viver).

***

É preciso pontuar que, diferentemente da perspectiva decolonial, a visão intra-europeia de Foucault localiza o racismo no século XIX, quando, para o autor, a "guerra de raças" adquire um sentido biológico. Ou seja, a "guerra de raças", como era relatada a história europeia pelo discurso histórico-político[59] (em oposição ao discurso filosófico-jurídico), ganha um novo sentido, tecido nas redes do saber-poder do evolucionismo e das teorias da degeneração dos fisiólogos do século XIX (ABRAHAM, sd., p. 8-9), se convertendo em racismo de Estado. Em diversos trechos de *Genealogia do Poder*[60], que reúne os cursos no Collège de France, entre o final de 1975 e meado de 1976, Foucault adverte que "raça", no discurso contra-histórico, tem uma conotação análoga à de etnia. O sentido que o racismo dá à noção de raça somente aparece, de acordo com o autor, no século XIX, como expressa no trecho a seguir:

> De fato, creio que se deve reservar a expressão "racismo" ou "discurso racista" a algo que no fundo foi somente um episódio, particular e localizado, deste grande discurso da guerra ou luta de raças. Na realidade, o discurso racista não foi outra coisa que a inversão, a partir de finais do século XIX, do discurso da guerra de raças, ou uma retomada deste secular discurso em termos sociobiológicos, essencialmente com fins de conservadorismo social e, ao menos em alguns casos, de dominação colonial (FOUCAULT, sd., p.

---

59 Esse discurso, presente, segundo Foucault, nos séculos XVII e XVIII, e que fazia oposição ao discurso histórico-jurídico (este priorizava a soberania e a lei), era chamado por Foucault de contra-história.

60 Na versão utilizada neste trabalho, não contém data. Portanto, na bibliografia, pode ser como consultada como FOUCAULT, Michel., sd., **Genealogía del racismo**. Buenos Aires: Altamira; Montevideo: Nordan-Comunidad.

59)[61].

Desta forma, os mecanismos de defesa do que “deve” ser a sociedade, ou da sociedade “ideal”, são implementados a partir dos dispositivos disciplinares e biopolíticos, conjugados. E a morte, nessa costura interpretativa de Foucault, não desaparece, mas tem sua função ressignificada nas sociedades modernas, assentadas nos mecanismos do biopoder. O racismo, assume, então, a função de constituir e assegurar a aceitabilidade da matança em uma sociedade em que a norma, a regularidade, a homogeneidade, são as principais funções sociais, como adverte Tomás Abraham (sd., p. 10)[62].

Mas há ainda uma outra função do racismo, para além da cesura entre quem pode morrer e quem deve viver; uma função que não foi inventada no Estado moderno, nem pelo próprio racismo, segundo Foucault, que é a instauração do conteúdo análogo ao da relação guerreira. Ou seja, a ideia de que “se você quer viver, é preciso que você faça morrer, é preciso que você possa matar” ou ainda: “para viver, é preciso que você massacre seus inimigos” (FOUCAULT, 1974] 2005, p. 309). O racismo é um mecanismo que faz funcionar essa relação de tipo guerreiro de uma forma que a torna precisamente compatível com o exercício do biopoder, sem que seja uma relação militar, sem que seja propriamente uma guerra, em seu modo clássico (em que há enfrentamento aberto), mas uma “relação biologizada”, como descreve Foucault:

> (…) de fato, o racismo vai permitir estabelecer, entre a minha vida e a morte do outro (…), uma relação do tipo biológico: “quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu - não enquanto indivíduo mas enquanto espécie - viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar”. A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do

---

61 Tradução livre do trecho “De hecho, creo que se debe reservar la expresión "racismo" o "discurso racista" a algo que en el fondo fue sólo un episodio, particular y localizado, de este gran discurso de la guerra o de la lucha de razas. En realidad, el discurso racista no fue otra cosa que la inversión, hacia fines del siglo xix, del discurso de la guerra de razas, o un retomar de este secular discurso en términos sociobiológicos, esencialmente com fines de conservadorismo social y, al menos en algunos casos, de dominación colonial” (FOUCAULT, sd., p. 59), extraído da *Cuarta lección, 28 de enero de 1976, Collège de France.*

62 Ver mais em ABRAHAM, Thomas. Prólogo. In: FOUCAULT, Michel. **Genealogía del racismo**. Buenos Aires: Altamira; Montevideo: Nordan-Comunidad, sd. p.7-10.

> degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura (FOUCAULT, 1974] 2005, P. 305).

Estamos diante de uma definição foucaultiana dos alvos do exercício do assassínio (transfigurados nos “inimigos”), que coloca em lugar privilegiadamente matável os que se distanciam dos critérios atribuidores de humanidade. E o que vai engrenar essa atribuição, discernindo o que precisa ser eliminado, entre os seres viventes, para que a humanidade seja mais pura e sadia, é um dispositivo biologizante, o racismo.

Foucault desloca o sentido clássico de guerra, em que os inimigos políticos são vistos como “adversários”. A guerra, em Foucault, aparece como uma ideia distinta da representação do limite da política. Aliás, o autor inverte a proposição de Clausewitz, afirmando que “a política é a guerra continuada por outros meios” (2005, [1976], p. 22-23)[63]. Nessa relação biológica[64], em lugar de “adversários”, os inimigos (no modo biopolítico) são vistos como a incorporação dos “perigos”, externos ou internos, em relação à população e para a população (p. 306); perigos que devem ser eliminados. Numa sociedade de normalização, portanto, o racismo é o mecanismo fulcral para o exercício da morte como assepsia da vida. Ou seja: a função assassina do Estado sob o modo do biopoder, somente pode ser assegurada pelo racismo, que é a condição própria, na biopolítica, do exercício do direito de matar.

Aí nos deparamos, inevitavelmente, com a volta do poder de normalização ao velho direito soberano de matar. E isso somente acontece, no modo do biopoder, através do racismo. Também, somente através do racismo é que, inversamente, um poder de soberania, que tem direito de vida e de morte, pode funcionar com os mecanismos e a tecnologia próprios da normalização. Ressalto que, para Foucault, a prática da morte não é necessariamente o assassínio direto, mas tudo o que possa se converter em assassinato indireto, como as práticas de expor à morte, de multiplicar

---

63 Foucault se refere ao princípio de Carl von Clausewitz (Vorn Kriege, !iv.I, cap. I, § XXIV, in *Hinterlassene Werke*, Bd. 1-2-3, Berlim, 1832; trad. fr. *De la guerre*, Paris, Ed. de Minuit, 1955), segundo o qual: "A guerra não é mais que a continuação da política por outros meios"; ela "não é somente um ato político, mas urn verdadeiro instrumento da política, seu prosseguimento por outros meios" (ibid., p. 28) apud FOUCAULT, 2005 [1976], p. 22).

64 Foucault interpretada essa relação biológica mirando os mecanismos dos fascismos, como o nazismo alemão, mas também mira o totalitarismo stalinista.

para determinados grupos o risco de morte, e, ainda, tudo o que possa ser considerado como morte política e social. O biopoder, portanto, é uma tecnologia de poder que somente é possível através do racismo. É o racismo a própria engrenagem da função de morte na economia do biopoder.

Se na primeira metade da década de 1970, Foucault formulou a noção de biopolítica como o contraponto ao poder soberano de vida e de morte, nos últimos três anos dessa década, o autor passa a articular a biopolítica à genealogia das economias de mercado do pós-guerra, perpassando pelos mecanismos do ordoliberalismo alemão e do neoliberalismo americano da Escola de Chicago, chamando atenção para a Teoria do Capital Humano[65] (FOUCAULT, 2008). Essa segunda etapa de problematização da biopolítica procura percebê-la como inerente à governamentalidade neoliberal. Com o aporte desta segunda problematização feita por Foucault, podemos dizer, então, que a biopolítica se exerce como guerra; uma guerra que é capaz de fazer viver os portadores de *capital humano* e deixar morrer os que não têm utilidade alguma para as necessidades do mercado. Seria interessante desenvolver com mais acuidade um diálogo decolonial com essa articulação que Foucault faz entre a biopolítica e a genealogia das economias de mercado do pós-guerra para melhor localizar o meu argumento neste trabalho. No entanto, não há espaço e tempo suficientes para isso. Como a ideia é com esse trabalho deflagrar uma agenda de estudos e pesquisa, esse será um tema a ser desenvolvido em outros espaços.

4.1. Olhares periféricos deslocando Foucault: notas sobre poder, soberania e racismo

Passando por algumas ideias desenvolvidas por Michel Foucault, eu pronunciei brevemente como o autor trata o *poder*, a *soberania* e o *racismo*, conceitos derivados

---

65 Essa segunda etapa da formulação da ideia de biopolítica é feita por Foucault nos cursos *Segurança, Território, População* (1977-1978) e *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979). As versões desses cursos consultadas nesse trabalho são as publicadas em FOUCAULT, M., 2008. **Nascimento da Biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). Trad. de Eduardo Brandão; revisão da trad.: Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008. ; e FOUCAULT, M., 2008. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad.: Eduardo Brandao; revisão da trad.: Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

de reflexões voltadas ao contexto europeu. Agora cabe nessa encruzilhada epistemológica visibilizar, além dos de Dussel, outros deslocamentos, e mesmo invenções de outros caminhos, a partir de olhares situadamente “periféricos” e sobre problemas para além do escopo contingencial europeu. Sobre os deslocamentos das ideias de Foucault, o que me interessa são os que miram os fluxos de uma rede de poderes específica, ou, ainda, uma teia de poderes que se fiou no colonialismo e se atualiza e performatiza incessantemente na colonialidade. É preciso olhar para os dispositivos próprios dos poderes fiados nesse processo histórico, em que foram forjadas determinadas alteridades, tão negligenciadas pela grande parte das teorias canônico-ocidentais.

Como já antecipado nesta seção, o diagnóstico de Foucault sobre o aparecimento do biopoder como um momento em que se costura uma desqualificação progressiva da morte, não se encaixa de forma adequada às contingências do colonialismo e da colonialidade. Os contextos derivados diretamente do colonialismo exigem uma atenção maior ao papel da *soberania* como o poder de exercício da morte, assim como a forma em que operam os mecanismos do racismo, que, em vez de ter um papel em função da vida seleta, assume um papel estruturador do próprio colonialismo e colonialidade, deslocando a morte da periferia do sistema para o centro. Por isso a urgência em acessar os pensamentos pós-colonial e decolonial, concebendo-os como uma força epistêmica remanejadora.

***

Para uma necessária desestabilização de aportes eurocentrados, recorri anteriormente ao movimento epistemológico decolonial. Vimos que as lentes decoloniais contrariam o discurso de que a origem da modernidade está estritamente relacionada a um conjunto de eventos históricos concentrados na Europa. Em vez disso, a modernidade é tida como um evento inextricavelmente relacionado ao colonialismo, quando os impérios português e espanhol, ainda no final do século XV, se expandem a partir do Atlântico. O marco da origem da subjetividade moderna, para o olhar decolonial, está no processo da “guerra de conquista”. Esse pensamento ainda sustenta a ideia de que padrões que se configuraram nas relações de poder em torno dos séculos XV e XVI ainda persistem na atualidade, numa contínua reprodução,

lastreando, no presente, o “projeto de civilização neoliberal” (MIGNOLO, 2003, p. 19).

Se o racismo é localizado por Foucault como nascido do funcionamento biopolítico dos Estados modernos, para o pensamento decolonial, o conteúdo próprio do racismo, que define o que deve viver e o que deve morrer, a partir da classificação do que é humano e não-humano (FANON, 2010), é localizado muito antes: desde 1492, quando, para esse movimento epistemológico, se deflagra a modernidade. Assim, posso dizer que o pensamento decolonial localiza o diagnóstico de Foucault sobre o papel do racismo já na chamada “modernidade ibérica” (DUSSEL, 1993).

O trabalho de Foucault, mesmo sendo um marco muito importante na teoria crítica, é uma produção intelectual que apresenta uma determinada incompletude, justamente por não ter considerado outros contextos para além do europeu. Talvez por isso, por não olhar para os contextos do Sul Global, conectando-os à própria história europeia, tem, para o pensamento decolonial, limitações e mesmo vieses, pelo motivo de não reconhecer a relação entre a emergência do racismo e a expansão colonial europeia, as Américas e o século XVI ibérico (GROSFOGUEL, 2012, p. 81).

Ramón Grosfoguel (2012) lembra que no final do século XV, na península ibérica, havia o discurso sobre a “pureza de sangue”. Ele identifica esse discurso como um “proto-racismo mobilizado contra as populações muçulmanas e judias durante a conquista colonial por parte da monarquia católica para destruir o poder muçulmano” na região, território também chamado, na época, de Al-Andalus (GROSFOGUEL, 2012, p. 87). Podemos reconhecer neste “proto-racismo” um mecanismo de limpeza étnica do território almejado pelos reis católicos, culminando num genocídio contra as populações muçulmanas e judias. E o discurso de “pureza de sangue”, como argumenta Grosfoguel, serviu como um mecanismo de vigilância “biopolítica” sobre as populações que sobreviveram aos massacres. Essa vigilância biopolítica era o que assegurava que estas etnias perseguidas se convertessem à cristandade. Grosfoguel chama isso de “racismo religioso” e, sem ignorar a potência do pensamento de Foucault, contesta a versão deste autor de que a função de vigiar “biopoliticamente” somente apareceu no século XIX.

Grosfoguel ainda adverte que, até o século XV, esse racismo religioso não

questionava a humanidade de suas vítimas; estas eram “humanos” com religião e o Deus “equivocados” (2012, p. 90). Foi com a colonização das Américas, segundo o autor, que esses discursos de discriminação religiosa sofreram uma mutação análoga à que Foucault atribui apenas à emergência do biopoder no século XIX (período de toda a gama de cientificismo, teorias e práticas racialistas). Os discursos de discriminação racial moderna, para as lentes decoloniais, como as de Grosfoguel, nasceram quando Colombo deu início à criação de uma alteridade atribuída “às gentes sem religião”, mas já alocando-a fora da *totalidade humana*.

No início do século XVI, já era uma realidade o debate sobre a humanidade de uns e a *animalidade* de outros sendo articulado pelas próprias “instituições do estado”, que, na época, eram a monarquia católica ibérica, como aponta Grosfoguel (p. 90). Exemplo disso foi o debate, deflagrado na Escola de Salamanca, em que se enfrentaram Bartolomé de las Casas e Guinés de Sepúlveda sobre se os “índios” tinham ou não alma[66]. Essa outra forma de ver a história é o que faz Grosfoguel afirmar que o racismo estatal não é, portanto, um fenômeno do século XIX, como acreditou Foucault, “mas um fenômeno que já aparece com todo o seu esplendor no século XVI” (2012, p. 90).

Quando o autor fala do papel das “instituições do estado” como articulador de uma totalidade (humana), cujo critério de participação põe em teste o pertencimento à humanidade, ele se refere ao “estado religioso católico”, pois o projeto dos reis católicos de fazer corresponder a identidade do estado com a identidade da população é, de acordo com Grosfoguel, o começo da ideia de estado-nação na Europa (p. 88). Essa perspectiva desloca de forma importante o sentido dado às construções canônicas sobre a modernidade. Unificar todo um território como era o “mundo de Al-Andalus”, onde existiam múltiplos estados (sultanatos), com múltiplas identidades e múltiplas religiões no interior de cada um, para fazer valer a regra de “um estado, uma identidade, uma religião”, é algo que foi impetrado pelos reis católicos, já no final do século XIV e início do XV. Unificar o poder territorial para, depois, deflagrar a conquista de novos territórios fora desse “estado” foi uma prática já vista desde o final XIV, com

---

66 Tratei desse assunto em capítulo anterior, quando citei o argumento decolonial sobre a subjetividade moderna a partir de Enrique Dussel. Ver Parte I desse trabalho.

os reis católicos na Ibéria.

O critério de pertencimento à humanidade, nessa época, passou a rechaçar aqueles que cultuavam o “Deus equivocado”, os quais não tinham alma; “ser” humano era poder pertencer ao Reino do Deus católico; o resto dos viventes passaram, então, a sub-humanos ou não-humanos. Sobre a simbiose entre religião, império e o conteúdo do racismo muito antes do século XIX, disse Maldonado-Torres:

> A relação entre religião e império está no centro de uma transformação vital de um sistema de poder baseado em diferenças religiosas a um baseado em diferenças raciais. Por isso, já na modernidade [*que no pensamento decolonial, tem o marco inicial em 1492*], a episteme dominante não somente será definida em parte pelas tensões e mútuas colaborações entre a ideia de religião e as *gentes* que apareceram no mundo antes desconhecido ou despovoado pelos europeus (África primeiro e as Américas depois). É com essa relação a estas *gentes* que a ideia de raça nasce na modernidade (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 230 apud GROSFOGUEL, 2012, pp. 88-89)[67].

Na perspectiva decolonial, o racismo científico do século XIX não é uma rearticulação do velho discurso de “guerra de raças”, como argumentou Foucault, mas uma “rearticulação do racismo religioso de corte teológico-cristão de ‘povos sem alma’ do século XVI e do racismo de cor do final do século XVI, de corte ‘biologizante’” (GROSFOGUEL, 2012, p. 92). Ou seja, tanto o racismo religioso como o racismo de cor emergiram a partir do século XVI. É essa demarcação sobre essa parte da história e suas repercussões sobre o próprio imaginário europeu que o movimento epistemológico decolonial destaca e que é ignorado também por Foucault, a despeito de seu trabalho profundamente crítico. Não há como compreender o racismo ignorando o evento de ocupação colonial do “Novo Mundo”.

***

[67] Tradução livre do trecho “La relación entre religión e imperio está en el centro de una transformación vital de un sistema de poder basado en diferencias religiosas a uno basado en diferencias raciales. Por eso ya en la modernidad la episteme dominante no sólo será definida en parte por las tensiones y mutuas colaboraciones entre la idea de religión y la visión imperial del mundo conocido, sino más bien por una dinámica entre imperio, religión, y las gentes que aparecieron en el mundo antes desconocido o creído despoblado por los Europeos (Africa primero y las Américas después). Es con relación a estas gentes que la idea de raza nace en la modernidad” (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 230 apud GROSFOGUEL, 2012, pp. 88-89).

Gostaria de pontuar, também, que uma das maiores influências que o pensamento decolonial tem sobre o racismo vem Frantz Fanon. Em *Pele Negra e Máscaras Brancas* (2008), Fanon questiona visceralmente a tese hegeliana da dialética do reconhecimento, que se daria após uma epifania intersubjetiva da luta entre o Senhor e o Escravo. Para Hegel, a humanidade só é possível no reconhecimento, e mais: a própria existência somente é possível através do reconhecimento. Na Parte II deste trabalho, este assunto será retomado. No entanto, adianto que Fanon denuncia a base dialética hegeliana como tendo uma reciprocidade absoluta, mas que é inexistente na relação *Senhor x Escravo* nos contextos reais do colonialismo. A crítica de Fanon à tese do reconhecimento de Hegel é capaz de provocar uma desestabilização profunda em diversas formas de multiculturalismo, pautadas no reconhecimento. Mas o que quero evidenciar nesse momento é a pergunta que emerge como um *soco no estômago* dessa reflexão de Fanon: o que acontece quando não há o reconhecimento recíproco na relação entre senhor e escravo? Pois em Hegel, há a existência de reciprocidade, mas a leitura de Fanon descortina o desprezo do senhor pelo escravo (FANON, 2008, p. 180-183). E aí chegamos à noção de racismo fanoniana, bem resumida por Grosfoguel: uma hierarquia global de superioridade e inferioridade sobre a linha do humano que tem sido produzida e reproduzida como estrutura de dominação durante séculos (GROSFOGUEL, 2012, p. 92).

A noção de racismo fanoniana, portanto, visualiza que as pessoas que estão acima da linha do humano são reconhecidas socialmente em sua humanidade como “seres humanos com subjetividade e com acesso a direitos humanos / cidadãos / civis e trabalhistas” (p. 92). Já as pessoas abaixo da linha do humano são considerados como “sub-humanos ou não-humanos”, ou seja, sua humanidade é questionada ou mesmo negada (p. 92). Isso nos leva a pensar, como bem colocou Berenice Bento (2018), que “há outro campo social povoado por corpos que não entra na relação dialética para a constituição do *eu*” (BENTO, 2018, p. 4). Ao contrário do reconhecimento, o desejo, nesse caso, é pela eliminação sistemática desses corpos.

A criação dessa “totalidade humana” é denunciada pelo pensamento decolonial como uma “ficção do poder moderno” (DUSSEL, 1993), assim como uma

"*overrepresentation*" do *Homem*, como propõe Sylvia Winter (2003). As consequências das práticas baseadas nessa linha divisória entre o humano e o não-humano, que é o racismo, são reais e trágicas. E a condição "falocrática" é uma das dinâmicas do poder moderno operado através do racismo.

***

Voltando ao diálogo decolonial com o pensamento de Foucault, gostaria de pontuar que as incongruências de aportes teóricos produzidos eurocentricamente para visualizar contingências dos territórios colonizados podem ser evidenciadas, por exemplo, nas incompatibilidades de algumas características do poder pastoral em relação aos povos colonizados. Posso tentar reconhecer essa forma de poder nos processos de colonização; mas, sob as lentes decoloniais, toda a prática e saber ramificados desse poder seriam considerados como constructo de uma totalidade promovedora de subsunções de outros saberes e práticas, ou ainda, de outros poderes existentes antes da devassa colonizadora sobre diversos povos e seus territórios e territorialidades.

As "técnicas de confissão", os "exames de consciência", a "direção espiritual", na verdade, preparavam muito mais os protocolos de violência das classes empreendedoras da figura do bandeirante e do capataz, auto-localizadas na zona de cima da linha do humano, do que a docilização dos corpos dominados, colonizados, subjugados abaixo da linha do humano, na zona do não-ser. Estes experimentavam uma outra espécie de poder: um poder que tem o corpo como *locus* privilegiado.

4.2. Necropoder, soberania e terror colonial

A filósofa Sueli Carneiro já havia feito, em 2005, em sua tese *A construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*, um aproveitamento "periférico" e fanoniano dos conceitos de *dispositivo*[68] e de *biopoder*, elaborados por Michel

[68] Um dispositivo, aliás, ao longo do argumento foucaultiano, dissolve as fronteiras entre discurso e ação, entre episteme e prática; é o que torna o poder exercível, através de diversos mecanismos e tecnologias.

Foucault ao domínio das relações raciais no Brasil, amplificando a visibilidade do papel da morte como um aspecto inerente aos processos de racialização. Ao explorar a potencialidade desses conceitos, Carneiro construiu um outro, o *dispositivo de racialidade,* articulado à ideia de *biopode*r. Através dessa articulação entre o dispositivo de racialidade e o biopoder, a autora buscou tornar visíveis processos de produção de vitalismo e morte informados pela filiação racial. Essa articulação, de acordo com Sueli Carneiro, promove um mecanismo específico, o *epistemicídio*, ideia recuperada, pela autora, do autor, também decolonial, Boaventura Souza Santos (1995), para colocar em questão o lugar da educação na reprodução de poderes, saberes, subjetividades e outros "cídios" que essa articulação gera.

O que quero recuperar desse trabalho de Sueli Carneiro, defendido quase contemporaneamente à primeira publicação do ensaio de Achille Mbembe, *Necropolitic* (2003), pela revista americana *Public Culture*, é que a autora, mirando o contexto brasileiro, identificou e denunciou um dispositivo, que articulado ao biopoder, gera um operador da morte voltado às populações negras, tendo como componentes, desde o epistemicídio ao abatimento dos corpos negros propriamente dito. Ou seja, já se referindo ao regime da descartabilidade sobre os corpos racializados, a autora torna visível o papel do dispositivo de racialidade nos fluxos do biopoder arregimentando um operador da "distribuição de vitalismo e morte de forma sempre desequilibrada do lado da morte para os grupos raciais considerados indesejáveis" (CARNEIRO, 2005, p. 323), ou seja, dos corpos racializados, alijados da seara superior da linha entre as categorias humano e não-humano, ou ainda, entre ser e não-ser. Escreveu Sueli Carneiro:

> A unidade resultante do dispositivo enquanto técnica disciplinar e do biopoder como regulador da vida e da morte é o dispositivo de racialidade/biopoder que abarca tanto a produção de indivíduos e sujeitos coletivos subalternos, quanto o controle e/ou extinção dos corpos racializados considerados descartáveis. Do interior dessa unidade destaca-se o epistemicídio como elo de ligação de tecnologias disciplinares e de anulação. O seu domínio é a razão, a produção dos saberes e dos sujeitos de conhecimento e os efeitos de poder a eles associados (CARNEIRO, 2005, p. 325).

Portanto, o dispositivo de racialidade/biopoder, identificado por Sueli Carneiro, opera, na sociedade brasileira, a produção e reprodução de um sistema de

supremacia e de subordinação racial, em que saberes e práticas educativas, integrantes do epistemicídio, compõem a dinâmica de reprodução e aniquilamento de grupos racializados. De acordo com a autora, “esses processos apenas não se realizam cabalmente, porque há, em relação a eles, resistências” (p. 325).

Apenas três anos antes da conclusão do trabalho de Sueli Carneiro, o cientista político camaronês Achille Mbembe, também através de uma leitura crítica “periférica” e profundamente fanoniana da obra de Foucault, usou o termo *necropolítica* para conotar um sentido muito próximo ao do *dispositivo de racialidade/biopoder*. A categoria de Sueli Carneiro, a despeito de pontuar a preponderância da distribuição da morte sobre os grupos raciais considerados indesejáveis, admite o papel da distribuição de vitalismo como finalidade biopolítica[69]. Em Achille Mbembe, temos uma mobilização e deslocamento epistêmicos de alguns outros conceitos, como os de soberania e guerra, que tornam as ideias de necropoder e necropolítica um significativo marco teórico sobre as formas contemporâneas de operação do poder.

Tendo como orientação epistemológica o pensamento de Frantz Fanon, Mbembe desloca e atualiza algumas características do biopoder. O autor afirma que, diferentemente da lógica sustentada pela ideia de biopolítica, em que a regulamentação, a gestão, o controle e a disciplina da vida são o principal sentido dessa forma política, haveria, em vez disso, uma política cujo sentido maior é a aniquilação em larga escala dos corpos considerados descartáveis. A necropolítica se exerceria, na concepção mbembeana, na constante transformação dos sujeitos dispensáveis às dinâmicas do capitalismo, em portadores de vidas matáveis. O racismo é deslocado de um apêndice biopolítico, para um lugar além da condição de lastro regulador da distribuição da morte em função de um vitalismo. Em Mbembe, o racismo ganha um status visceral, sendo o fundamento mesmo de um necropoder que, diferentemente do biopoder (cujo fim de deixar morrer é preservar a vida seleta), tem um fim em si mesmo.

Outro ponto importante na concepção mbembeana é que o racismo continua

---

69 Mais adiante, veremos com as autoras Berenice Bento (2018) e Fátima Lima (2018a; 2018b) a contemporização dos conceitos de biopolítica e necropolítica.

sendo possibilitador da função assassina de um poder que perpassa o Estado e vai além dele. Essa característica desse poder que Mbembe nomeia de necropoder é o que exige o deslocamento da ideia foucaultiana de soberania. Se Foucault já havia reformulado o emprego da noção de soberania, rejeitando as atribuições do pensamento jurídico dadas a esse termo, Mbembe promove ainda um segundo deslocamento da ideia de soberania a partir de Foucault, mobilizando novamente[70], por sua vez, o tensionamento entre Hegel e George Bataille, cuja própria interpretação a faz a partir de outras adesões literárias, entre elas a de Frantz Fanon.

O poder de soberania em Mbembe é visto como um espectro muito mais amplo, sendo, aliás, o esteio em que se gesta o necropoder. No modo biopolítico, ser soberano é "exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder" (MBEMBE, 2018, p. 5); ou seja, a morte é mobilizada em função da vida, sendo, esta, seleta: alguns precisam ser matáveis para preservar a vida de outros. Nestes termos, o racismo é uma tecnologia viabilizadora do biopoder, na medida em que regula a distribuição da morte. No modo necropolítico, há uma amplificação do poder soberano de matar. A morte é o fundamento próprio do político, cuja existência se dá, como regra, num modo de guerra permanente, como já alertara Foucault, ou, ainda, num modo de estado de "exceção" como regra (AGAMBEN, 2007).

Para alimentar seu argumento de como a morte, e não a vida regulamentada, estrutura a ideia de soberania, de política e também de sujeito, Mbembe aciona a discussão de Hegel, em *Fenomenologia do Espírito*, sobre a relação entre a morte e o "devir do sujeito"[71]:

---

[70] Foucault também foi leitor de Bataille. Ver como Bataille é acionado por Foucault em FOUCAULT, Michel, 2009. **Estética: literatura e pintura, música e cinema**. Coleção Ditos e Escritos, III. Org.: Manoel Barros da Motta; Trad.: Inês Autran Dourado Barbosa, 2ª edição, Rio de Janeiro: Forense Universitária.

[71] Em outro capítulo, eu mobilizo a discussão decolonial em torno da formação do sujeito moderno. Enrique Dussel (1993), um dos autores centrais dessa discussão, revela como em Hegel podemos visualizar, ao modo fanoniano, o racismo, cuja maior função estaria no discernimento de quem é humano e "o que"/quem não o é. Vencer a animalidade, a natureza, em si, para alcançar a razão, separada do corpo, é o meio teleológico hegeliano de exercício de humanidade. Só que nem todos os seres viventes teriam, na visão desse autor, aptidão para alcançar a razão, relegando-os à zona da não-humanidade ou animalidade ou, ainda, em seres incapazes de transgredir o seu estado de natureza.

> A concepção da morte, para Hegel, está centrada em um conceito bipartido de negatividade. Primeiro, o ser humano nega a natureza (negação exteriorizada no seu esforço para reduzir a natureza a suas próprias necessidades); e, em segundo lugar, ele ou ela transforma o elemento negado por meio do trabalho e luta. Ao transformar a natureza, o ser humano cria um mundo; mas no processo, ele ou ela fica exposto(a) à sua própria negatividade. Sob o paradigma hegeliano, a morte humana é essencialmente voluntária. É o resultado dos riscos conscientemente assumidos pelo sujeito. De acordo com Hegel, nesses riscos, o "animal", que constitui o ser natural do indivíduo, é derrotado" (MBEMBE, 2018, p. 11).

Mbembe apreende de Hegel, portanto, que o ser humano somente se "torna um sujeito" (e por isso, separado do animal), na luta e no trabalho. São nesses dois processos em que há o enfrentamento à morte, entendida como a violência da negatividade. O movimento incessante da história, na perspectiva hegeliana, se esteia por meio desse confronto com a morte. "Tornar-se sujeito, portanto, – arremata Mbembe – supõe sustentar o trabalho da morte. Sustentar o trabalho da morte é precisamente como Hegel define a vida do espírito" (2018, p. 12). O espírito somente alcança a verdade, para Hegel, quando descobre em si o desmembramento absoluto; quando nega, absolutamente, as determinações naturais. Escreveu Hegel: "Ora, a vida do espírito não é a vida que se apavora diante da morte, e se preserva da destruição, mas a que suporta a morte e nela se conserva. O espírito só obtém sua verdade ao encontrar a si mesmo no dilaceramento absoluto" (apud BATAILLE, 2013, p. 399). Ou seja, o tornar-se *homem*, descolado de seu ser natural, implica o trabalho da morte; implica em vencer a natureza, a animalidade, que, na elaboração dialética hegeliana, precisam ser negadas em função do alcance da verdade pelo espírito (razão).

Eu complemento ainda que a alegoria hegeliana da luta entre o Senhor e o Escravo não se limita a teorizar a luta entre duas consciências, em que uma delas sai vencedora na figura do Senhor. Essa alegoria, prenhe de alusões racistas, como já argumentaram outros autores (DUSSEL,2015; BUCK-MORS, 2011; FANON, 2008), encarna o papel da morte como único meio de libertação, de alcance da verdade, de *humanização*: o Senhor, por não temer a morte, assumindo os riscos de morte, perfila sua soberania. O Escravo, devido ao medo de morrer, encontra no trabalho o adiamento da morte, reconhecendo sua condição (na visão hegeliana) de objeto. Nesse caso, o Senhor é a própria corporificação da morte. Uma morte que vive soberanamente. O Senhor somente o é, devido ao poder da morte. É desse caminho

interpretativo sobre o pensamento hegeliano que leva Mbembe a afirmar, fazendo um trocadilho da expressão do próprio autor alemão, que a política "é a morte que vive uma vida humana"[72]. "Essa também é a definição de conhecimento absoluto e soberania: arriscar a totalidade de uma vida", afirma Mbembe (2018, p. 13) ao resenhar Hegel. Percebamos, ainda, que na luta entre o Senhor e o Escravo, há uma contrato de regras que regem essa luta. Há limites não extrapolados pelos dois entes em embate. Essa nuance de contenção e regras pode ser percebida na concepção clássica de guerra, que autoriza momentos limitados do exercício da morte para dar, depois, espaço à razão, ao regime das contenções e estabilizações das subjugações e reconhecimento da soberania do Senhor pelo Escravo, "o perdedor".

***

Sem se desviar da centralidade da morte na constituição do político, para tensionar a proposição de Hegel, Achille Mbembe mobiliza Georges Bataille. Com esse autor, Mbembe explora um sentido perturbador da morte como estruturante das noções de soberania, política e sujeito. Se em Hegel a vida do espírito se faz no risco da negação da morte (a morte como um meio para a verdade), direcionando o seu sentido para um regime da economia do conhecimento absoluto (da razão); em Bataille, a vida se manifesta não mais que em "espasmos". A morte, para Bataille, está para o próprio princípio do excesso, da "antieconomia", do "dispêndio absoluto"; a morte está para além do encerramento da vida, do aniquilamento do ser; é isso, mas também – acrescenta Mbembe – é "a forma mais luxuosa da vida, ou seja, de efusão e exuberância: um poder de proliferação" (MBEMBE, 2018, p. 13-14). Desta forma, Bataille ressignifica o que é próprio da vida, cuja existência reside num paradoxo: a morte, com todos os seus atributos (convencionalmente) "repulsivos", de "putrefação" e "fedor", inclusive de violência, compõe a própria fonte da vida, num circuito que envolve muito mais gasto, dispêndio e destruição, do que economia e construção. Por isso, como destaca Mbembe, Bataille usa a metáfora do "caráter luxuoso da morte" (p. 14) para se referir ao caráter preponderante do campo da ação humana: muito

---

72 "O homem é a morte que vive uma vida humana", citado por Kojève em sua interpretação de Hegel [KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto/Eduerj, 2002: 536 (apud BATAILLE, 2013, p. 395)]. Ver mais em BATAILLE, Georges, 2013. **Hegel, a morte e o sacrifício**. ALEA, Rio de Janeiro, vol. 15 / 2. Jul-dez 2013, p. 389 – 413.

mais o consumo, o dispêndio, do que a produção e a conservação.

Uma outra associação, talvez a mais importante que Bataille faz, envolve morte e soberania à sexualidade. A sexualidade, em Bataille, explica Mbembe, "está completamente associada à violência e à dissolução dos limites de si e do corpo por meio de impulsos orgíacos e excrementais", implicando em duas formas principais de impulsos humanos polarizados: excreção e apropriação, sem perder de vista o regime dos tabus em torno deles (p. 14). No regime dos impulsos, reside a experiência da perda das fronteiras entre a realidade, acontecimentos e fantasia. Nos espasmos inerentes às transgressões dessas fronteiras, está a experiência da morte, em que os cadáveres, na plenitude de seus corpos, fazem acontecer a vida, que, em si, "só existe em espasmos e no confronto com a morte" (MBEMBE, 2018, p. 13). A soberania, nas suas muitas configurações construídas por Bataille, é, em última análise, como ressalta Mbembe, "a recusa em aceitar os limites a que o medo da morte teria submetido o sujeito" (p. 15):

> O mundo da soberania é o mundo no qual o limite da morte foi abandonado. A morte está presente nele, sua presença define esse mundo de violência, mas, enquanto a morte está presente, está sempre lá para ser negada, nunca para nada além disso. O soberano é ele quem é como se a morte não fosse… Não respeita os limites da identidade mais do que respeita os da morte, ou, ainda, esses limites são os mesmos; ele é a transgressão de todos esses limites (BATAILLE, 1985, pp. 94-95 apud MBEMBE, 2018, p. 15).

Desta forma, na mobilização que Mbembe faz de Bataille, é possível dizer que Bataille desarticula o sentido da morte como sacrifício destemido construída por Hegel; sacrifício, este, que, no pensamento hegeliano, atribui vida e emancipação à razão. Para Bataille, no entanto, "esse sacrifício não revela nada", muito menos a "liberdade humana verdadeira", como lembra Mbembe se referindo a Heidegger (2006 apud MBEMBE, 2018, p. 66).

O "dispêndio improdutivo" (termo de Bataille), marcado pelas "finalidades sem fins" ou por "aquilo que encontra um fim em si mesmo" compõe o fundamento do campo do humano (PERES, 2013), contradizendo o "uso do mínimo necessário", destinado à "conservação da vida e ao prosseguimento da atividade produtiva" - regimes de ação, estes, ligados à noção de utilidade clássica, "segundo a qual a vida

tem por finalidade o prazer", mas um prazer limitado. O prazer para além de um limite moderado estaria na seara do patológico (PERES, 2013)[73], de acordo com a noção de utilidade clássica. Já as ações reclamadas por Bataille como componentes do campo do humano, não se limitam ao regime da razão, mas são regidas pelo erotismo, pela exuberância, ou seja, pela "soberania dos excessos sobre toda forma social de constituição de uma vida moderada" (PERES, 2013).

O *ob-sceno* somente o é para o sentido instaurado pelo tabu. Por isso, o prazer, em Bataille, "só começa no momento em que o verme está no fruto. Apenas quando nossa felicidade vem carregada de veneno ela é deleitável" (BATAILLE, 1985, p. 63 apud BARBOSA, 2017, p. 199). Essa é uma das formas de Bataille se referir à soberania: o poder de transgressão, de violar as barreiras das proibições, dos tabus. O autor adverte, no entanto, que a soberania exige que "a força para violar a proibição de matar, embora verdadeira, estará sob condições que o costume define" (BATAILLE, 1985, p.95 apud MBEMBE, 2018, p. 15). É o próprio costume que gesta a força para sua própria dissolução. Pensemos, então, nas contigencialidades dos costumes, portanto, das proibições que participaram da gestação do colonialismo e na força que neles reside, instigadora da sua dissolução: onde se fazem as formas coloniais de soberania.

Apesar de a morte orquestrar os sentidos de soberania tanto em Hegel como em Bataille, definitivamente, a morte para o segundo, diferentemente do primeiro, não guarnece o acesso à verdade como fim. Se a morte é para Hegel o horizonte do conhecimento absoluto e da significação, para Bataille, tendo um fim em si mesma, a morte "é o próprio princípio do excesso – uma 'antieconomia'" (MBEMBE, 2018, p. 16). Enquanto em Hegel a morte representa a absoluta descontinuidade entre o animal e o homem, em Bataille, a morte representa o momento de fusão, de continuidade entre ambos, onde não cabe a razão; dito de outra forma, é a interrupção violenta da descontinuidade entre o homem e animal; em outras palavras, digo que é o retorno do homem ao animal de si mesmo, buscado, na figura do Outro. Qualquer

---

[73] Ver mais em PERES, Wesley, 2013. **Bataille, o pensador do corpo**. Revista Cult, 182ª edição. Editora Bregantini: 12 de setembro de 2013. pp. 68. Acessado em maio de 2019 , no endereço https://revistacult.uol.com.br/home/georges-bataille-o-pensador-do-corpo/.

lembrança das incursões hobbesianas sobre o homem na interpretação bataillana não é mera coincidência. No entanto, enquanto a morte não se realiza, o erotismo cumpre um papel de transgressão, uma ação distinta da dialética hegeliana:

> O que está em jogo no erotismo é sempre uma dissolução das formas constituídas. Digo: a dissolução dessas formas de vida social, regular, que fundam a ordem descontínua das individualidades definidas que nós somos. Mas no erotismo, menos ainda que na reprodução, a vida descontínua não está condenada, apesar de Sade, a desaparecer: ela está somente posta em questão. Ela deve ser incomodada, perturbada ao máximo. Existe uma busca de continuidade, mas em princípio somente se a continuidade, que só a morte dos seres descontínuos estabeleceria definitivamente, não triunfar. Trata-se de introduzir, no interior de um mundo fundado sobre a descontinuidade, toda a continuidade de que este mundo é suscetível. A aberração de Sade excede essa possibilidade. … o excesso ilumina o sentido do movimento. Mas isto é para nós apenas um signo monstruoso, a nos lembrar constantemente que a morte, ruptura dessa descontinuidade individual a que a angústia nos prende, se nos propõe como uma verdade mais eminente que a vida (BATAILLE, 1987, p. 14 e 15).

Bataille dá um passo não arriscado por Hegel, pois ao tratar a soberania como violação de proibições - acrescenta Mbembe -, o autor “reabre a questão dos limites da política” (2018, p, 16). “Política, nesse caso – explica mais uma vez Mbembe -, não é o avanço dialético da razão. A política só pode ser traçada como uma transgressão em espiral, como aquela diferença que desorienta a própria ideia do limite. Ou seja, é ‘a diferença colocada em jogo pela violação de um tabu’” (p. 16).

Com a mobilização do pensamento de Bataille, Mbembe propõe que a política é concebida como o trabalho da morte (necropolítica). Esse desvelamento retoma o trocadilho foucaultiano da política como a guerra continuada por outros meios[74]; mas no caso da proposta de Mbembe, a soberania se torna mais que o direito de matar: torna-se o poder de matar que transgride e atravessa as próprias instituições e as convenções por elas sustentadas.

4.3. Notas sobre uma erótica sádica e sua presença nas formas coloniais de soberania

Um aspecto que gostaria de ressaltar e que não é revelado por Achille Mbembe

[74] Essa ideia é a inversão que Foucault faz da proposição de Clausewitz, como vimos anteriormente (FOUCAULT, 2005, [1976], p. 22-23).

em seu ensaio *Necropolítica* (2018) é o fato de que uma das fontes de inspiração para essa elaboração de Bataille sobre a soberania e sua relação com a morte tem origem nos escritos de Marquês de Sade (1740-1814). Gostaria também de pontuar que esse *ser homem* de que fala Bataille não é qualquer um. Precisamos localizar essa ontologia. Apesar de recorrer à biologia e a diferentes contextos de sociedades através da antropologia para traçar uma condição na qual ele acredita ser próprio do humano, Bataille, em seu ensaio *L'Érotisme* (*O Erotismo*, [1957] 1987), em que discorre seu argumento sobre três formas de erotismo (dos corpos, dos corações e, finalmente, o sagrado), dedica boa parte do texto ao cristianismo, a seara privilegiada da história dos interditos ocidentais.

Num esforço de explorar o espectro da contigencialidade desse *homem*, proponho a ideia de que ele pode ser reconhecido na subjetividade protagonista do poder colonial. Acredito que esse é um dos pontos que nos permite conectar o necropoder ao *racismo falocrático*. Além disso, proponho que é possível um diálogo fecundo entre a mobilização que Bataille faz de Sade com a descrição que Dussel faz da erótica latinoamericana, com a ressalva sobre suas distintas filiações epistemológicas[75].

***

Bataille identificou em Sade o mesmo que Simone de Beauvoir, em seu ensaio *Faut-il brûler Sade?* (*Deve-se queimar Sade?*) (1951): que o marquês "faz do erotismo a mola real das condutas humanas" (BEAUVOIR, [1951] 1955, p. 22[76]). Bataille argumenta que o que difere o erotismo da sexualidade dos animais é que, na sexualidade humana, há uma limitação construída pelos interditos. A transgressão desses interditos, de acordo com o autor, pertence ao campo do erotismo. Explica Bataille: "O desejo do erotismo é o desejo que triunfa do interdito. Ele supõe a

[75] Essa interação que faço aqui entre esses autores, nesta seção, está limitado ao aspecto da erótica, em que Dussel apresenta um caminho diferente, propondo a fundação de uma nova ética. Por falta de tempo e espaço lamento não explorar outras conexões importantes entre eles. No entanto, creio que a mobilização relacional desses intelectuais permite reflexões bastante profícuas, pois eles convergem, cada um à sua maneira e com adesões epistemológicas distintas, ao menos numa coisa em comum, em que a própria discussão sobre a erótica está inserida: procuraram desconstruir a ideia moderna de razão.

[76] Ver mais em BEAUVOIR, Simone, 1955. **Deve-se queimar Sade?** Retirado de: https://docero.com.br/doc/nxxnsc5.

oposição do homem a si mesmo" (BATAILLE, 1987, p.165-166). No entanto, como adverte Bataille, em concordância com Simone de Beauvoir, "o sistema de Sade é a forma ruinosa do erotismo" (BATAILLE, 1987, p.112). E é esse aspecto que eu proponho colocar sob uma observação atenta e crítica, por reconhecê-lo nas formas coloniais de soberania, que, como bem define Achille Mbembe, já eram "menos preocupadas em legitimar sua própria presença e mais excessivamente violentas que suas formas europeias" (2002, p. 148-168 apud MBEMBE, 2018, p 31). Não é à toa que Mbembe vê na forma como Bataille teoriza a soberania a chance de uma articulação coerente para a descrição de como opera o necropoder.

Minha ideia não é naturalizar a ideia do erotismo "ruinoso" e de toda carga de violência a ele inerente como inexorabilidades do humano, como parece propor Bataille. Diferentemente disso, minha intenção é mostrar que há alguns aspectos que o autor captura de Sade para mobilizar sua concepção de soberania que são caricaturais quando se tratam das formas coloniais de soberania. Compreendo que o aproveitamento de Mbembe em relação ao pensamento de Bataille foi nesse mesmo sentido. Vejamos algumas dessas leituras que Bataille faz de Sade:

> A lealdade recíproca entre o soberano e os súditos repousava na subordinação dos súditos e no princípio de participação dos súditos na soberania do rei. Mas o homem soberano de Sade não tem soberania real, é uma personagem de ficção, cujo poder não é limitado por nenhuma obrigação. Não existe nenhuma obrigação de ser fiel, por parte do soberano, frente àqueles que lhe conferem o poder. Livre diante dos outros, ele não deixa por isso de ser a vítima de sua própria soberania. Ele não é livre para aceitar uma servidão que seria a busca de uma volúpia miserável. Ele não é livre para se rebaixar! O que é notável é que Sade, partindo de uma perfeita deslealdade, não deixa de ser rigoroso. Ele não quer chegar ao gozo mais forte, mas esse gozo tem um valor: significa a recusa de uma subordinação ao gozo menor, é a recusa de se rebaixar! (BATAILLE, 1987, p.112).

O "gozo menor" seria um efeito consequente do regime dos interditos, das contenções. Tensionando os limites dessas contenções, Bataille encontra nos romances de Sade uma descrição importante de uma soberania que só se realiza no excesso, com um fim em si mesmo:

> Sade, à intenção dos outros, dos leitores, descreveu o ponto culminante a que a soberania pode chegar: há um movimento da transgressão que não pára antes de ter atingido o apogeu da transgressão. Sade não evitou esse movimento. Acompanhou-o em suas conseqüências que excedem o

> princípio inicial da negação dos outros e da afirmação de si. A negação dos outros, ao final, torna-se negação de si mesmo. Na violência desse movimento, o gozo pessoal não conta mais, só conta o crime, e não nos importa ser a sua vítima: importa só que o crime atinja o apogeu do crime. Essa exigência é exterior ao indivíduo. O isolamento moral significa a suspensão dos freios: ele dá o sentido profundo do gasto. Quem admite o valor de outro se limita necessariamente. O respeito a outrem o obscurece e o impede de medir o alcance da única aspiração que não subordina a nada o desejo de aumentar recursos morais ou materiais. A cegueira pelo respeito é banal: de ordinário, nós nos contentamos com rápidas incursões no mundo das verdades sexuais, que são acompanhadas, o resto do tempo, pelo desmentido aberto dessas verdades. A solidariedade em relação a todos os outros impede um homem de ter uma atitude soberana (BATAILLE, 1987, p.112).

Acrescento a esta resenha bataillana sobre Sade a afirmação de Simone de Beauvoir sobre a soberania sádica. Diz Beauvoir: "… as orgias do Duque de Charolais, entre outras, eram famosas e sanguinolentas, e é dessa ilusão de soberania que Sade, por sua vez, tem sede" (BEAUVOIR, 1955, p. 4). Para ratificar seu argumento, a autora ainda reprisa o próprio Sade:

> O que se deseja quando se goza? Que tudo o que nos cerca apenas se ocupe de nós, pense em nós, se interesse apenas por nós... não há homem que não queira ser déspota quando... A embriaguez da tirania leva imediatamente à crueldade, porque o libertino, molestando o objeto de que se serve, experimenta todos os encantos que um indivíduo nervoso prova ao fazer uso das suas forças; domina, é tirano (SADE apud BEAUVOIR, 1955, p. 4).

Voltando a Bataille, com o reforço argumentativo de Beauvoir (apud BATAILLE, 1987, p. 128), o autor afirma que o mérito essencial de Sade é ter desvelado pela sua literatura libertina a existência de uma função de irregularidade moral no êxtase da volúpia (p. 128). Como vemos, na leitura que Bataille faz da soberania de Sade, o excesso, alcançado no êxtase da volúpia, está fora da razão; para que essa soberania se realize, é preciso que o *outro* seja negado, que deixe de ser. Não é somente da ideia de transgressão dos interditos cristãos que Bataille se aproveita cautelosamente na obra de Sade, mas também acrescenta os da própria razão ilustrada. Quanto a isso, logo no prefácio de *O Erotismo* (1987), numa só frase, Bataille define como ele acredita ser a operação da razão moderna: "Não creio que o homem tenha alguma chance de jogar um pouco de luz sobre as coisas que o assustam antes de dominá-las" (BATAILLE, 1987, p. 7). Sob a perspectiva bataillana, essa afirmação retoma a díade dos impulsos polarizados da erótica sádica: "excreção/apropriação" (apud

MBEMBE, 2018, p, 14).

***

Conectando essa discussão com o que já tratei anteriormente, gostaria, a partir de agora, de rememorar a descrição da erótica latinoamericana descrita por Enrique Dussel (1977). Como vimos nos primeiros capítulos, diferentemente da filiação materialista à qual está inscrita a ideia sádica de prazer egoísta e a concepção bataillana do erotismo, Dussel procura descrever alguns momentos essenciais de una meta-física erótica; ele procura desvelar, ou ainda, *desencobrir* a eticidade de um projeto erótico que se constituiu na modernidade (compreendida nos termos decoloniais), a partir do *homem* europeu (1977, p. 49). Mas o que seria esse *ego* desocultado por Dussel senão o ego sociogeneticamente vinculado a uma erótica tipicamente sádica? Acredito que, a partir do argumento dusseliano, podemos fazer um aproveitamento crítico ao conceito de soberania bataillano apropriado por Achille Mbembe.

Em outras palavras, sugiro que a ideia de necropolítica pode encontrar conexões fecundas em outras filiações epistemológicas, como a de Dussel. No caso da minha proposta, para falar do *racismo falocrático*, essa conexão precisa acontecer especialmente em relação à erótica erigida da colonialidade. Esse caminho mostra um aspecto que não foi revelado por Mbembe: o caráter falocrático das formas de soberania, especialmente das formas coloniais e da colonialidade.

4.4. A guerra como crueldade organizada na colonialidade

"A crueldade é uma das formas da violência organizada. Ela não é forçosamente erótica, mas pode derivar para outras formas da violência que a transgressão organiza" (BATAILLE, 1987, p. 52). Essa foi a forma como Bataille definiu a crueldade, a partir da literatura do Marquês de Sade, para associá-la à guerra. Continuando o desdobramento sobre a erótica latinoamericana, mobilizo ainda a afirmação do autor de que o erotismo, assim como a crueldade, é meditado. Continua o autor: "A guerra, que diferia das violências animais, desenvolveu uma crueldade de que os animais são incapazes. … Essa crueldade é o aspecto especificamente humano da guerra" (p. 52). Tanto a crueldade como o erotismo se

ordenam na busca da transgressão dos limites do interdito. “Essa resolução não é geral - pontua Bataille -, mas sempre é possível passar de um campo a outro: trata-se de campos vizinhos, fundados um e outro na vontade de escapar resolutamente ao poder do interdito” (p. 53).

Numa descrição sobre os períodos de guerra, em seu modo ainda clássico, o autor afirma que a busca pela transgressão torna-se mais eficaz à medida que for salvaguardada a volta à estabilidade. Sem a garantia da estabilidade esse jogo seria impossível. “Isto supõe ao mesmo tempo o transbordamento e a previsão da retirada das águas. A passagem de um domínio a outro é admissível, na medida em que não estão em jogo os limites fundamentais”, afirma (1987, p. 53). Ele ainda define o momento “permitido” da guerra:

> A crueldade pode derivar para o erotismo e, da mesma forma, eventualmente o massacre de prisioneiros pode ter o canibalismo como fim. Mas a volta à animalidade, o esquecimento definitivo dos limites, é inconcebível na guerra. Sempre subsiste uma reserva que afirma um caráter humano de uma violência no entanto desenfreada (BATAILLE, 1987, p. 53).

No entanto, tendo como assombro os fantasmas da Segunda Guerra, quando escreveu *O Erotsim*o (1957), Bataille redefine o exercício do erotismo e da crueldade, tendo-os como componentes do político, como Mbembe já alertara. Argumenta Bataille:

> Devemos salientar que as formas mais sinistras não estão necessariamente ligadas à selvageria dos primeiros tempos. A organização que funda suas operações militares eficazes na disciplina, que para acabar excluiu a massa dos combatentes da felicidade de exceder os limites, conduz a guerra a um mecanismo estranho aos impulsos que a exigia: a guerra moderna não mantém com a guerra acima citada senão relações muito distantes. *Ela é a mais triste aberração, fazendo do político o seu sentido maior [grifo meu]*. A guerra primitiva é pouco defensável: desde o começo ela anunciava e trazia em seus desdobramentos inevitáveis a guerra moderna. Mas só a organização atual, extrapolando a organização primeira inerente à transgressão, iria deixar o gênero humano no impasse (BATAILLE, 1987, p. 53).

Essa nova localização da crueldade e do erotismo evidencia o aproveitamento que Mbembe faz do pensamento bataillano: a irracionalidade moderna, ou nos termos

dusselianos, a irracionalidade ocultada na face do *cogito*; a negação da própria razão, consequentemente do próprio *humano* reivindicado por ela.

Interpreto que Mbembe tenha mobilizado essa atualização que Bataille fez da articulação entre crueldade e erotismo para também atualizar, por sua vez, o exemplo de fusão completa entre guerra e política. Na perspectiva foucaultiana, o exemplo mais completo do direito de matar, entre os estados modernos, está no Estado nazista, "um arquétipo de uma formação de poder que combinava as características de Estado racista, Estado assassino e Estado suicidário" (MBEMBE, 2018, p. 19). Essa assertiva de Foucault teria levado a interpretações de que a fusão completa de guerra e política (racismo, homicídio e suicídio) é algo exclusivo ao Estado nazista, como alerta Achille Mbembe (p. 19). No entanto, argumenta o próprio Mbembe,

> essa percepção do Outro como um atentado contra minha vida, como uma ameaça mortal ou perigo absoluto, cuja eliminação biofísica reforçaria o meu potencial de vida e segurança é … um dos muitos imaginários de soberania, característico tanto da primeira quanto da segunda modernidade[77] (MBEMBE, 2018, p. 20).

A a ligação entre o terror e a modernidade (no sentido clássico), de acordo com o autor, pode ser identificada em diversos momentos históricos, sendo a Revolução Francesa o contexto em que a fusão entre razão e terror se manifesta de forma mais explícita; ou seja, o terror é instituído a um necessário componente político (p. 23). No entanto, assumindo uma tarefa intelectual de dirimir a sobredeterminação das interpretações eurocentradas, Mbembe desloca a origem do terror moderno. A escravidão deflagrada no século XVI, segundo o autor, é uma das primeiras experimentações biopolíticas (p. 27). Diz o autor:

> Se as relações entre a vida e a morte, a política de crueldade e os símbolos do abuso tendem a se embaralhar no sistema de *plantation*, é interessante notar que é nas colônias e sob o regime do *apartheid* que surge uma forma peculiar de terror. A característica mais original dessa formação de terror é a concatenação entre o biopoder, o estado de exceção e o estado de sítio. A raça é, mais uma vez, crucial para esse encadeamento (MBEMBE, 2018. p. 32).

---

77 Essa referência de Achille Mbembe à modernidade é no sentido clássico, sendo a "primeira" correspondente à ruptura cartesiana dentro da noção do humano e do mundo até então ordenada pelo imaginário religioso cristão.

Na perspectiva mbembeana, é na Escravidão que acontece a primeira síntese entre massacre e burocracia (p. 32). É a partir do contexto da colônia e da *plantation* que Achille Mbembe desenvolve, então, sua ideia de necropolítica:

> … as colônias são semelhantes às fronteiras. Elas são habitadas por "selvagens". As colônias não são organizadas de forma estatal e não criaram um mundo humano. Seus exércitos não formam uma entidade distinta, e suas guerras não são guerras entre exércitos regulares. Não implicam a mobilização de sujeitos soberanos (cidadãos) que se respeitam mutuamente, mesmo que inimigos. Não estabelecem distinção entre combatentes e não-combatentes … Assim, é impossível firmar paz com eles. Em suma, as colônias são zonas em que guerra e desordem, figuras internas e externas da política, ficam lado a lado ou se alternam. Como tal, as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos - a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da "civilização" (MBEMBE, 2018, p. 35).

Na colônia, o direito soberano de matar não está sujeito a qualquer regra, e a paz como consequência natural de uma guerra colonial, não é uma garantia; aliás, "a paz", como bem coloca o autor, "tende a assumir a face de uma guerra sem fim" (p. 41). As guerras coloniais tornam-se "a expressão de uma hostilidade absoluta que coloca o conquistador face a um inimigo absoluto", acentua Mbembe (p. 37), cuja expressão seria dirimida por qualquer tentativa de paráfrase, notadamente quando ele afirma que, nas configurações coloniais, "a violência constitui a forma original do direito e a exceção proporciona a estrutura da soberania" (p. 38).

A negação racista do vínculo entre conquistador e "nativo", além de articular a ausência de lei (eterno estado de exceção) nas colônias (MBEMBE, 2018, p. 35), ganha fundamentalmente uma dimensão espacial. Fanon, em seu ensaio *Os condenados da Terra* (1968), afirma que "o mundo colonial é um mundo dividido em compartimentos" (FANON, 1968, p. 27). Assim ele descreve essa espacialização da ocupação colonial, um "mundo retalhado":

> A cidade do colonizado... é um lugar mal afamado, povoado de homens mal afamados. Aí se nasce não importa onde, não importa como. Morre-se não importa onde, não importa de quê. É um mundo sem intervalos, onde os homens estão uns sôbre os outros, as casas umas sobre as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade: acocorada, uma cidade ajoelhada, uma cidade acuada

(FANON, 1968, p. 29).

Se nesse caso descrito por Fanon, a soberania “é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é descartável e quem não é” (MBEMBE, 2018, P. 41), Mbembe vai apontar que na ocupação colonial tardia o funcionamento da formação específica do terror, ou seja, a necropolítica, funciona em outros modos, se articulando de forma específica com a disciplina e a biopolítica.

Para o autor, a ocupação colonial contemporânea da Palestina é a forma mais bem acaba de necropolítica. Essa forma “pura” do poder necropolítico incide de forma específica na sua articulação com os poderes disciplinar e o biopolítico. Neste caso, o Estado colonial deriva o discurso de sua pretensão fundamental de soberania e legitimidade de sua própria narrativa histórica e de identidade. Na espacialidade dessa ocupação colonial, vê-se uma dinâmica de fragmentação territorial, acesso proibido de certas zonas e a expansão dos assentamentos. Assim, descreve Mbembe, “os territórios ocupados são divididos em uma rede complexa de fronteiras internas e várias células isoladas”. Dispersão e fragmentação redefinem claramente a relação entre soberania e espaço (p. 43). A reclusão passa a ser uma característica da ocupação, além das formas combinadas de vigilância e separação. Define Mbembe: “É uma ‘ocupação fragmentada’, assemelhada ao urbanismo estilhaçado que é característico do mundo contemporâneo (enclaves periféricos e comunidades fechadas: *gated communities*)” (MBEMBE, 2018, p. 45); é onde vemos banalizado “o grau mais baixo da sobrevivência”, que é matar (MBEMBE, 2018. p. 62).

4.5. Necrobiopoder

O caso emblemático palestino tem sido pensado de muitas formas como uma metáfora para muitas formas de nossa colonialidade cotidiana, de onde emergem diversas nuances da necropolítica. Há diferentes incursões de uma lógica de territorialização no Brasil - seja nas favelas, nos assentamentos de reforma agrária, nos quilombos contemporâneos, nos territórios étnicos indígenas, entre outras territorialidades -, que não somente articula segregação territorial, contenção e reclusão, mas também vemos, nas teias do necropoder, a transformação desses espaços em “zonas de morte”. Nestes espaços, cada vez mais constrictos à medida

que a ocupação arquetipicamente colonial avança, assim como no caso palestino, as lógicas do martírio e da sobrevivência se vêm confrontadas (MBEMBE, 2018).

Ao estudar o contexto brasileiro na perspectiva oferecida por Achille Mbembe, Berenice Bento (2018) faz uma ponderação importante, a qual se alinha, ao meu ver, com a estratégia de leitura decolonial. Mesmo concordando com a leitura de Mbembe sobre o colonialismo israelense e as novas formas tecnoburocráticas de matar, a autora adverte que "faltou" ao autor "girar a moeda" e apontar que "o Estado de Israel só existe, sua população só habita um território, porque houve um momento anterior e contínuo de negação (por meio da limpeza étnica) da existência da população nativa" (BENTO, 2018, p. 7). Mesmo que tenha faltado a explicitação da face opressora do caso palestino no ensaio *Necropolitics*, ainda assim, interpreto que a advertência de Bento não contradiz Achille Mbembe em seu propósito de conceituar a necropolítica. Afinal, Mbembe pontua que na ocupação colonial tardia o funcionamento da formação específica do terror, a necropolítica, funciona de forma articulada com a disciplina e a biopolítica. No entanto, acho interessante e válida a ideia de Bento em demarcar essa interação nomeando-a.

Compreendo que é no sentido de explicitar quando a vida seleta se auto-preserva através da morte do *Outro*, que a autora defende nomear de *necrobiopoder* um conjunto de técnicas de promoção da vida e da morte "a partir de atributos que qualificam e distribuem os corpos em uma hierarquia que retira deles a possibilidade de reconhecimento como humano e que, portanto, devem ser eliminados e outros que devem viver" (BENTO, 2018, p. 7). Compreendo também que esse não é o retorno ao modelo biopolítico. Isso porque, nas formas como esse conceito vem sendo interpretado, não se limita no "deixar" morrer ou "fazer" morrer num regime de interditos suspensos temporariamente por uma exceção legalizada, ainda que ilegítima, e cuja execução do assassinato, a despeito de não ser exclusivo, é monopólio da institucionalidade. Trata-se de uma autorização soberana, para além da institucionalidade, do "fazer" morrer os indesejados, os corpos considerados "abjetos". E a impunidade seletiva é um dos sinais disso.

A essa reflexão de Bento adendo ainda, para deixar clara essa interação entre a necropolítica e a biopolítica a advertência de Rita Segato (2013), quando esta autora

examina a violência sobre os corpos femininos. Essa advertência nos ajuda a apreender a mobilidade dos aspectos constituidores das formas coloniais de soberania. Segato acentua, então, a permanência da biopolítica nessa interação, quando ela afirma que não existe poder soberano que seja somente físico. A autora demarca que, sem a subordinação psicológica e moral do outro, o que sobra é o poder de morte física. E isso por si só não é suficiente para que a soberania se assegure como tal. Assassinar é a fase extrema da soberania. Mas, como já foi dito por Bataille, o domínio da vida é também o domínio da soberania. Sem o domínio da vida, a dominação, diz, Segato, por sua vez, não pode completar-se. " É por isso que uma guerra que resulte em extermínio não constitui vitória", pontua a autora. "Porque somente o poder de colonização permite a exibição do poder de morte diante dos destinados a permanecer vivos" (SEGATO, 2013, p. 21). Desta forma a autora resgata um traço da soberania que se alia paradoxalmente ao seu poder de morte irrefreável assinalada por Mbembe. Não somente a promoção da derrota psicológica e moral é importante para a soberania, mas também a reverberação dessa derrota sobre uma "audiência receptora da exibição do poder de morte discricional do dominador" (SEGATO, 2013, p. 21).

Trago essa colocação de Segato porque ela resgata uma dimensão da morte para além de sua qualidade como violência instrumental, cuja finalidade é a expressão do controle absoluto de uma vontade dominadora sobre o Outro, culminado no assassinato físico, mas expõe o que ela chama de "dimensão expressiva": a agressão mais próxima da violação, explica a autora, é a tortura, física ou moral. "Em um regime de soberania", formula Segato resgatando Foucault, "algunos estão destinados à morte para que em seu corpo o poder soberano grave sua marca" (p. 21). A esse drama da dominação, a autora chama de "morte expressiva", não uma morte utilitária (p. 21). No entanto, apesar de reconhecer a importância das colocações de Segato, compreendo também que a advertência de Achille Mbembe é justamente sobre a dissolução dessas fronteiras entre a morte expressiva e a utilitária; sendo essa dissolução uma configuração erigida das diversas articulações do necropoder. Para ratificar isso, é que acho interessante valorizar a proposta de Berenice Bento, que não dispensa o peso da biopolítica, mas também não descarta a existência dessa forma específica de poder observada por Mbembe.

Focando especificamente no modo como o necrobiopoder atravessa o Estado brasileiro, Berenice Bento cita três exemplos em seu estudo sobre esse conjunto de técnicas que performam a governamentalidade: a *Lei do Ventre Livre*, as *detenções indefinidas* (ou, ainda, provisórias: sem condenação judicial) e os *autos de resistência*. Convergindo com Achille Mbembe, Bento vai defender que a governamentalidade não somente se refere ao cuidado da vida, como definiu Foucault, mas que, para existir, a governamentalidade precisa produzir ininterruptamente, "zonas de morte" (BENTO, 2018, p. 3). "Foi o necrobiopoder que nutriu e engordou aqueles/as que foram chamados a fazer parte da 'população'. Um país que por 388 anos extraiu sua riqueza de 'sombras personificadas' (Mbembe, 2014) não pode deslocar 'vida' de 'morte'", argumenta (p. 3).

No caso da *Lei do Ventre Livre*, seguindo sua proposta conceitual, avalia Berenice Bento:

> O corpo da mulher negra estava atravessado por duas formas distintas de poder. Talvez esse corpo, no âmbito dessa lei, seja a melhor metáfora que expressa o necrobiopoder que estrutura o Estado brasileiro. Sabe-se que o alcance da Lei do Ventre Livre foi mínimo (Costa, 2008) . Os/as filhos/as das mulheres escravizadas não conseguiram entrar na população brasileira, mas foi no choque das posições expressas pelos parlamentares que se pôde notar o receio, além das possíveis perdas financeiras, de ter na população brasileira pessoas que deveriam continuar em suas contabilidades como "peças" (BENTO, 2018, p. 9-10).

Já ao avaliar as *detenções indefinidas*, ou seja, que ainda não possuem condenação judicial, a autora as observou tendo em vista o que marca a sistematização das técnicas de fazer morrer (e não de deixar morrer) da população carcerária. Neste caso, Bento identifica muito explicitamente que a excepcionalidade, ou ainda, "o poder da morte", é estruturante do Estado. Essa não é mera coincidência com as caracteŕisticas da colônia como um Estado de exceção permanente, já discutido por Mbembe (2018). "É como se a presença do poder soberano nas entranhas da governamentalidade, trouxesse para seu interior uma excepcionalidade", comenta a autora (p. 11).

> Das 726 mil pessoas em cárcere no Brasil, 292 mil (cerca de 40% do total da população carcerária) são presos provisórios que foram

> encarcerados, mas ainda aguardam julgamento (Ministério da Justiça e Segurança Pública, 2017) . Esses dados nos mostram um paradoxo. Parte considerável dos que estão detidos continua fora da lei. Eles foram presos porque cometeram, supostamente, um crime. O Estado, no entanto, ao não lhes garantir as condições legais de um processo, os torna, outra vez, fora(s) da lei, mesmo estando presos (BENTO, 2018, p. 11).

Para contextualizar as *detenções indefinidas*, é importante dizer que elas estão contidas na terceira maior população carcerária do mundo, segundo o Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (Infopen, 2017). No Brasil, o total de pessoas encarceradas chegou a 726.712 em junho de 2016. Mais da metade dessa população carcerária é de jovens de 18 a 29 anos e 64% são negros.

Sobre os *autos de resistência*, um instrumento criado pela Ditadura Militar em 1969, “para justificar os assassinatos de opositores”, a autora demarca que “a polícia alterava a cena das execuções e afirmava que tinha matado numa situação de resistência armada à prisão” (BENTO, 2018, p. 11). Ela cita uma análise feita pela *Human Rights Watch* (2009) dos 11 mil autos de resistência registrados pelas Polícias do Rio de Janeiro e São Paulo entre 2003 e 2009. A conclusão do estudo é de que “parte considerável desses autos de resistência foram execuções” e que cerca de” 80% dos boletins de ocorrência policial sobre autos de resistência tinham forte indícios de abuso policial” (BENTO, 2018, p. 11). A autora avalia que essa prática policial é legitimada pelo poder judiciário, por meio dos arquivamentos dos autos de resistência, ou seja,a impunidade sistemática das transgressões do corpo repressor torna-se uma importante técnica necrobiopolítica. “O que é uma atitude suspeita? Não é apenas ‘uma atitude’, mas um corpo, uma pele, uma região”, demarca Bento (p. 12).

Com sua ideia de necrobiopolítica, Berenice Bento citou apenas alguns casos de como esse dispositivo de poder atravessa o Estado e define suas técnicas de governamentalidade. Em outros espaços e tempo seria oportuno pensar como esse dispositivo opera nas relações sociais difusas, notadamente pensando de forma articulada com a ideia do *racismo falocrático*, para acentuar a marca da dimensão falocrática nos atos opressores atravessados pelo necrobiopoder. Alguns casos emblemáticos possíveis para uma olhar articulador dessas duas elaborações são citados pela própria Berenice Bento: “As agressões e mortes das travestis; o ato de

amarrar um homem negro a um poste; um jovem que tem a testa tatuada com a frase: *Sou ladrão e vacilão*; o assassinato de uma moradora de rua em Copacabana; uma adolescente estuprada por 33" (BENTO, 2018, p. 3).

***

A essa lista de Berenice Bento, poderia acrescentar outros diversos casos, notadamente os que compõem as altas taxas de feminicídio e de genocídio dos jovens negros, assim como das perseguições e extermínio das populações quilombolas, indígenas e de integrantes dos diversos movimentos agrários e sindicais, descrevendo minuciosamente como diversos indícios, muitas vezes subnotificados desde os Boletins de Ocorrência aos relatórios de necropsia, indicam quais corpos e territórios compõem essa cartografia reveladora dos lugares da opressão e da vitimização. Mas por falta de tempo e espaço para traçar um estudo empírico sistemático sobre as incursões do *racismo falocrático* articulado à proposta da autora (afinal, minha proposta neste trabalho foi, visando justamente futuros estudos e pesquisas, discutir epistemicamente possibilidades *outras* de olhar as opressões sociogeneticamente deflagradas na colonialidade, através da ideia de racismo falocrático), limito-me a reproduzir um "Acontecimento-dispositivo", *Como andar na dor*, narrado por Fátima Lima, em seu artigo *Raça, interseccionalidade e violência: corpos e processos de subjetivação em mulheres negras e lésbicas* (LIMA, 2018):

> Quarta-feira, dia regido por Iansã, Rio de Janeiro, 14 de março de 2018. Me planejei para ir a uma palestra às 18h; na sequência, iria a ONG Casa das Pretas prestigiar o evento: Jovens Negras movendo as estruturas. A Casa das Pretas tem sido um espaço onde tenho oxigenado meus afetos, ampliado meus horizontes e trocado produções de conhecimentos. O trânsito na Lapa, região central do Rio de Janeiro, onde moro e onde também funciona a sede da Casa das Pretas, estava inviável neste dia. Desisto de ir à palestra, desço do táxi e vou a pé. Chego lá por volta das 18h30min. A casa estava lotada- em sua maioria mulheres negras - para assistir a uma mesa com jovens negras e com a vereadora Marielle Franco. Uma mãe amamentava uma criança. Um turbante cor de laranja se sobressaía na multidão de cabeças. Exuberantes blacks eram pontos potentes de resistência. Um pouco mais tarde, chegou Marielle Franco. Dei-lhe um abraço e um beijo, trocamos palavras e afetos. Estava linda. A boca pintada de azul; o lindo cabelo crespo e cacheado estava divino. Comentei: "cada vez mais loira". Ela me disse sorrindo: "a gente pode tudo, inclusive ser loira". Sorri. Marielle, depois de cumprimentar todas as que estavam no início da sala onde o evento aconteceria, dirigiu-se para o lado oposto,

> atravessando a sala lotada, sentou-se com outras quatro mulheres negras e assim começou a roda de conversa. Desci por volta de 20h30min e fui jantar em um restaurante na mesma rua da Casa das Pretas. Mais ou menos uma hora depois, o celular toca, uma voz do outro lado diz: “executaram Marielle Franco”. Uma dor imensa se abriu. Indignação, terror. O terror ali, o terror cotidiano. Mari tinha 38 anos, era negra, de favela, mãe, filha, irmã, companheira de Mônica, leonina. Tinha uma voz forte, um sorriso ímpar, mais de 20 projetos apresentados em pouco tempo de mandato na Câmara de Vereadores. Uma parlamentar exemplar, com 46 mil votos muito bem representados. Para todas nós - negras e lésbicas - dedico as reflexões aqui presentes - em especial, à força viva de Marielle Franco. Marielle, multidão. **Marielle, presente!** (LIMA, 2018, p. 72-73).

PARTE II

A FACE LIBERTÁRIA

(a face *Outra*, desocultada)

CAPÍTULO 1. A MEMÓRIA SUBVERSIVA: GÊNESES QUILOMBOLAS NO BRASIL SOB PERSPECTIVAS AMEFRICANAS

Até agora, neste trabalho, em diálogo com proposições decoloniais e pós-coloniais (através de Enrique Dussel, Sylvia Wynter, Maldonado-Torres, Donna Haraway, Grosfoguel, Luiza Bairros, Avta Brah, Oyéronké Oyewùmi e María Lugones, ao qual foram acrescentadas as proposições de Lélia Gonzalez, Jurema Werneck, Nilza Iraci Silva, Fátima Lima e Berenice Bento), discuti a ideia de *racismo falocrático* como uma tautologia necessária, uma espécie de "lupa" metonímica sobre o racismo patriarcal heteronormativo, para deixar explícito o caráter de um dos complexos fundantes das opressões em contextos de sociedades derivadas do colonialismo, tendo como referência os processos de colonização nas Américas e mais especificamente o Brasil. Argumentei que o *racismo falocrático* compõe uma modalidade de poder que forja, distribui, organiza e adequa as assimetrias, as sujeições, as explorações, as descartabilidades e as matabilidades; e se perpetua, de forma soberana, nas performances do *ego conquiro* (DUSSEL, 1993), que também é tautologicamente um *ego extermino* (GROSFOGUEL, 2016). Com essa categoria explicativa, que não disseca, nem faz convergir categorias distintas, tentei dar visibilidade e tornar dizível um dos fundamentos das opressões em contexto brasileiro: a aptidão *penetradora* do *ego conquiro* e a sua íntima relação com a práxis de um *necropoder* (MBEMBE, 2017b, 2018).

Na costura desse constructo interpretativo, seguirei com o argumento de que essa aptidão *penetradora* do *ego conquiro* e a sua íntima relação com a práxis de um *necropoder* afetam, mas também são fissuradas pela memória subversiva do colonizado. Essa memória, por exemplo, está nos corpos-subjetividades quilombolas, cuja extensão do conceito, aqui abraçado, está para além da referência institucionalizada. Nesta seção, vou argumentar sobre a existência de subversões contra do racismo falocrático, ações que explodem a condição relacional, de reciprocidade e de reconhecimento, típica da dialética hegeliana entre Senhor e Escravo. Ações, estas, que se constituem como potência corrosiva e de subversão da Totalidade ontológica colonial, sem que necessariamente o responda sob os seus termos. Esse investimento interpretativo será feito sob a perspectiva de duas

amefricanas, Beatriz Nascimento e Lélia Gozanlez, além da proposta do *quilombismo*, de Abdias Nascimento. Adianto que identifico nas propostas dessas autoras, além da convergência com a perspectiva fanoniana, uma profunda identificação com a proposta decolonial da analética, de Enrique Dussel.

Procurarei deixar mais evidente que a minha referência à subjetividade quilombola está para além da dimensão institucionalizada dos quilombos contemporâneos. Estes não encerram os sentidos de quilombo em seu significante e objetividade institucionalizada, mas compõem o espectro das gêneses quilombolas, se formos considerar propostas epistêmicas como as de *amefricanidade*, construída por Lélia Gonzalez, de *quilombismo*, de Abdias Nascimento e, especialmente, a de *quilombo*, construída por Beatriz Nascimento. São estas proposições, íntimas em seus objetivos teóricos e políticos, que trago para esta seção. A ideia é contribuir com as possibilidades de (re)leitura de configurações que jamais podem ser somente compreendidas como reações ao racismo falocrático, no contexto da colonialidade, mas, seguindo a perspectiva fanoniana, que sejam vistas como *ação*, cuja potência está para além da típica totalidade lastreada pela dialética hegeliana entre Senhor e do Escravo.

As etnogêneses contemporâneas quilombolas, que estão entre essas configurações, procuram se institucionalizar com o significante quilombo numa luta pela sua semantização constitucional, a partir das prerrogativas do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), Constituição Federal de 1988, e da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), sobre Povos Indígenas e Tribais. Estas etnogêneses contemporâneas em busca da institucionalização enquanto tal, inclusive, conseguiram fissurar as barreiras da colonialidade institucional, mas ainda com diversos entraves provocados pelo necropoder operado nas mais diversas instâncias, dentro e fora das barreiras porosas do Estado, desde sentenças anacrônicas aos preceitos constitucionais e da Convenção 169 da OIT, ao assassinato em série e impune (chacina), de militantes quilombolas.

No entanto, seguirei a perspectiva de Beatriz Nascimento para defender que o espectro das gêneses quilombolas não se encerram nos casos que hoje são

reconhecidos institucionalmente como “comunidades remanescentes de quilombo”, a despeito de esse investimento ter um enorme impacto sobre a possibilidade de continuidade da vida (no seu mais largo sentido) de diversas populações quilombolas (institucionalmente reconhecidas). Defendo que esse movimento epistemológico é importante para contribuir com uma compreensão mais crítica sobre os limites que essa batalha institucional vem encontrando, a despeito da decisão, em 2018, do Supremo Tribunal Federal (STF), sobre a validade do Decreto 4.887 de 2003, que regulamenta o Artigo 68 da CF, garantindo a titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades quilombolas. O que faz com que seja tão restrita a consecução de um direito constituído? O que tem provocado a retração devastadora de políticas que foram despontadas após a Constituição de 1988, mesmo que limitadamente? Acredito que se revisarmos de forma descolonizadora a ideia de quilombo, como o fez Beatriz Nascimento, sem nos limitarmos às contingências dos recentes imbróglios normativos, vamos amplificar as possibilidades de compreensão e qualificação crítica e pertinente sobre essas questões.

Voltemos à pergunta simples, disseminada, óbvia e insistente: para onde foi toda a população escravizada, que, depois dos diversos freios legais e ilegais contra a concretização do fim do escravagismo, foi, pelo menos formalmente, “liberta”? E não falo necessariamente do 13 de maio de 1888, quando a Princesa Isabel assinou a Lei Áurea. Como bem lembra João José Reis (2018, *A última abolição*[78]), “a abolição aconteceu em doses homeopáticas”. Confirmando a advertência já feita por Beatriz Nascimento, o autor ainda destaca que, “ao longo de toda a história da escravidão no Brasil, muito mais gente, muito mais escravos foram alforriados através de negociações com seus senhores, do que os setecentos e tantos mil dos que foram chamados ‘os libertos do 13 de maio’” (REIS, 2018, *A última abolição*, 6’53’’-7’17’’).

Como demarca Sueli Carneiro (2018),

> a república que emerge com a queda do Império e com a abolição da escravidão, ela tem claramente um projeto de exclusão da nossa população. Ela claramente mostra que, terminada a escravidão, termina também a

[78] *A última abolição* (2018), documentário dirigido por Alice Gomes. Acessado em https://www.youtube.com/watch?v=TcK-Ta0drLU.

> função do negro na sociedade brasileira. E acho que é por isso que o abandono se constituiu numa política de genocídio, mesmo, e que vigora até hoje (CARNEIRO, 2018, *A última abolição,* 50'03''- 50'41'').

Levando em conta esse abandono genocida, como bem caracteriza Sueli Carneiro, e todas as providências institucionais prévias para garantir o seu sucesso, desde a primeira Lei da Educação no Brasil[79], de 14 de janeiro de 1837, que proibia o acesso dos negros à Escola, à Lei de Terras, de 1850, que, na orquestração de diversos outros dispositivos jurídicos, impossibilitava os negros de terem acesso à terra, voltemos, mais uma vez, à pergunta: para onde foi toda essa gente, desde quando cidadania e terra lhes foram negadas? Houve deslocamentos? Se sim, como se deram esses deslocamentos? De onde? Para onde? O que deveria consternar é que esses questionamentos ainda cabem no tempo verbal presente: Essas populações ocupantes da zona não-branca na escala da linha de cor[80] (DU BOIS, 1903) continuam se deslocando? Para onde vai toda essa gente? Se há os que já não se deslocam, o que caracteriza os espaços que eles ocupam? Que lugares são esses?

Uma das formas de garantir a finalidade do abandono ao qual se refere Sueli Carneiro, ou seja, o genocídio, é, desde os primórdios da República, a criminalização das populações negras. O *Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil*[81], decretado em 11 de outubro de 1890, criou as figuras penais dos "vadios" e "capoeiras" para administrar a descartabilidade desses "corpos indesejáveis" para as espacialidades "civilizadas". Como já citei em seção anterior, acossadas à condição de vidas matáveis desde a escravização, a partir da oficialização da abolição, as

---

79 Lei número 1, de 14 de janeiro de 1837: "São proibidos de frequentar as escolas públicas: Primeiro: Todas as pessoas que padecem de moléstias contagiosas. Segundo: os escravos e os pretos africanos, ainda que sejam livres ou libertos" (FONSECA, 2002, p. 12 apud PASSOS, 2012, p. 139). Ver mais em PASSOS, Joana Célia dos, 2012. As desigualdades educacionais, a população negra e a Educação de Jovens e Adultos. Revista EJA em Debate. Florianópolis, vol. 1, n. 1. nov. 2012. http://incubadora.periodicos.ifsc.edu.br/index.php/EJA.

80 A ideia de *linha de cor* de William Edward Burghardt Du Bois remete a um sistema de hierarquização com base na cor mais clara ou escura (DU BOIS, 1903). Ver mais em DU BOIS, W. E. B., 1903. The Talented Tenth (Excerts). In: **The Negro Problem: A Series of Articles by Representative Negroes of To-day**. New York, 1903. Disponível em http://moses.law.umn.edu/darrow/documents/Talented_Tenth.pdf.

81 No Capítulo XIII, do *Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil*, consta que: "Dos vadios e capoeiras: Art. 402. Fazer nas ruas e praças públicas exercício de agilidade e destreza corporal conhecida pela denominação Capoeiragem: andar em carreiras, com armas ou instrumentos capazes de produzir lesão corporal, provocando tumulto ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal" (*Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil, Decreto de de Outubro de 1890)*.

populações negras experienciam o encarceramento em massa como forma de genocídio. Por outro lado, Abdias Nascimento, em seu ensaio *O genocídio do negro brasileiro* (2017), já desconstruía todas as falácias acobertadoras da morte social, subjetiva, simbólica e física do povo negro.

No entanto, nesta segunda *face*, seguindo Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez, veremos que quilombo é lugar e tempo de vida, incongruente à condição do "não-lugar", do "não-ser", das zonas de "morte em vida" (BUCK-MORSS, 1996) ou simplesmente da morte. A ideia de "paz quilombola", de Beatriz Nascimento, vem nos trazer essa perspectiva de que o quilombo está para além de existir em "guerra" e para a "guerra". Esta é uma potente chave de leitura sobre os espaços das aglutinações racializadas e emergidas por conta, mesmo, do racismo. A partir de Beatriz Nascimento, podemos compreender estes espaços como espaços de vida e de paz, nos quais a guerra colonial típica do *ego conquiro*, atualizado, mimetizado, performático, tenta interferir e interditar.

1.1. Precisamos falar de Beatriz Nascimento

> Quilombo é aquele espaço geográfico onde o homem tem a sensação do oceano (B. NASCIMENTO, 1989, *Orí* [1h03'21''-1h03'25'']).

A vasta pesquisa da historiadora Maria Beatriz Nascimento[82] sobre o quilombo assumiu uma perspectiva inovadora, presente em muitos trabalhos publicados no circuito acadêmico sobre o tema, sem que os créditos lhe tenham sido devidamente atribuídos. Os critérios oriundos da meritocracia epistemicida acadêmica estimulam vícios impregnantes sobre a deontologia da produção acadêmica e sobre os filtros no sistema de legitimação de publicações que excluem as vozes dos "não-titulados". Beatriz Nascimento não teve a chance de se tornar mestre e doutora. No entanto, muito mais que diversos titulados, ela construiu na sua jornada acadêmica, cheia de

[82] Agradeço imensamente a Wagner Vinhas, sociólogo e autor da tese sobre Beatriz Nascimento, *Palavras sobre uma historiadora transatlântica: estudo da trajetória intelectual de Maria Beatriz Nascimento* (2016), pela Ufba. Em 2014, durante a Escola Doutoral Fábrica de Ideias, numa conversa descontraída, ele me estimulou a procurar saber mais sobre o trabalho de Beatriz Nascimento. Esse contato fez parte de uma reviravolta epistemológica de meu caminhar acadêmico.

percalços que qualquer mulher negra teria (e tem) numa sociedade lastreada pelo *racismo patriarcal* (GONZALEZ, 1988b; WERNECK e SILVA, 2016), uma produção cuja proposta epistêmica é genuína e marcadora de um divisor de águas nos estudos sobre o quilombo no Brasil.

A maior parte dessa vasta investigação não publicada está resguardada no Arquivo Nacional, como fruto de uma luta de feministas negras e integrantes outros dos movimentos negros para que sua obra fosse reconhecida. Bethânia Nascimento Gomes, a filha de Beatriz, doou, em 1999, o acervo arquivístico da mãe, incluindo diversas anotações, correspondências trocadas com intelectuais contemporâneos, cadernos de campo e textos que ainda estavam em andamento. Tudo isso compõe o Fundo arquivístico Maria Beatriz Nascimento da Biblioteca do Arquivo Nacional, a qual foi batizada com o mesmo nome, como resultado de uma consulta pública. Isso precisa ser anunciado, porque corresponde a uma simbologia muito importante: mesmo que ainda muito restritamente, o reconhecimento institucional acadêmico tem brechas escavadas pela luta antirracista. Outra simbologia que precisa também ser notada é a ação de Bethânia Nascimento Gomes na abertura dessas brechas: a filha representando gerações de mulheres pretas mais novas que Beatriz Nascimento, na luta pela memória de outra mulher preta em espaços a elas ainda negados.

Quanto à produção intelectual de Beatriz Nascimento, devido à sua potência, as publicações que atravessaram os filtros imbuídos de colonialidade (portanto, epistemicidas), foram citadas, ainda quando Beatriz estava viva, por autores como Clóvis Moura (1992) e Carlos Hasenbalg ([1979] 2005). Este último chegou a reconhecer no prefácio da primeira edição da publicação de sua tese de doutoramento *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil* (1979), defendida na Universidade da Califórnia (1978):

> Através de nossa amizade e longas conversas, Maria Beatriz Nascimento compartilhou comigo seu extenso conhecimento sobre o negro brasileiro. Sem a intermediação de livros, Maria Beatriz ensinou-me o significado existencial de ser negro e ser mulher no Brasil (HASENBALG, [1979] 2005, p. 25).

Já Clóvis Moura incorporou, em seus trabalhos, observações sensíveis de Beatriz Nascimento, suscitadas em sua pesquisa de campo, a exemplo das

características do Quilombo do Jabaquara, constituído já na fase final da abolição, em Santos (São Paulo). Esse quilombo, de acordo com Beatriz, foi formado, não como fruto de lutas genuinamente protagonizadas por homens escravizados através da fuga, mas como um agrupamento atrelado às peculiaridades da ideologia abolicionista (B. NASCIMENTO, 1988 apud MOURA, 2004, p. 222). Beatriz pontuou ainda que a alusão sobre esse quilombo foi divulgada não somente por 'abolicionistas', "mas também por indivíduos ligados aos fazendeiros, interessados nas fugas, a fim de se furtarem à indenização a ser paga aos ex-escravos, conforme os decretos-leis que precedem à Lei Áurea, provocou a fuga em massa das fazendas em direção a essa 'terra da promissão', que veio a constituir o Quilombo do Jabaquara"[83] (B. NASCIMENTO, 1988 apud apud MOURA, 2004, p. 221). A autora mostrou, com esse caso, que o estudo sobre os agrupamentos que vieram a ser chamados de "quilombos" no Brasil se formaram em contingências complexas e mereciam um olhar atento.

Se nos circuitos acadêmicos hegemônicos havia diversas interposições racistas e patriarcais sobre a aparição de Beatriz Nascimento, nos espaços de mobilizações antirracistas e de proposições alternativas ao sistema vigente, ela representava grande relevância. O impacto de suas conferências e outras exposições públicas de sua pesquisa e elaboração epistêmica nestes espaços foi tão significativo e tensionador, em sua época, que, ao lado de Abdias Nascimento e outros expoentes dos movimentos negros no Brasil, tornou-se um dos principais alvos de investigações e vigilância sobre as "associações" de militantes negros por parte do Serviço Nacional de Informação (SNI) da Ditadura Militar implantada com o Golpe de 1964. A autora foi citada intensamente no relatório do SNI, sob o nome "Racismo Negro no Brasil", expedido em 1978. Nos trechos referentes à Beatriz, no documento, há uma mostra de que a presença da autora em espaços de reunião acadêmica e militante estava sendo mapeada pela Ditadura. Há citação de entrevistas dadas pela autora à grande imprensa, além de artigos publicados. Beatriz Nascimento é identificada pelo SNI como uma militante perigosa, estimuladora de "posicionamentos ativos" e coletivos:

> Durante a realização da "XXX Reunião Anual da SBPC" o problema racial foi novamente enfocado. No dia 11 Jul 78, MARIA BEATRIZ DO

[83] Clóvis Moura cita o artigo de Beatriz Nascimento, *Quilombo*, publicado em 1988, na *Revista Terceiro Mundo*: NASCIMENTO, Beatriz. **Quilombos**, 1988. Revista Terceiro Mundo, Rio de Janeiro, citado em MOURA, Clóvis, 2004. **Dicionário da Escravidão Negra no Brasil.** Edusp, São Paulo.

> NASCIMENTO expôs o trabalho de sua autoria "BRASIL-ABOLIÇÃO, NOVENTA ANOS. CONFRONTO", com a sala lotada, em sua maioria por pessoas de cor. Apesar do pronunciamento ser considerado de limitada significação, diante da envergadura do evento, atingiu sua finalidade, que era estimular o conflito racial (INFORMAÇÃO Nº 580/ 19/AC/78 Fls. 20, Despacho de 12/07/1978, Agência Central, SERVIÇO NACIONAL DE INFORMAÇÃO).
>
> No dia 20 Nov, a Professora MARIA BEATRIZ DO NASCIMENTO fez, no IPCN [*Instituto de Pesquisa da Cultura Negra*], uma palestra, abordando a falta de liberdade do negro e a sua dependência à sociedade branca. Disse que a luta do negro deve ser desencadeada de maneira discreta, para não chamar atenção. Para tal, os negros precisam enfrentar a luta atual e futura com as mesmas características de ZUMBI que eram: FORÇA, TENACIDADE, INTELIGÊNCIA, LIBERDADE e amor ao seu povo. Finalizou a exposição enaltecendo os países socialistas africanos e europeus. Nessa reunião, compareceram representantes dos Grupos Negros de São Paulo, entre eles, LAFAEL de tal que é um dos elementos de ligação dos grupos radicais. Atende no telefone 2116955-SP (INFORMAÇÃO Nº 580/ 19/AC/78 Fls. 36, Despacho de 12/07/1978, Agência Central, SERVIÇO NACIONAL DE INFORMAÇÃO).

A despeito das menções pontuais dos créditos devidos ao trabalho de Beatriz Nascimento, como o fizeram os autores consagrados Hasenbalg e Moura, o silenciamento acadêmico, enfrentado pela autora de forma corajosa e insurgente, se impôs após a interrupção de sua vida por um feminicida. Beatriz Nascimento, aos 52 anos, foi assassinada em 1995, no Rio de Janeiro, ao defender uma amiga de um companheiro violento. Sua morte trágica está entre as inumeráveis do feminicídio racista e faz parte da perpetuação da tragédia que acomete os corpos femininos negros desde que foram racializados e objetificados pelo colonialismo.

Portanto, esse episódio não pode ser visto como um fato isolado e desinteressado ao tema deste trabalho, mas como um componente de um dispositivo genocida que atravessa todos os espaços de uma sociabilidade montada a partir de colonialidades. E os espaços de formação de conhecimento e interpretações do mundo (a Academia/Educação), são ambiências privilegiadas de reprodução dessas colonialidades, como bem examinou Sueli Carneiro (2005). A construção do protagonismo de Beatriz Nascimento foi estancada pela misoginia e racismo, e o legado de sua reconceitualização de quilombo apagado pelo racismo e patriarcado acadêmico.

Ainda na esteira do debate sobre o epistemicídio, a despeito de o alijamento

submeter com mais força o pensamento não-masculino, é interessante retomar o alerta de Alex Ratts (2009) e Wagner Vinhas (2016)[84] em suas teses de doutoramento sobre as formas trágicas como diversos intelectuais negros e negras morrem no Brasil. Além de citarem Beatriz Nascimento, eles lembram de Eduardo de Oliveira e Oliveira e de Hamilton Cardoso, contemporâneos e companheiros de Beatriz Nascimento na amizade e em atividades militantes e acadêmicas. Ambos deram cabo à depressão cometendo suicídio em 1980 e 1999, respectivamente; Eduardo, aos 56 anos e Hamilton, aos 45 anos. Para adensar o argumento sobre esse epistemicídio, acrescento, como exemplo, o caso da psicanalista e escritora negra Neusa Santos Souza, autora do livro consagrado em estudos étnico-raciais, *Tornar-se Negro* (Graal, 1983), estudo pioneiro no Brasil sobre o racismo no âmbito da psicanálise. Neusa Santos suicidou-se em 2006, com 60 anos.

É preciso ainda pontuar que a própria Beatriz Nascimento teve diversos momentos de sofrimento psíquico como tiveram Eduardo e Hamilton. Em seus poemas, "há menções aos transtornos psíquicos e aos tratamentos pelos quais a autora passou nos anos 1980" (GOMES e RATTS, 2015, p. 18)[85]. No "aforismo" *Se eu pudesse encontrar um fio…* (B. NASCIMENTO, 29.08.1987), Beatriz expressa:

> Se eu pudesse encontrar o fio onde tudo se confundiu. Se me senti enganada e dei chances de afirmarem o desencanto de não ter ainda forças de braços, num rijo apertado abraço desligado de mim. Me sentiria com sono, sem este estado de vigília, que dura por tanto tempo e leva-me à exaustão.
> Se meu cérebro descansasse de recordações perversas, de dilaceradas lembranças! Se eu pudesse escrever não tormento, mas alegria, não ressentimento, mas afirmação. Ah! Se pudesse descrever objetivas razões e não meu próprio subjetivo alçando-me a essas horas intactas.
> Se meu cérebro repousasse não à custa dessas drogas psicopatas, mas num descansar legítimo, quando embalada em letal delícia meus sonhos

---

84 É preciso que seja reconhecido aqui o trabalho precursor de Alex Ratts sobre Beatriz Nascimento e, depois, seguido por Wagner Vinhas. Esses autores foram muito importantes para a reinserção da autora no circuito dos debates acadêmicos e, consequentemente, nos debates militantes. Hoje, o livro *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento* (2016), fruto da tese de doutoramento de Alex Ratts, prefaciado por Sueli Carneiro, é um dos meios de acesso a Beatriz mais disseminados entre os estudiosos que seguem epistemologias alinhadas aos feminismos e ao movimento decolonial. Obrigada, professor Alex Ratts! Obrigada, professor Wagner Vinhas!

85 Ver em *Folheando papéis,* apresentação escrita por Bethânia Nascimento Gomes e Alex Ratts, para a coletânea de poemas e aforismos de Beatriz Nascimento, organizada por ambos: NASCIMENTO, Beatriz, 2015. **Todas (as) distâncias: poemas. Aforismos e ensaios e Beatriz Nascimento**. Org.: Alex Ratts & Bethânia Gomes. Literatura Negra, Ogum's Toques Negros. Salvador, 2015.

> sejam produzidos. Nunca o estado de impotência (B. NASCIMENTO, 29.08.1987 apud GOMES e RATTS, 2015, p. 91) .

Lélia Gonzalez, contemporânea e companheira de militância de Beatriz Nascimento, atribui esse sofrimento psíquico ao mergulho feito por muitos militantes do movimento negro no questionamento e na busca da própria identidade, além de uma dedicação intensa ao projeto antirracista que fez com que muitos de seus "companheiros(as) adultos" se vissem "sem seu cotidiano assegurado (casa, trabalho, etc.), com pouca dedicação à sua vida pessoal, com problemas de saúde física ou mental psíquicos" (RATTS, 2010, p. 06). Sobre Beatriz, ela disse "ter pago muito caro por sua militância, por sua inserção em termos de movimento negro" (GONZALEZ, 1984, p.43 apud RATTS, 2010, p. 06) e lembra da fatalidade a que chegou Eduardo Oliveira e Oliveira. Num trecho de uma de suas últimas entrevistas, publicadas pelo Jornal do MNU [*Movimento Negro Unificado*], em 1991, o qual reproduzo de um artigo de Alex Ratts (2010), Lélia Gonzalez reflete sobre esse "se jogar", revendo a própria atuação:

> Eu vejo meu próprio caso, eu fui muito assim, é uma autocrítica que eu estou fazendo também. Eu achava que tinha que estar em todas, me jogando loucamente, e meu projeto pessoal se perdeu muito, agora que eu estou catando os pedaços para poder seguir a minha existência enquanto pessoinha que sou. E a gente sai muito ferido e machucado dessa história toda. Machucado não só porque você investiu demais neste tipo de projeto, mas machucado também pelas porradas que outros lhe dão, não há dúvidas. A questão da militância tem que ter esse sentido e aí nós temos que aprender com os nossos antigos, os africanos, esse sentido da sabedoria, esse sentido de saber a hora em que você vai interferir e como você vai interferir (GONZLEZ, Jornal do MNU, 1991, p. 9 apud RATTS, 2010, p. 06).

Depois de enfrentar diversos agravos de uma diabetes *mellitus*, Lélia Gonzalez sofreu um infarto em 10 de julho de 1994, interrompendo um doutorado em Antropologia na Universidade de São Paulo (USP), em que estudava autores africanos como Joseph Ki-Zerbo e Cheik Anta Diop, a cultura negra, notadamente o candomblé, e projetos de tradução epistêmica (RATTS, 2010, p. 07). "No meu entedimento", escreveu Alex Ratts (2015),

> … estas/es intelectuais insurgentes passaram por duas mortes – a perda da vida e o encobrimento de seus pensamentos e de sua obra – o que as/os insere no quadro amplo do genocídio e epistemicídio (a morte do/s saber/es)

> que atingem os segmentos subalternos na sociedade brasileira, notoriamente indígenas e negros. O retorno aos seus textos permite inseri-la/os no cenário do pensamento negro como tem acontecido com Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez e o pensamento de mulheres negras[86] (RATTS, 2015, p. 121 apud GOMES e RATTS, 2015).

A escritora e ativista do feminismo negro, Stephanie Ribeiro (2016), explicita um dos modos em que se costura o que vou chamar de "zona de morte", imposta à existência dos corpos enclausurados pelo racismo, experimentada amargamente por Eduardo Oliveira e Oliveira, Hamilton Cardoso e Neusa Santos, que, se não foi de tiro, como acometido contra Beatriz Nascimento, não conseguiram escapar de uma das consequências trágicas do racismo:

> Nós, negros, não morremos só de tiros"[87]. ... estamos sempre resistindo para existir. Me sinto fadigada, desamparada e com medo até de sair de casa e encarar o mundo. Parece que fora da minha zona de proteção não há um dia sem sufoco, perturbação e dor. Quanto mais consciente nos tornamos, percebemos o quão constante e devastadoras são as violências que presenciamos ou sofremos. … Vivemos numa sociedade que traz em si as marcas de quase 400 anos escravizando pessoas como eu. As consequências desse processo são enormes. … *Como lidar com o racismo?* Eu faço essa pergunta a mim mesma diariamente e incansavelmente (RIBEIRO, 2016).

As insurgências micropolíticas, no entanto, nunca cessam. A presença de Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez, Neusa Santos e de tantas outras mulheres que "mergulharam" na luta antirracista e anti-misógina, resistiu nos "corpos-mapas" (B. NASCIMENTO, 1989) dos feminismos negros, que compartilham, muitas e muitas vezes, inclusive, a mesma dor de uma solidão que fez Beatriz Nascimento escrever num "aforismo", que "… existe prisão na liberdade. Chama-se solidão que os demais nos criam..." (B. NASCIMENTO, 17.02.1990 apud GOMES e RATTS, 2015, p. 89); uma solidão da qual fala Ana Claudia Lemos Pacheco em sua tese que deu origem à publicação do livro *Mulher negra: afetividade e solidão* (2013)[88]. O trabalho de

---

86 Ver em RATTS, Alex, 2015. Entre corpos humanos e celestes: onde ela se sente bem? (119-134). In.: GOMES, Bethânia; RATTS, Alex (Org.), 2015. **Todas [as] distâncias: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento**. Salvador: Editora Ogum's Toque Negros, 2015.

87 RIBEIRO, Stephanie. **Nós negros não morremos só de tiros. Eu tenho depressão.** In.: Huffpostbrasil, 12/09/2016. Acessado em https://www.huffpostbrasil.com/stephanie-ribeiro/nos-negros-nao-morremos-so-de-tiros-eu-tenho-depressao_a_21698022/. E em Agência Patrícia Galvão: https://agenciapatriciagalvao.org.br/violencia/racismo/nos-negros-nao-morremos-so-de-tiros-eu-tenho-depressao-por-stephanie-ribeiro/.

88 Ver em PACHECO, Ana Claudia L., 2013. **Mulher negra: afetividade e solidão**. Coleção Temas Afro, Salvador: EDUFBA, 2013.

Pacheco coloca “em xeque” os “sistemas de preferências que prescindem a ideia de brasilidade, posto que as mulheres negras aparecem como corpos sexuados e racializados, não-afetivos, na construção da Nação” (PACHECO, 2013, p. 28). Apesar disso, de “tanto não”, como reprisa, Pacheco, a letra da música de Lazzo Matumbi[89], no prólogo de sua tese, disse Beatriz Nascimento: “… Minha negação é o sofrimento e a desilusão dos que eu amo. Mas minha dimensão egoísta é a de que… eu sobrevivo na dor, eu existo no não” (B. NASCIMENTO, *Quando te disseram...* apud GOMES e RATTS, 2015, p.87).

***

A despeito do silenciamento contra Beatriz Nascimento na Academia, curiosamente, sua militância se deu privilegiadamente a partir do meio acadêmico, o qual ela procurou descolonizar. Ela levou em seu corpo, aos sete anos, além de códigos de uma ancestralidade transatlântica, memórias de um “mapa” transmigrado de Sergipe - no Nordeste brasileiro -, para Cordovil - no Rio de Janeiro. O encontro destas memórias com estigmas de “menina”, “negra”, “nordestina” e “retirante” direcionou as sensibilidades de Beatriz para uma militância que protagonizou as fundações do Grupo de Trabalho André Rebouças, na Universidade Federal Fluminense (UFF), em 1974, assim como do Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN), em 1975. Os rastros de seus questionamentos feitos em diversos encontros, simpósios, conferências e outros eventos de cunho acadêmico fizeram-se caminhos investigativos que, hoje, têm o reconhecimento canônico de seu protagonismo ainda de forma restrita.

No entanto, “sobrevivendo na dor e existindo no não”, brechas vão sendo

---

89 No prólogo de sua tese, **Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia** (UNICAMPI, 2008), Ana Claudia Lemos Pacheco cita a letra da música composta por Lazzo Matumbi, *Alegria da Cidade*: *A minha pele de ébano é / A minha alma nua / Espalhando a luz do sol / Espelhando a luz da lua / Tem a plumagem da noite / E a liberdade da rua / Minha pele é linguagem / E a leitura é toda sua / Será que você não viu / Não entendeu o meu toque / No coração da América eu sou o jazz / Sou o rock / Eu sou parte de você / Mesmo que você me negue / Na beleza do afoxé / Ou no balanço no reggae / Eu sou o sol da Jamaica / Sou a cor da Bahia / Eu sou você (sou você) / E você não sabia / Liberdade Curuzu, Harlem, Palmares, Soweto / Nosso céu é todo blue e o mundo é um grande gueto / Apesar de tanto não / tanta dor que nos invade / Somos nós, a alegria da cidade / Apesar de tanto não / tanta marginalidade / Somos nós, a alegria da cidade.*

rasgadas no sistema acadêmico pelas articulações inéditas protagonizadas por feministas negras nos “campos discursivos de ação” (ÁLVAREZ e BAIRROS, 2012; ÁLVAREZ, 2014) dos feminismos[90]. Podemos perceber uma apropriação poderosa, pelos “corpos-documentos” dos feminismos negros[91], das vozes alijadas pelo epistemicídio do cânon acadêmico. Entre essas vozes, vemos a de Beatriz Nascimento ocupar diversos fluxos discursivos e de ação. Eu, como acadêmica relacionalmente enquadrada em estigmas como “mulher”, “nordestina” e “imigrante”, mas também não-negra em muitas esferas e momentos (porque a cor da minha pele me confere um lugar relativamente menos violento na escala da opressão racial, apesar de, também, não ser considerada uma mulher branca pelas que assim se assumem), sinto-me afetada por esse fluxo de vozes dissidentes e insurgentes. E inexoravelmente, me posiciono. Esse trabalho exara o meu posicionamento político, de libertação, solidário e militante. E, aqui, tento gritar junto com essas vozes, pondo a minha como mais uma a somar esse coro, através das lições de Beatriz Nascimento que me atravessam.

A “volta” aos textos de Beatriz Nascimento neste trabalho, portanto, está para além de um “esforço de reverência” a uma intelectual que merece ser lembrada. Tento fecundar o que Alex Ratts (2006) plantou com a publicação de sua tese *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento* (2006), em que denunciava o alijamento preconceituoso da bibliografia produzida pela autora e defendia um olhar atento sobre a sua produção intelectual:

---

90 Os “campos discursivos e de ação” em Sônia Álvarez (2014) constituem o seu argumento teórico-epstemológico, através do qual a autora tenta compreender o momento atual (século XXI) dos diversos feminismos. Baseada na interpretação de Luiza Bairros (2011 apud ÁLVAREZ e BAIRROS, 2012), que se referiu, ao termo “*sidestreams*” para falar do feminismo negro, Álvarez afirma que estamos vivendo um momento de *sidestreaming* (fluxos horizontais) dos feminismos plurais e a multiplicação de campos feministas. Essa é uma proposta que estimula a substituição da chave de compreensão via “movimentos feministas” por “campos discursivos e de ação”, tensionando as fronteiras do “pertencimento” e da “autenticidade”. Ver mais em *ÁLVAREZ, Sônia, 2014.* ***Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista.*** *Dossiê O Gênero da Política: Feminismos, Estado e Eleições. Cadernos Pagu (43), janeiro-junho de 2014:13-56* e em *ÁLVAREZ, Sônia; BAIRROS, Luiza, 2012.* ***Feminismos e Antirracismo: Entraves e Intersecções. Uma Entrevista com a Ministra Luiza Bairros****, Ministra da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir). Revista Estudos Feministas nº 20(3), Florianópolis-SC, UFSC, pp.833-850.*

91 É interessante acessar produções intelectuais dos feminismos negros através do portal Geledés (https://www.geledes.org.br/), fundado por Sueli Carneiro. Nas publicações do Geledés, podemos encontrar diversas dessas vocalizações, a exemplo das de Aída Feitosa, Djamila Ribeiro, Carla Akotirene, Ana Cláudia Pacheco, Cláudia Pons Cardoso e Jurema Werneck.

> De alguma maneira espero que seus textos [*de Beatriz Nascimento*] sejam retirados de um contexto e lidos em outro com cuidado, sobretudo porque se trata de uma escritora e pensadora que refletia sobre os deslocamentos – físicos, mas não somente – e almejava o retorno para territórios conhecidos e amados (RATTS, 2006, p. 33).

Tento olhar através das lentes oferecidas por Beatriz Nascimento; lentes potentes e significativas que ela propôs para falar das consequências do colonialismo; lentes, estas, que desvelam como o racismo persiste, permutando, mas também sendo confrontado a todo momento por lutas imbuídas de "transatlanticidade", "transmigrações", subversões, reinvenções e (re)existências. E o mais interessante dessas lentes é que elas nos mostram como tudo isso pode remeter ao quilombo.

Partamos, então, para uma "conversa" epistemológica que se pretende correr como as águas de um rio se espalhando por afluentes e em busca do mar (Atlântico).

1.2. O quilombismo

Para falar da importância do conceito de quilombo desenvolvido por Beatriz Nascimento, preferi não evocar as diversas perspectivas antropológicas e jurídicas do termo e suas origens[92]. O meu interesse é tratar da ampliação desse conceito que o leva para além destas perspectivas de uma forma que se torna capaz de provocar reconfigurações desses olhares, inclusive o histórico e o das teorias políticas (afinal, este é um dos propósitos deste trabalho).

Fruto de um rigor da pesquisa histórica aliado a um projeto descolonizador - o qual pode ser reconhecido em todos os seus escritos (desde artigos acadêmicos a poemas e "aforismos"), palestras e conferências nas rotas de seus estudos e

---

92 Este rastreio das diversas formas de significação e ressemantizações do conceito de quilombo foi feito por mim na minha dissertação de mestrado. Ver em ALCÂNTARA, Débora M., 2014. **Processo de formação quilombola na Bahia: reconhecimento e deliberação.** Salvador: Póscom/Ufba.Outros trabalhos anteriores ao meu fazem um importante rastreio do conceito de quilombo nas perspectivas antropológicas e jurídicas: ARRUTI, J., 2008. Quilombos. In **Raça: perspectivas antropológicas.** [org. Osmundo Pinto]. ABA / Ed. Unicampi / Edufba; ARRUTI, J., 1997. **A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas**. MANA 3(2): 7-38; GOMES, Lilian Cristina B., 2009. **Justiça seja feita: direito quilombola ao território**. DCP/UFMG.

militância -, o conceito de quilombo proposto por Beatriz Nascimento tem uma ampliação pioneira concomitante à desenvolvida por Abdias Nascimento (1980), a qual ele nomeou de *quilombismo*. Posso dizer que ambas ampliações se transicionam. Os autores se citam e suas ideias de quilombo circulam em coletivos negros militantes das décadas de 1970 e 1980 e nos diálogos pan-africanistas, fundados na perspectiva afrocentrada (Frantz Fanon, Molefi K. Asante, Cheik Anta Diop, Théophile Obenga, Amílcar Cabral, Kwame Kruma, W.E. Dubois, entre outros). Como vimos em seção anterior, o dispositivo epistemicida que é o *racismo-patriarcal heteronormativo* interrompeu o corpo da autora e arrefeceu a disseminação de suas ideias. A proposta do quilombismo de Abdias Nascimento sobreviveu, carregando, porém, em seu coração, a ideia de continuidade histórica do quilombo desenvolvida por Beatriz Nascimento:

> A continuidade dessa consciência de luta político-social se estende por todos os Estados onde existe significativa população de origem africana. O modelo quilombista vem atuando como ideia-força, energia que inspira modelos de organização dinâmica desde o século XV. Nessa dinâmica quase sempre heróica, o quilombismo está em constante atualização, atendendo as exigências do tempo histórico e situações do meio geográfico, circunstância que impôs aos quilombos diferenças em suas formas organizativas - porém, no essencial se igualavam. Foram (e são), nas palavras da historiadora *Beatriz Nascimento* (1979, p. 17) [*grifo meu*], "*um local onde a liberdade era praticada, onde os laços étnicos e ancestrais eram revigorados*" [*grifo meu*]. Percebe-se o ideal quilombista difuso, porém consistente, permeando todos os níveis da vida negra e os mais recônditos meandros e/ou refolhos da personalidade afro-brasileira (A. NASCIMENTO, 2009, p. 204).

A transmutação do quilombo em "instrumento conceitual operativo" proposto por Abdias Nascimento trata a história dos quilombos, assim como o fez Beatriz, como resultado da exigência vital dos africanos escravizados de resgatar a liberdade e a dignidade através da fuga dos cativeiros e da organização de uma sociedade livre. O quilombismo nasce então dessa vivência das "massas" africanas que se recusaram à submissão, exploração e violência do sistema escravista, se estruturando em formas diversas de associação, desde aquelas constituídas no seio das florestas de difícil acesso, tendo no isolamento a chance de uma organização econômico-social própria, àquelas cujos modelos de organizações "foram permitidas e tolerados, frequentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas,

beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo" (A. NASCIMENTO, 1980, p. 255).

A ideia de que todas essas formas de resistência tinham como amálgama a intenção de continuidade africana, a afirmação étnica e cultural, integrando uma prática de libertação, uma "práxis afro-brasileira", Abdias Nascimento chama de *quilombismo*. O autor ainda acrescenta que, como sistema econômico, o *quilombismo* tem sido a adequação do meio brasileiro ao comunitarismo e *ujamaaísmo* da tradição africana. Em tal sistema as relações de produção diferem basicamente "daquelas prevalecentes na economia espoliativa do trabalho, chamada capitalismo, fundada na razão do lucro a qualquer custo, principalmente o lucro obtido com o sangue do africano escravizado" (A. NASCMENTO, 1980, p. 263).

Ao conceber ao quilombismo o status de "conceito científico emergente do processo histórico-cultural das massas afro-brasileiras" (1980, p. 245), o autor propõe, então, radicalizar a prática quilombista, transformando-a num instrumento conceitual operativo na pauta das necessidades imediatas da população negra brasileira, destituindo tal processo de qualquer "maquinação cerebral arbitrária, falsa e abstrata", assim como do "elenco de princípios importados, elaborados a partir de contextos e de realidades diferentes" (1980, p. 263). A tarefa da atual geração afro-brasileira, para o autor (a geração de sua época), é a de "edificar a ciência histórico-humanista do quilombismo". E isso Beatriz Nascimento o fez.

1.3. O conceito de quilombo de Beatriz Nascimento

A partir da prévia sobre a ampliação do conceito de quilombo aqui mobilizada via o *quilombismo* e da presença de Beatriz na construção desse *instrumento conceitual operativo*, definitivamente podemos reconhecer em Beatriz Nascimento um engajamento intelectual que hoje chamamos de decolonial. É possível dizer que todo o trabalho de pesquisa que a autora fez sobre a existência dos quilombos está envolvido num compromisso de descolonizar a história do negro no Brasil.

Sem sombras de dúvidas, a investigação e reconstituição feitas por Beatriz Nascimento do “sentido” do que se convencionou “quilombo”, desde o empreendimento escravista colonial até o século XX, impactou profundamente, assim como o fez o *quilombismo* de Abdias, nas ressemantizações desse conceito e cuja repercussão é crucial para a luta contemporânea que se auto-denominou quilombola. Podemos encontrar o “sentido” escavado por Beatriz Nascimento compondo o repertório das trincheiras quilombolas na batalha institucional pelo direito à existência e ao território. Exemplo disso foi a luta contra a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) nº 3239, impetrada pela bancada ruralista através do antigo PFL e sustentada pelo DEM; matéria vencida, por decisão do Supremo Tribunal Federal (STF), em 2018. Sentido, este, que, a despeito das batalhas institucionais, tensiona, ao mesmo tempo, os fundamentos do modelo estatal vigente. Essa luta pela institucionalização assume legitimamente aspectos do que Beatriz Nascimento atribui como próprios do quilombo, mas não esgota, porém, suas possibilidades e sentidos. E são estas possibilidades e sentidos outros que procuro, aqui, desocultar e valorizar.

Quilombo, em Beatriz Nascimento, pode ser visto como uma ação *amefricana*, como veremos a seguir, a partir de Lélia Gonzalez, porque, desde sua origem, é inclusiva de diversos setores subalternos/racializados, cujas atualizações estão atreladas às respostas contras as atualizações da colonialidade. O negro, como destaca a autora, não estava limitado à história da fazenda ou da escravidão. Mais do que isso, Beatriz Nascimento evidencia o sujeito histórico negro como protagonista da história de luta pela libertação, de construção da liberdade (para além da liberdade liberal), eivada de significados e formas outras de viver e estar no mundo, que não a de matriz europeia. Olhar para isso é, no mínimo, admitir uma externalidade fora da Totalidade ontológica colonial.

Como uma historiadora decolonial, Beatriz Nascimento fez uma severa crítica à versão histórica contada a partir do olhar dos opressores, pontuando sempre que as documentações consultadas pelos escassos trabalhos realizados (até sua época) sobre os estabelecimentos humanos chamados quilombos eram basicamente produzidas pelos órgãos oficiais da repressão colonial e, depois, imperial, o que, para ela, são fontes de vieses integrantes da orquestração do racismo à brasileira.

Essa crítica da autora atribui às narrativas historiográficas dominantes, a origem de lapsos de conhecimento e de tempos de análise sobre os fenômenos que foram os quilombos, assim como sobre a própria história do Brasil. Esses lapsos provocaram, de acordo com Beatriz Nascimento, uma "ruptura do negro com o seu passado" (1981), agravando, consequentemente, o desconhecimento sobre as razões de sua situação hodierna.

A partir desse questionamento-chave da autora que aponta o fato de haver um grande viés, inclusive para o critério de objetividade dos próprios moldes do rigor acadêmico canônico sobre a história do negro no Brasil, ela empreende um caminho de desconstruções, imbuído de uma linguagem plural (desde uma linguagem acadêmica descolonizadora, à poética e fílmica), tensionadora e subversiva da totalidade epistêmica erguida nos moldes "ilustrados".

A primeira desconstrução que Beatriz Nascimento faz é da perspectiva de quem conta essa história: a perspectiva do opressor. Em entrevista que compõe o documentário *O negro da Senzala ao Soul*, realizado pelo Departamento de Jornalismo da TV Cultura de São Paulo, em 1977[93], Beatriz Nascimento resgata a afirmação do historiador José Honório Rodrigues, de que "a história do Brasil foi escrita por mãos brancas", para defender uma história reescrita de um ponto de vista do próprio negro:

> Tanto o negro quanto o índio, ou seja, os outros povos que viveram aqui, juntamente com os brancos, não têm ainda sua história escrita. E isso é muito sério, porque se frequenta a Universidade, frequenta-se a escola e não se tem a visão correta do passado da gente, do passado do negro. Então ela [*a "história do Brasil escrita por mãos brancas"*] não foi somente omissa. Foi mais terrível ainda, porque, na parte em que ela não foi omissa, ela negligencia fases muito importantes e deforma muito a história do negro, tratando só basicamente da história da escravidão e deixando de lado outras formas de o negro viver no Brasil, como o processo de alforria, que houve durante os quatro séculos de escravidão, e, principalmente, com relação ao quilombo (B. NASCIMENTO, 1977, 9'06''/ 10'08'').

Ao conseguir penetrar numa instância de poder, como a acadêmica, Beatriz

---

93 NASCIMENTO, Beatriz, 1977. **[9'06'' - 10'08'' / 10'35'' - 13'42''] In.: O negro da Senzala ao Soul**, TV Cultura, São Paulo. Acessado no endereço https://www.youtube.com/watch?v=5AVPrXwxh1A.

Nascimento tensiona este espaço, questionando os “silêncios” e “deformações” sobre o protagonismo dos povos oprimidos na costura de acontecimentos potentes, de grande importância política, social e civilizacional; alvos do silenciamento epistemicida.

O quilombo, então, torna-se o tema privilegiado do investimento intelectual de Beatriz Nascimento para afirmar contra os silenciamentos e deformações da historiografia oficial, escrita por “mãos brancas”, o acontecimento que foi e que continua sendo o quilombo. Em seu longo e intenso trabalho de pesquisa, Beatriz Nascimento lança a ideia, como vimos ao falar do *quilombismo* de Abdias Nascimento, de “uma linha de continuidade histórica entre os ‘quilombos’, como forma de resistência organizada dos negros nos séculos de dominação escravista e como formas atuais de resistência” (1981).

A autora relocaliza, então, o lugar do quilombo. Ela retira o quilombo da ideia de “bandos destituídos de caráter político” ou de “‘velhacoutos’ de escravos que não queriam aceitar a escravidão” e o enxerga sob uma perspectiva crítica (B. NASCIMENTO, 1981). A autora questiona as circunstâncias e origem dos dados elencados, enquadrados e relatados pela perspectiva dominante: sempre a partir de documentos oficiais de órgãos repressores em momentos de “conflito” ou ainda, de ataque desses órgãos repressores contra as organizações alternativas às clivagens jurídico-político-econômico-ideológicas impostas pelo colonialismo, imperialismo e pelo “republicanismo vitorioso”, respectivamente.

A pesquisa *Sistemas alternativos organizados pelos negros – dos quilombos às favelas*[94] (1981) inaugura historicamente uma forma de compreensão de quilombo que transgride a fixação de seu sentido ao sistema escravagista colonial e imperial. A

[94] A despeito de ser um longo projeto, inacabado, esse foi o nome dado por Beatriz Nascimento ao seu trabalho de conclusão da pós-graduação *lato sensu* em História, na Universidade Federal Fluminense (UFF), em 1981. A pesquisa que foi à prática empírica sofreu “mudanças de percurso”, quando o Comitê de Ciências Sociais de *The Ford Foundation*, que financiou esse empreendimento acadêmico, não aprovou o financiamento da segunda parte do projeto que se refere às “favelas”. Apenas a primeira parte do projeto foi a cabo devido à limitação de financiamento. Por esta razão, em seu texto ainda não publicado, acessível no Fundo Maria Beatriz Nascimento, do Arquivo Nacional, Beatriz sugere a reformulação do título para “*Sistemas Sociais alternativos organizados pelos negros – os quilombos do passado e a sua continuidade*” (B. NASCIMENTO, 1987, Arquivo Nacional. Fundo Maria Beatriz Nascimento. Caixa 13).

autora procurou demonstrar que “os homens e seus grupamentos, que formaram no passado o que se convencionou chamar ‘quilombos’, ainda podem e procuram fazê-los” (B. NASCIMENTO, 1982, p. 259), sem se tratar necessariamente de “sobrevivências” ou “resistência cultural”, mas de expressões concretas de uma *continuidade histórica*, cujo sentido em seu trajeto metodológico-investigativo, diferentemente das construções lineares da história e da historiografia moderna, ganha a qualidade de “aberta”, em que se torna possível a ressignificação do passado e a explosão das narrativas dos “vencedores”.

É importante demarcar que, apesar de utilizar o termo *continuum*, Beatriz Nascimento constrói uma (re)leitura histórica que lembra a proposta de Walter Benjamin (1987), de “explosão” do próprio *continuum* histórico. Essa ruptura radical, de acordo com o pensamento de Benjamin, seria um momento revolucionário da ação dos oprimidos, que, na sua “dialética negativa” (BUCK-MORSS, 1981), a síntese corresponde a uma interrupção, pela ação concreta, dos eventos resultantes da dominação.

No entanto, defendo que é mais adequado, sob uma perspectiva decolonial, interpretar a postura intelectual de Beatriz Nascimento como estando mais próxima à *analética* de Enrique Dussel (1977, 1982), podendo, o pensamento da autora, ser legitimamente chamado de decolonial. Nos termos de Dussel, que rompe com a dialética (vista por ele como uma totalidade inerente ao projeto moderno), a *analética* é o momento de desocultamento do Outro; ou ainda: a inauguração de um espaço-tempo de vocalizações subsumidas pela história que é contada a partir da elaboração empática com os opressores. A reivindicação da *analética*, em Dussel, é fortemente identificada nos estudos de Beatriz Nascimento sobre as performances do quilombo como instituição político-histórica.

A autora não rompe somente com a perspectiva dos opressores, mas vai num caminho de desconstrução minuciosa de mecanismos de opressão que sobrevivem nas próprias versões críticas e anti-hegemônicas, o que o autor decolonial Edgardo Lander (1993, 2005) identifica como de *colonialidade do saber*. A criticidade radical e investimento de uma desconstrução descolonizadora são tão salientes em Beatriz Nascimento que, além de ter confrontado a literatura reprodutora da “ideologia oficial

e de dominação", a exemplo das clivagens originadas da raciologia de Nina Rodrigues e da ideologia da democracia racial, articulada a partir da teoria de Gilberto Freyre, a autora questionou algumas interpretações marxistas de sua época, voltadas à tragédia das populações reduzidas ao estigma de "negros" pelo racismo histórico e estrutural no Brasil. E ainda foi mais além: chegou a tensionar alguns aspectos afirmados por autores negros que compunham o restrito rol de estudos críticos sobre o quilombo até sua época. Entre estes autores, estão Edison Carneiro e o próprio Clóvis Moura.

Na luta conjunta de uma onda de movimentos negros surgidos nas décadas de 1970 e 1980, que abraçaram como principal desafio a desconstrução do mito da democracia racial e da figura mítica do "bom senhor", Beatriz Nascimento compõe o conjunto dos intelectuais negros desconfiados das transplantações acríticas de experiências de lutas eurocêntricas pautadas em interpretações limitadas da proposta marxiana[95]. O confronto entre intelectuais "brancos" e "negros" durante a edição de 1977 da *Quinzena do Negro*, na Universidade de São Paulo (USP)[96], pode ilustrar isso, quando uma acadêmica "branca" (porque assim se assumia) gritou da plateia, interrompendo a fala de Beatriz Nascimento, que estava como conferencista no evento: "Uma consciência de ser negro é uma consciência de classe!". Em seguida, um outro ("branco") disse: "A luta é nossa! A luta não é do branco! A luta é nossa!". Um debate a respeito das lentes adequadas para se pensar a questão racial no Brasil se aflorou no evento. Eduardo de Oliveira e Oliveira, sociólogo e organizador, juntamente com Beatriz Nascimento, da *Quinzena do Negro*, tensionou:

> Por que todos os negros têm que fazer a luta que todos os brancos têm que

---

95 O termo "limitado" por mim colocado não remete de modo algum a "equivocado"; pretende deixar claro que há outros marxismo e interpretações da obra de Marx que não são incongruentes com a proposta de libertação decolonial e mesmo afrocentrada, como o aproveitamento pan-africano crítico que o próprio Abdias Nascimento faz da obra marxiana, expresso, por exemplo, em *O Quilombismo* (1980). Quanto ao aproveitamento decolonial, cito o exemplo de Enrique Dussel, que vê em Marx a proto-possibilidade de uma *exterioridade* à totalidade*,* portanto a proto-possibilidade analética. Afirma Dussel: "Marx desenvolve, e não só nos *Grundrisse*, mas também até o fim d'O Capital, uma ontologia do capitalismo a partir de uma metafísica da vida, da sensibilidade humana como necessidade, da pessoa do trabalhador como exterioridade" (DUSSEL, 2012, p. 20 apud LUDWIG, 2018, p. 1852). Ver mais em LUDWIG, Carlos Luiz, 2018. **Por Marx e além de Marx: crítica do capitalismo em Dussel**. Revista Direito & Práxis. Rio de Janeiro, Vol. 9, N. 3, 2018, p. 1840-1870.

96 Esse episódio está registrado no filme *Orí* (1989), cujo texto e narração são assinados por Beatriz Nascimento e direção da socióloga e documentarista Raquel Gerber. O trecho das discussões podem ser assistidos entre 8'28'' e 13'30''.

> fazer? Por que o negro tem de ter essa responsabilidade histórica que até agora o branco não assumiu? Então, tem que deixar opção. Eu só quero que você entenda uma coisa [*refere-se ao retrucante que insistiu em enquadrar que há somente uma luta, na perspectiva classista*]. Eu só quero que você entenda a opção: eu não quero me elitizar. Agora se o meu colega negro, ao lado, quiser se elitizar, quiser se aburguesar, morar no Morumbi, ele tem o direito de homem. Agora se quiserem fazer um trabalho para tirar o direito do homem ser o que quiser, então nós faremos [*usa tom de ironia*] (OLIVEIRA e OLIVEIRA, *Orí*, 1989, 12'11'' - 12'46'')

É possível dizer que essa discussão emblemática na *Quinzena do Negro* de 1977 se deu porque a perspectiva de Beatriz Nascimento, argumentada em sua conferência, rompia com a totalidade de uma dialética que supostamente era a única via possível para o empreendimento de uma luta libertadora, pensada a partir de uma intelectualidade brancocentrada e elitizada. Beatriz Nascimento não estava preocupada com o enquadramento do negro numa perspectiva classista como propunham as interpretações leninistas. O que ela advertia era que, antes de qualquer coisa, era preciso o reconhecimento da humanidade do negro e de sua participação como "homem" (no sentido que remete ao atributo de humanidade) na história da sociedade brasileira.

Identifico que essa reivindicação de Beatriz Nascimento sobre a humanidade do negro no Brasil está em convergência com o "humanismo a ser reinventado" de Frantz Fanon (1968) e com o desejo de um "humanismo reencantado", de Sylvia Wynter (2000), como tratei na Parte I deste trabalho. No conjunto de toda a sua obra, Beatriz denunciava o humanismo deformado que promovia a desumanização do negro, a começar pela própria historiografia "escrita por mãos brancas".

> Durante os quatro séculos da escravidão, nós vamos ver a atuação do negro brasileiro como um homem participante de uma sociedade, embora negando algumas vezes, ele mesmo, a sua origem racial. Quando cheguei na Universidade, a coisa que mais me chocava era o eterno estudo sobre o escravo, como se nós só tivéssemos existido dentro da nação como mão-de-obra escrava, como mão-de-obra para a fazenda e para a mineração. Então, nesse momento, a utilização do termo quilombo passa a ter uma conotação basicamente ideológica, basicamente doutrinária, no sentido de agregação, no sentido de comunidade, no sentido de luta como se reconhecendo homens, como se reconhecendo pessoas que realmente devem lutar por melhores condições de vida, porque merecem essas melhores condições de vida, na medida em que fazem parte desta sociedade (B. NASCIMENTO, *Orí*, 1989, 10'50'' - 11'58'').

Há uma imensa afinidade do argumento de Beatriz Nascimento com a defesa que fez Sylvia Wynter de uma refundação de um humanismo que desarticule a "*overrepresentation*" do *Homem*, desse constructo historicamente emergido do homem europeu. E o que Beatriz Nascimento empreendeu em seu trabalho sobre o quilombo foi uma luta pela desarticulação dessa "super-representação", levando a cabo, na guerra dos discursos e da ação concreta (inseparáveis para a ação descolonial), através de seus empreendimentos fílmicos, poéticos e acadêmicos, o que Sylvia Wynter tanto defendeu: o "re-encantamento" do humanismo (McKITTRICK, 2015). Ambas as autoras reeditam a advertência de Frantz Fanon (1968) sobre um humanismo que o europeu foi incapaz de realizar.

***

Voltando à discussão sobre *A Quinzena do Negro* de 1977, ainda durante o momento de interrupção da conferência de Beatriz Nascimento, com uma escuta obliterada, os participantes relutantes em refletir a partir das ferramentas oferecidas pela historiadora, ouviram uma tentativa de "tradução" feita pela antropóloga argentina radicada no Brasil, Juana Elbein dos Santos, compondo uma situação emblemática da condição de escuta que os intelectuais negros vivem na Academia: de que é preciso um "branco" "traduzir" o que o negro fala para que haja a escuta do público "brancocentrado". Disse Juana, numa interpretação solidária e coerente:

> A consciência do quilombo que Beatriz levanta, não está levantando (*sic*) em termos de classe social, ainda que os assuntos sejam paralelos. Não é o mesmo que a gente está tratando de entender *[ela se refere à classe social; ela se solidariza com a perspectiva de Beatriz nascimento*], através de levantar o quilombo não como quisto, como um reservatório do passado, mas como um *continuum* cultural de aglutinação dentro de um país que é fundamentalmente heterocultural e que não quer se reconhecer como tal em bases igualitárias [B. NASCIMENTO, 1989, *Orí*, 12'48'' - 13'16''].

Beatriz Nascimento, em seguida, arrematou, advertindo sobre a ineficiência da perspectiva classista ortodoxa "capital versus trabalho" para compreender o "drama do negro" no Brasil: "A questão econômica não é o grande drama. Apesar de ser *um* grande drama, não é *o* grande drama. O grande drama é justamente o reconhecimento da pessoa do homem negro que nunca foi reconhecido no Brasil" (B. NASCIMENTO, 1989, *Orí*, 13'16'' - 13'30''). No mesmo filme, *Orí*, em que é expressa essa sessão da

Quinzena do negro, em trechos de sua narrativa poética, ela subverte e desloca o lugar da dialética, dissolvendo seu significado canônico no lugar emblemático do que ela chama de *transatlanticidade*: “A Terra é circular. O Sol é um círculo. Onde está a dialética? No mar! Atlântico-mãe” (1989, *Orí*, [0’53’’-1’05’’]). Beatriz Nascimento vai confrontar as panaceias marxistas em torno da igualdade e da liberdade com uma problematização que as antecede: a usurpação da condição humana dos povos não-brancos, pelo racismo.

O que eu gostaria de ressaltar aqui, é como Beatriz Nascimento vai num nó mais profundo das desigualdades e das opressões, numa problematização que transcende a questão de classe e desloca para o centro do debate o racismo. Ora, o racismo se edificou a partir da desumanização de povos por uma “etnoclasse” (WYNTER, 2003) obnubilada por sua “auto-super-representação”. Por isso o argumento de Beatriz Nascimento é convergente com o argumento de Sylvia Wynter (2000, 2003), que critica o que se edificou como *Homem* (*Man*), uma “etnoclasse” que se “super-representa” como se fosse o próprio *humano* (WYNTER, 2003, p. 260), excluindo dessa totalidade o que e quem a ele não se assemelha.

Em sua tese, *Sistemas alternativos organizados pelos negros – dos quilombos às favelas* (1981), ela faz um diagnóstico dos princípios que estão vinculados à formação dos historiadores que se mobilizaram pelo tema do quilombo e do negro, até a sua época. Além do ideário liberal, a perspectiva classista como fonte primeira de compreensão das opressões também está entre esses princípios, compondo o risco, de acordo com a autora, de distorções em desfavor do próprio quilombo. Assim, tensiona Beatriz:

> De um lado, o liberalismo clássico vindo dos ideais da Revolução Francesa, faz com que alguns autores os interpretem [*os quilombolas*] segundo a luz dos princípios de igualdade, sem se atentarem para as estruturas internas dos quilombos, que mantêm desigualdades sociais em seu seio, embora não-idênticas às desigualdades do sistema moderno. Outros autores se mostram mais enfáticos ao procurar nos “quilombos”, justamente a partir do acirramento da luta armada em reação ao ataque da ordem opressora, um embrião revolucionário, segundo os princípios marxistas-leninistas de mudança social. Trazem, inclusive, o motivo do estabelecimento do “quilombo” dentro desta perspectiva (B. NASCIMENTO, 1981a, p. 4).

Quanto a essa construção interpretativa, a autora pontua que é “inegável o

caráter de reação" dos negros quilombolas ao regime escravista, "sistema que dominou toda a atividade produtiva da sociedade brasileira naquele momento" (1981, p. 4); e que, consequentemente, a liberdade foi uma das motivações que fizeram os escravizados procurarem os "quilombos". No entanto, como adverte a autora, houve outras formas de resistência, como o suicídio de escravos, assassinatos de senhores e, eu ainda completaria, os abortos e infanticídios, cuja maioria era relacionada aos filhos dos estupros.

Em relação à *escravizada*, por exemplo, a *morte* está entre os atributos de suas subversões ao sistema de dominação racista-falocrático; algo bem distinto da atribuição hegeliana sobre a morte. Se, por um lado, a tortura e os assassinatos exemplares são instauradores do terror colonial, por outro, a *morte* também é subvertida como insurgência, como luta anticolonial. Portanto, a morte é subvertida nesse caso. No romance de Ana Maria Gonçalves, *Um defeito de cor* (2012), é revelado o destino de grande parte dos frutos do estupro. Na narrativa da personagem Kehinde, após se descobrir grávida, ela conta: "Sei de muitas mulheres que, ao se saberem pejadas e conscientes de que a única vida que poderiam dar aos filhos era a que elas próprias tinham, na escravidão, preferiam que não nascessem" (GONÇALVES, 2012, p. 173). O que Kehinde revela é o que Maria Lúcia de Barros Mott (1989)[97] afirma em sua pesquisa *Ser Mãe: a escrava em face do aborto e do infanticídio* (1989). Mott considera que:

> a recusa da escrava em repor a mão de obra, seja pelo reconhecimento do valor da sua prole como mercadoria, seja por não desejar dar o seio, o alimento ao filho do senhor, ou ainda para que seu filho não sofresse o cativeiro, são algumas das leituras possíveis do aborto e infanticídio como formas de resistência. Existem outras, como a recusa da escrava em ter filhos mulatos, fruto da violência sexual, ou também em ver aumentada, com a maternidade, os seus inúmeros trabalhos e já pesados encargos (MOTT, 1989, p. 94).

Essa dimensão das ações contra o *racismo falocrático* precisa ser pontuada, porque, de alguma forma, como alertou Beatriz Nascimento, ela compõe e mesmo

---

97 Ver mais em MOTT, Maria Lúcia de B., 1989. **Ser mãe: a escrava em face do aborto e do infanticídio**. R. História, São Paulo, 120, p.85-96,jan/jul. 1989, em que a autora discute, entre outros pontos relacionados à "criança escrava", a prática do aborto como estratégia de resistência contra os "senhores" e à escravidão.

antecede, em meio a uma profusão de códigos inventados e reinventados, de linguagens outras possíveis, num regime de terror, uma forma mais difundida de ação orquestrada, que é a *fuga*, "assim como a compra de alforria, tarefa desenvolvida pelas *reações* mútuas das irmandades[98]", como advertiu a autora (1981, p.4), que rejeita a concepção de *fuga* como um ato espontaneísta e ocasional.

> A historiografia contenta-se somente em marcar a capacidade de luta e de resistência dos negros envolvidos nestes sistemas [*os quilombos*], e, ampliando, a resistência do povo negro de um modo geral, através dos tempos. Daí a generalização do termo "quilombo" para indicar variadas manifestações de resistências, generalização permeada pela postura ideológica dos pesquisadores. Deste modo, cabe perguntar se o quilombo, considerado como forma de resistência dos negros ao regime de opressão constituiu-se num instrumento eficaz de enfrentamento da ordem social com a capacidade de mudá-la a seu favor. Se não, ele não poderá requerer para o seu entendimento uma interpretação baseada nas teorias de mudança social (B. NASCIMENTO, 1981, p.4).

Chamando atenção para a inadequação do léxico epistemológico do qual deriva as teorias de mudança social, para olhar atentamente os estabelecimentos nomeados de quilombo, Beatriz Nascimento reedita, de alguma forma, em seu tempo, as ressalvas expressas por Guerreiros Ramos, nas décadas de 1960 e 1970, em relação aos marxismos leninista do PCB e acadêmico da USP, notadamente em relação às proposições de Florestan Fernandes; marxismos, estes, com os quais a intelectualidade progressista passou a se identificar (BRINGEL, LYNCH e MAIO, 2015, p. 10)[99]. Argumenta Beatriz Nascimento sobre as deformações que estas perspectivas são capazes de promover em relação aos estabelecimentos chamados quilombo ainda no sistema escravista:

> A análise do "quilombo" não pode obedecer à mesma linha de interpretação utilizada para os movimentos designados modernos, aqueles que ocorreram

---

98 É notório na literatura que as Irmandades foram importantes confrarias de ex-escravizados e seus descendentes, de diversas etnias transmigradas para o Brasil na diáspora colonial africana, desempenhando um papel fundamental em relação à compra de alforrias. "Essa ajuda muitas vezes consistia em colocar à disposição dos irmãos um cofre onde eram depositadas contribuições em dinheiro até completar a quantia necessária para a compra da alforria. As irmandades eram espaço de reforço dos laços de solidariedade, ao mesmo tempo em que propiciavam a recriação de tradições da África" (ALBUQUERQUE e FRAGA FILHO, 2006, p. 110). Ver mais em ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA FILHO, Walter, 2006. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

99 Ver em BRINGEL, Breno; LYNCH, Christian; MAIO, Marcos, 2015. **Sociologia Periférica e questão racial: revisitando Guerreiro Ramos**. INTRODUÇÃO. Caderno CRH, Salvador, v. 28, n. 73, p. 9-13, Jan./Abr. 2015.

> na Europa Ocidental desde o século XVIII, que são encaixados dentro do quadro socialista. Menos ainda aos movimentos operários e socialistas deste século [*Século XX*]. O fato de os "quilombos" pertencerem à dinâmica da sociedade brasileira dos séculos de colonização e à posterior sociedade pré-capitalista e pré-industrial do século XIX, os encaixam nos chamados "movimentos arcaicos", ou "primitivos"[100]. Logo, uma interpretação vinculada às teorias de mudança social, notadamente a marxista, soa em relação a eles de modo exótico. De tal modo esta linha de interpretação é estranha à sua realidade (B. NASCIMENTO, 1981a, p. 4).

A consequência desse enquadramento, como alerta Beatriz Nascimento, é o fortalecimento da presunção de que o quilombo foi incapaz de promover uma "mudança social", portanto, que "foi" um movimento derrotado.

1.4. Tensionando Edison Carneiro e Clóvis Moura

É essa interpretação teórica dos modos de reação e resistência, que somente as validam sob a forma insurrecional e tentativa de tomada de poder, que coloca sob o crivo crítico de Beatriz Nascimento, o etnólogo Edison Carneiro, um dos estudiosos pioneiros sobre o quilombo, autor de *O Quilombo de Palmares* (1958 [1947]), assim como Clóvis Moura, sociólogo e historiador negro dedicado ao tema do quilombo[101]. Chamo atenção para estes dois autores com o intuito de ilustrar como a criticidade de Beatriz Nascimento percorre o âmbito intelectual estritamente ocupado por autores engajados em temas que hoje podemos enquadrar na agenda acadêmica étnico-racial. Outro ponto que quero destacar é a lucidez dos questionamentos e hipóteses de Beatriz em sua época, cujos sentidos serão, mais tarde, ratificados e mesmo consensualizados por um número crescente de estudiosos do tema, de quem a maior parte dos trabalhos silenciam o acúmulo generoso da historiadora.

Escreveu Edison Carneiro:

---

100 Aqui, sob os termos "movimentos arcaicos" e "primitivos", Beatriz Nascimento articula, não sem que seja criticamente, como podemos perceber ao longo de seu argumento, com o trabalho de Eric J. Hobsbawm (1970; 1975 apud B. NASCIMENTO, 1981). A autora trabalha especificamente com os enfoques de Hobsbawm sobre os protagonismos e força histórica dos "oprimidos", a exemplo da referência que ele faz do próprio Cangaço e ao movimento conselheirista, no Nordeste brasileiro.

101 Para uma leitura mais expandida sobre como o conceito de quilombo é formulado por diferentes autores e seus alinhamentos ideológicos, ver a tese pioneira no campo da Ciência Política sobre o tema, *Justiça seja feita: direito quilombola ao território* (2009), de Lílian Gomes: GOMES, Lílian, 2009. **Justiça seja feita: direito quilombola ao território**. Tese DCP/UFMG, 2009.

> A reação do homem negro contra a escravidão, na América Portuguesa, teve três aspectos principais: (a) a revolta organizada, pela tomada do Poder, que encontrou a sua expressão nos levantes de negros malês (muçulmanos), na Bahia, entre 1807 e 1835; (b) a insurreição armada, especialmente no caso de Manuel Balaio (1839) no Maranhão, e (c) a fuga para o mato, de que resultaram os quilombos, tão bem exemplificados no de Palmares. … A reação mais geral foi, entretanto, o quilombo. Era uma reação negativa - de fuga, de defesa. Era a reação mais simples. Mesmo quando os balaios passavam à ofensiva, explorando a situação de intranquilidade reinante no Maranhão, ao lado do movimento existia o quilombo do Cosme. Enquanto as revoltas malês se singularizavam no Brasil, pelo seu caráter religioso, e a insurreição ao tipo da de Manuel Balaio não se repetiu, o general Lima e Silva (Caxias) liquidava, em 1839, o quilombo de Manuel Congo, em Pati do Alferes. O capitão-mor Fernão Carrilho, antes de ser chamado para combater nos Palmares, tinha destroçado mocambos de negros na capitania de Sergipe. A peculiaridade de Palmares, entre os muitos quilombos do Brasil, está em ter vivido por quase todo um século, não obstante as dezenas de expedições que os brancos enviaram para reduzi-lo (E. CARNEIRO, 1958, p. 31-32).

Apesar de reconhecer a importância do trabalho etnográfico e comprometido de Edison Carneiro, a crítica de Beatriz Nascimento ao enquadramento do autor baiano vai, basicamente, em três sentidos: o primeiro é sobre o reforço, mesmo que não-intencional, do modelo palmarino como modelo de “sucesso” relativo entre os estabelecimentos chamados quilombos. A autora não deixa de validar a importante formação política, econômica, militar, cultural e social de Palmares, narrada por Carneiro. Entretanto podemos reconhecer em Beatriz Nascimento a advertência de que a generalização dos atributos de Palmares pode incorrer no apagamento de outras formas de existência dos inúmeros estabelecimentos formados em reação e à revelia da opressão escravista, também enquadrados como quilombos. Ou seja, nem todo quilombo foi organizado como Palmares, a despeito de ter existido outros núcleos de semelhante estrutura, como “o quilombo do Rio das Mortes, o quilombo de Sergipe e o quilombo de Isidoro, no Tijuco” (B. NASCIMENTO, 1981, p. 2). Exemplos dessas características relacionadas ao modelo palmarino são o fato, como pontua a autora, de que tinham uma “grande quantidade de habitações, a figura do chefe, como nas regiões administrativas de Angola, e o excedente de produção” (p. 2). O modelo palmarino, contudo, adverte Beatriz, não pode esgotar todas as formas como se desenvolveram os quilombos. Esses núcleos eram organizações que tinham distinções complexas, dinâmicas, ao longo do tempo. E isso precisa sair da subsunção histórica.

O segundo sentido que Beatriz Nascimento expressa é sua rejeição ao enquadramento que Edison Carneiro faz dos quilombos como "uma reação negativa de fuga e defesa, em contrapartida aos movimentos pela 'tomada de poder' dos malês da Bahia" (B. NASCIMENTO, 1981a, p. 4). Essa perspectiva hierarquiza a importância das formas de resistência, além de apagar a ação autonomista, qualificando o quilombo (com exceção de quilombos de grande porte como os de Palmares e de Vila Rica), equivocadamente, como uma organização menos elaborada e ousada que os movimentos insurrecionais, como foi o movimento malê na Bahia, em 1835.

O terceiro sentido que podemos reconhecer na crítica de Beatriz está na contestação que a autora faz da conotação de *fuga* como uma reação "mais simples". Para Beatriz Nascimento, a fuga, diferentemente de um ato espontaneísta e ocasional, teria representado a culminância de uma articulação precedente muito mais complexa. O que explicaria um estabelecimento chegar à número de habitantes, de forma organizada, como o quilombo de Palmares, na capitania de Pernambuco, e o Quilombo Grande, em Minas Gerais[102]?

Apesar desses tensionamentos feitos pela autora em relação aos estudos de Edison Carneiro, é possível afirmar que, em sua narrativa sobre os quilombos, o autor levanta questionamentos singulares, que não são correspondidos posteriormente pelas próprias engrenagens de sua construção etnográfica. Entre estes questionamentos acionados pelo autor e o olhar de Beatriz Nascimento, há importantes convergências. A primeira delas, que eu gostaria de destacar, tornou-se tese comum entre os estudiosos de quilombo de gerações mais novas que a de Beatriz Nascimento: os quilombos não eram estabelecimentos isolados e

---

102 Beatriz Nascimento (1981) reconhece que esses quilombos possam ter alcançado a cifra de 20 mil habitantes ou próximo a isso. João José Reis (1995) recupera diferentes fontes que divergem sobre o número de habitantes que Palmares, especificamente, possa ter tido. Johan Nieuhoff é um desses autores citados por Reis. Depois de sua visita ao Brasil na década de 1640, Nieuhoff "escreveu que havia seis mil quilombolas nos 'pequenos Palmairas', cerca de oito mil nos 'grandes Palmairas', 'além de muitos outros' em outros mocambos palmarinos" (REIS, 1995, p. 16). Já Nina Rodrigues, em *Os Africanos no Brasil* (4a ed., São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1976, p. 76) e outros autores antes dele, como recupera Reis, "duvidaram dessas estimativas". O autor ainda cita Stuart B. Schwartz (Slaves, Peasants, and Rebels, Urbana, U. of Illinois Press, 1992, p.123), que contesta a cifra de 20 mil palmarinos. De acordo com Schwartz, se verdadeira equivaleria ao número de escravos nos engenhos pernambucanos de meados do século XVII (REIS, 1995, p, 36). Décio Freitas, por sua vez, duvida de 30 mil, mas admite 20 mil. Alves Filho "cita 30 mil sem reservas" (p. 36).

autossuficientes. Diferentemente disso, como confirma João José Reis (1995), “embora em lugares protegidos”, os quilombolas, na sua maioria, viviam próximos a engenhos, fazendas, lavras, vilas e cidades, “na fronteira da escravidão, mantendo uma rede de apoio e interesses que envolvia escravos, negros livres e mesmo brancos, de quem recebiam informações sobre movimentos de tropas e outros assuntos estratégicos” (REIS, 1995, p. 18). É o que narra Edison Carneiro:

> Os quilombolas concertaram, desde cedo, certa modalidade de comércio - o simples escambo - com os moradores mais vizinhos. Trocavam produtos da terra, objetos de cerâmica, peixes e animais de caça, por produtos manufaturados, armas de fogo, roupas, ferramentas industriais e agrícolas (E. CARNEIRO, 1958 p. 30).

Acrescenta, ainda, o autor:

> O Mestre de Campo Domingos Jorge Velho queixava-se de pessoas influentes que haviam tentado afastar o seu Terço da região e acusava os moradores vizinhos do quilombo de "colonos" dos negros, por comerciarem pacificamente com os homens do Zumbi (E. CARNEIRO, 1958, p. 18).

Essa característica de fronteira como um lugar de articulação e rearticulação de códigos de conflito, rupturas e até mesmo de “laços afetivos”, “amigáveis” e “parentais” (REIS, 1995, p. 18), revelada por Edison Carneiro, ganha uma dimensão empírica mais ampliada em Beatriz Nascimento, que vai focar em aspectos subsumidos pela historiografia baseada privilegiadamente nos documentos oficiais da repressão, como o faz Clóvis Moura, quem a autora critica por dar um enfoque “extraordinário à guerra” em detrimento de “estudos fundados sobre os momentos de paz” (B. NASCIMENTO, 1981, p. 2). Para contestar esse “desvio” interpretativo, a autora, na ausência de documentações que revelem outras versões que não somente as do opressor, mesmo após um exaustivo levantamento de dados e informações oficiais, vai recorrer à “memória”[103], através de uma intensa imersão etnográfica e na pesquisa oral.

---

[103] Aqui, há uma consonância intensa entre esse “estudo-ação” de Beatriz Nascimento e a reivindicação de Lélia Gonzalez (1984) de que a *memória* deve ter uma atenção muito mais apurada e valorizada, diferenciando-a da ideia de *consciência*. A memória, em Lélia Gonzalez, está para além de consciência.

1.5. A paz quilombola

Inconformada com a inexistência, em sua época, de estudos fundados sobre os momentos de trégua dos estabelecimentos quilombolas, Beatriz Nascimento indaga:

> Como um estabelecimento humano, sofrendo o acossamento de uma ordem tão repressiva como a colonial escravocrata, permitiria a paz concomitante com a guerra? Formulando melhor a pergunta, como a sobrevivência destes estabelecimentos se mantinham fora da Ordem e ao mesmo tempo em contato com esta mesma? (B. NASCIMENTO, 1981b, p. 2).

Esse questionamento de Beatriz Nascimento leva nosso olhar ao que tanto a autora destacou como uma condição negligenciada pelo olhar canônico: *a paz quilombola*, ou melhor, o momento entre os ataques militares do poder repressor e até mesmo coincidente com esse tempo de resistência armada, em que predominava paz; uma paz que está longe de conotar romanticamente um "mar de rosas" interno do quilombo, mas que se refere ao momento de autocriação, de reiteração da vida e de germinação de sociabilidades sob termos distintos dos da Ordem instituída, mesmo coincidindo com ações de confronto aberto e intensificado com uma totalidade na qual o quilombo não se integrava, mas com a qual "conversava", na qual transitava e, inclusive, promovia subversões[104]. Essa advertência desarticula uma negligência interpretativa em relação a aspectos subsumidos no tempo histórico por uma historiografia que se contentou em se basear nos registros da repressão. Portanto, nessa mobilização descolonizadora da autora, o que ela chama de *paz quilombola* é o espaço/tempo de complexa e rica germinação cultural e social, de tessitura de

---

[104] A conotação do termo "subversão" que aciono aqui pode, por exemplo, entre muitas outras possibilidades de modificação e uso imprevisíveis dos códigos de um "sistema", ser comparada à conotação que o termo "*hackeamento*" ganha no uso subvertido do movimento Coletivo Dúdú, desde quando ele associa esse termo à "desobediência epistêmica" nas artes. Gabriel Hilair, co-fundador do coletivo, considera, por exemplo, Emanoel Araújo, fundador do Museu Afro Brasil, como protagonista de um movimento hacker, que se iniciou ainda quando Araújo foi diretor da Pinacoteca de São Paulo de 1992 a 2002 (o primeiro diretor negro da instituição). Esse movimento passou a incentivar "a diversidade da historiografia da arte na capital paulista, ao procurar obras de artistas afrodescendentes para o acervo do museu". "A partir daí, dá-se um hiato nas compras que configuram o núcleo de obras de artistas negros da Pinacoteca e, em geral, as instituições que não promovem exclusivamente práticas artísticas afro-brasileiras mantêm suas ações sem ater-se à questão racial". Ver em HILAIR, Gabriel, 2017. **Dúdús: 6 hackers da invisibilização da arte negra**. Postado em 30 de outubro de 2017, In.: https://www.redbull.com/br-pt/dudus-6-hackers-da-arte-negra.

sociabilidades alternativas aos termos da “Ordem” estabelecida, notadamente em momentos de trégua das grandes incursões militares; mas que não deixava de existir mesmo nos momentos de guerra. Avalia a autora:

> Podemos ver, portanto, que, estabelecido num espaço geográfico, presumivelmente nas matas, o quilombo começa a organizar sua estrutura social interna autônoma articulada com o mundo externo. Entre um ataque e outro da repressão oficial ele se mantém ora retroagindo, ora se reproduzindo. Este momento chamaremos de “paz quilombola”, pelo caráter produtivo que o quilombo assume como núcleo de homens livres, embora potencialmente passíveis de escravidão (1978, p. 12 apud VINHAS, 2016, p. 130).

Portanto, há um investimento de Beatriz Nascimento em desconstruir a ideia que confunde quilombo com “rebelião” ou “insurreição”. Reprisando a advertência de José Honório Rodrigues (1976 apud B. NASCIMENTO, 1981) de que os termos “rebeldia” e “insurreição” são preconceituosos, afirmo que a autora é capaz de desestabilizar a lógica de interpretação hegeliana da relação entre Senhor e Escravo como explicação de uma pretensa História Universal, como quis o autor alemão. Beatriz não reconhece legitimidade nos termos “rebeldia” e “insurreição” e rejeita a naturalização do direito de vida e morte do Senhor sobre o Escravo, assim como da condição desumana do segundo, premissas adotadas no argumento hegeliano. “Somente o historiador que reconheça o direito de vida que o Senhor tinha sobre o escravo pode utilizar sem ética nenhuma os termos rebeldia ou insurreição”, escreveu a autora (B. NASCIMENTO, 1981, p. 3).

No entanto, o que mais marca a desestabilização que o argumento de Beatriz Nascimento é capaz de promover na dialética hegeliana é o desvelamento dos momentos subsumidos do quilombo, cuja existência não está privilegiadamente voltada para a guerra, para a resistência armada, mas para uma vida autônoma, com códigos e relações alternativos e insubmissos ao sistema vigente; o que quero chamar de *vida resistente*.

A advertência da autora sobre o que se desenrola no tempo/espaço de *paz quilombola* ancora um dos argumentos centrais de sua pesquisa, que é a continuidade histórica dos quilombos: “os homens e seus grupamentos, que formaram no passado

o que se convencionou chamar ‘quilombos’, ainda podem e procuram fazê-los” (B. NASCIMENTO, 1982, p. 259). Na contramão das tendências da historiografia da sua época, a autora chama atenção para um aspecto crucial, que só pode ser visibilizado a partir da ruptura com o colonialismo epistêmico e refutação da lógica de “integração” (assimilação) a uma totalidade regida nos termos do projeto de poder da modernidade. Por isso, afirmo, como já o fiz anteriormente, que a ideia de *paz quilombola* suscita a possibilidade de realização da *analética*, proposta por Enrique Dussel, e que ambas as proposições, a *paz quilombola* e a *analética*, são intimamente convergentes com a explosão feita por Frantz Fanon (2008) do discurso ontológico da dialética hegeliana.

1.5.1. Notas sobre Dussel e Fanon: parênteses necessários à paz quilombola

Com a legitimidade de vocalização de quem teve de lidar com o horror do racismo, Frantz Fanon apresenta em sua narrativa um Senhor “essencialmente diferente” do Senhor idealizado por Hegel em *Fenomenologia do Espírito* (1992). Em Fanon (2008), o negro nunca estará seguro “de que o branco o considera como consciência em-si-para-si” (FANON, 2008, p. 184). O autor escancara o fato de que a síntese do reconhecimento não se realiza no circuito que se pretende dialético, como idealizou Hegel; ou seja, a reciprocidade absoluta que lastreia a dialética hegeliana é posta em cheque por Fanon:

> Em Hegel há a reciprocidade, aqui o senhor despreza a consciência do escravo. Ele não exige seu reconhecimento, mas seu trabalho. Do mesmo modo, o escravo não é de forma alguma assimilável àquele [*o escravo em Hegel*] que, perdendo-se no objeto, encontra no trabalho a fonte de sua libertação (FANON, 2008, p. 1983).

Em Hegel (1992), a humanidade só se realiza no reconhecimento. Por sua vez, o reconhecimento do Escravo pelo Senhor só se realiza unicamente na *reação* do primeiro, que aciona uma “luta de morte” (para ele mesmo, o escravo, diga-se de passagem). É ainda pertinente retomarmos um aspecto que já foi dito em seção anterior sobre a ontologia hegeliana, através de Achille Mbembe (2018): que a libertação do Escravo só se realiza quando este aceita a possibilidade da morte. A liberdade, “o que há de mais humano no homem” (FANON, 2008, p. 1984), somente é alcançada pelo Escravo, na dialética hegeliana, no regime da morte. A morte,

portanto, na concepção da dialética entre o Senhor e o Escravo hegeliana, é a consequência da *reação* libertadora.

Na explosão desse esquema dialético, o que Fanon vai sustentar é que o *homem* - grifo aqui para demarcar que este *homem* de que fala Fanon está para um "homeml" que "a Europa foi incapaz de fazer triunfar" (FANON, 1968, p. 273) - não pode ficar condicionado e reduzido à reação, mas se realizar na sua própria ação:

> O comportamento do homem não é somente reativo. Sempre há ressentimento em uma *reação*. Nietzsche, em *La volonté de puissance*, já o tinha assinalado. Conduzir o homem a ser *acional*, mantendo na sua esfera de influência o respeito aos valores fundamentais que fazem um mundo humano, tal é primeira urgência daquele que, após ter refletido, se prepara para agir (FANON, 2008, p. 184).

No rol dos intelectuais influenciados por Frantz Fanon, Enrique Dussel expressa seu fanonismo[105] na sua proposta da *analética* como meio de libertação. Como tratada em seção anterior, vimos que a analética implica a negação da *negação da exterioridade*. Reprisemos alguns trechos de Dussel sobre o que ele chama de Totalidade moderna:

> A práxis ôntico-legal realiza, enquanto moralmente boa, as exigências do projeto existencial da Totalidade. As exigências são as leis e o projeto é o da Totalidade vigente. De fato, contudo, deve-se recordar que a totalidade legal ou o direito de uma ordem histórica se funda no projeto do grupo,

---

105 Sobre os "múltiplos fanonismos", Deivison Faustino (2015) cita autores de diversos alinhamentos epistemológicos para evidenciar o impacto da obra de Fanon, surpreendentemente composta por poucas publicações, pois o autor morreu com apenas 36 anos. Passados mais de 60 anos da publicação de *Peau noire, masques blancs* (1952), na lista desses autores influenciados por Fanon, Faustino inclui, além do filósofo argentino Enrique Dussel, formulador da filosofia da libertação, e o brasileiro Paulo Freire, formulador da pedagogia da libertação, nomes como "os membros dos *Black Panther*, tais como Party Bobby Seale, Huey Newton e Angela Davis, nos Estados Unidos; Steve Biko, criador do *Black Consciousness Movement*, na África do Sul; Bobby Sands, membro influente do *Irish Republican Army* - IRA, na Irlanda do Norte; Ali Shariati, importante intelectual da revolução iraniana; o escritor e ativista paquistanês Taric Ali; os críticos culturais anglófonos Edward Said, Homi Bhabha, Stuart Hall e Gayatri Chakravorty Spivak; o filósofo jamaicano Lewis Gordon; o filósofo e teórico crítico esloveno Slavoj Zizek; o geógrafo britânico David Harvey; a filósofa estadunidense Judith Butler, entre outros" (FAUSTINO, 2015, p. 90). Ver mais em FAUSTINO, Deivison M., 2015. **"Por que Fanon? Por que agora?": Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil**. Tese (Doutorado), São Carlos: UFSCar, 2015. 260 f. Quanto ao marxista não-ortodoxo David Harvey, em seção anterior, demos exemplo como ele endossa as colocações de Fanon em relação às contradições internas da tradição humanista, que se mostram mais evidentes na contradição entre liberdade e dominação. Ver mais em HARVEY, David, 2014. Harvey: **A violência nas ruas e o fim do capital**. Blog da Boitempo, 31/07/2014, acessado em 07/10/2019: https://blogdaboitempo.com.br/2014/07/31/harvey-a-violencia-nas-ruas-e-o-fim-do-capital/#prettyPhoto. Ver também HARVEY, David, 2016. **17 contradições e o fim do capitalismo**. São Paulo: Boitempo, 2016.

> classe, setor ou pessoas que exercem o poder, mas não só como poder do todo, mas como poder "dominador". … a práxis que cumpre a lei é uma práxis dominadora, opressora. A práxis totaliza a totalidade porque cumpre as exigências do projeto que se impôs como único, como o último, como o natural e universal (DUSSEL, 1977, p. 85-86).

No entanto, como ainda adverte Dussel, "há sempre um Outro *fora* da lei vigente, além do projeto ontológico em ato" (DUSSEL, 1977, p.86). Por isso que, na teoria de Dussel, a *explosão*[106] dos muros da Totalidade, se dá na práxis analética, que é uma práxis libertadora. Ao contrário do circuito hegeliano, Dussel enxerga a Alteridade fora da Totalidade, como momento exterior ao "ato total" da humanidade final. Somente assim, admitindo a Alteridade para além dos muros da ordem vigente que se pretende total, universal, de acordo com Dussel, que é possível garantir uma "ética que conserva sempre a abertura para o futuro e que impede a toda ordem legal, seja particular ou pretensamente universal, fixar uma Totalidade como a última", o que seria a negação da história" (DUSSEL, 1977,p. 85). Explica Dussel:

> A práxis analética ou trans-ontológica, que corre para além da ordem estabelecida tem outra origem de sua moralidade que não a mera lei vigente. *Ipso facto* a práxis meta-física ou libertadora aparece como ilegal, mas a sua ilegalidade não é daquele que comete um crime contra a lei vigente, isto é, de suas exigências (suas leis), porque tem outro projeto *novo* [*grifo do autor*] (e com isso, de fato, começa a cumprir novas leis). A ilegalidade da práxis libertadora é a moralidade em sua posição negativa; em sua posição positiva tal moralidade é resposta à interpretação ou provocação de justiça do Outro. … O novo projeto histórico que inclui o Outro e lhe dá lugar numa nova estrutura de justiça é aquele ao qual se lança o oprimido, não enquanto alienado em sua opressão, mas enquanto "vontade de liberdade" ou enquanto anela ser o Outro livre da ordem vigente (DUSSEL, 1977, p. 86-87).

A analética implica, portanto, um "ponto de abertura", que é provocado, sempre, pelo Outro fora da Totalidade. Atentemos, ainda, que na Totalidade não há uma escuta que considere o que está fora de suas margens, porque se acredita como absoluta, universal. Então como se daria essa irrupção? Seguindo Fanon (1968), Dussel, admite que essa irrupção aconteça sob uma "violência justa", defensiva, que só existe em consequência de uma violência primeira ou "primordial", como expressou Fanon

---

106 Nesse momento, preciso explicar porque venho usando no correr desta seção o termo "*ex*plosão" como figurativo, pois me refiro a uma ação que parte de fora da ordem da Totalidade, que se inflama desde fora do "tribunal da história universal" (*Weltgeschichte-Weltgericht*) decretada por Hegel (apud DUSSEL, 1977, p. 84).

(1968), a “violência injusta”. Estamos falando, portanto, de duas violências eticamente distintas. Argumenta Dussel:

> A violência é força dominadora que ultraja o outro contra sua própria vontade, contra sua liberdade distinta. Violência é exigir daquele que foi reduzido à pobreza por uma certa ordem, que permaneça em tal pobreza aniquilante de suas possibilidades justas. A dominação que aceita como “natural” se torna violenta, descarada, aberta, quando o oprimido começa o processo de libertação. … A guerra, que é o choque entre duas violências (embora possam ter consistência moral muito diferente, já que uma pode ser injusta, dominadora, e outra justa, libertadora), não é “o pai de tudo”, como pensava Heráclito, visto que antes da violência está a dominação e ainda antes, o face-a-face. … a violência dominadora faz daquele que se liberta que assuma uma violência defensiva ou de resposta. O choque das duas violências … é a guerra (DUSSEL, 1977, p. 96).

Portanto, a guerra não é a origem de tudo; ideia, esta, que fundamenta alguns marxismos, por exemplo, e ainda as teorias liberais da justiça, que tomam como conflito o que o movimento epistemológico decolonial toma como reações às opressões. O que Dussel quer evidenciar é que a origem da guerra se dá quando o oprimido começa seu processo de libertação, fissurando a estabilidade do opressor.

No processo da guerra, no entanto, há riscos de se conceber uma “libertação alienante” ou uma “falsa libertação”, porque se acredita que seja possível exercê-la dentro da Totalidade: quando os oprimidos tomam o poder e se tornam, por sua vez, dominadores, seguindo os mesmos padrões de dominação contra os quais investiu uma violência defensiva, como adverte Dussel (1977, p. 100); ou seja, quando a alienação não é superada ou, ainda, quando a positividade como exterioridade não é alcançada. O oprimido, neste caso, ao rebelar-se, o faz nos termos do próprio Senhor, não conseguindo se livrar da clausura da Totalidade supostamente universal. Nesse ponto, Dussel e Fanon estão afinados como numa mesma sinfonia, ao acreditarem, numa referência a Nietzsche[107], que “o pior vício do dominado é o ressentimento

---

[107] Crítico ao niilismo nietzscheano, Dussel, adverte, que, a despeito de Nietzsche “ter razão em muitas coisas”, “enganar-se-á na solução” (DUSSEL, 1977,p. 100). De acordo com Dussel, Nietzsche não supera a Totalidade, “última categoria ou horizonte de seu pensamento europeu dominador [*de Nietzsche*] do século XIX”. Para Nietzsche, de acordo com Dussel, os vícios de ressentimento e desejo de vingança do dominado são sublimados como virtudes uma vez que consigam tomar o poder e tornar-se dominador. Essa forma de interpretação nietzscheana é mistificadora do dominado num “processo de libertação alienante”, ou seja, num processo que “sacraliza o vício do alienado e não sua positividade como exterioridade”. Para Dussel, esse autor “santifica a vingança sob o nome de justiça como se a justiça não fosse mais que a transformação do ressentimento”. “Trata-se, a partir da Totalidade fechada e dominadora, de exaltar o momento em que a Totalidade cresce dialeticamente e engloba, domina,

contra o dominador" (DUSSEL, 1977, p. 100 e FANON, 2008, p. 184). Essa é uma das consequências da domesticação da guerra pela Totalidade, fazendo que a guerra, domesticada, aconteça sob seus termos.

Há ainda uma outra forma de liberdade alienante (e todas as suas repercussões psíquicas sobre o "libertado", o "agido"), que é aquela outorgada, aquela dada pelo Senhor, nos moldes de uma mudança de regras no meio do jogo por aquele que está ganhando, para assegurar as vantagens de ter sido vencedor, abortando as possibilidades da própria guerra. Essa liberdade é muito bem descrita por Fanon (2008) quando se refere, em sua época e contingência, ao "preto francês" (p. 183):

> O branco como senhor diz ao preto:
> "A partir de agora você é livre".
> Mas o preto ignora o preço da liberdade, pois ele não lutou por ela. De tempos em tempos ele luta pela Liberdade e pela Justiça, mas se trata sempre de liberdade branca e de justiça branca, de valores secretados pelos senhores. O antigo escravo, que não encontra na sua memória nem a luta pela liberdade nem a ânsia de liberdade de que fala Kierkegaard, fica com a garganta seca diante do jovem branco que brinca e canta na corda bamba da existência.
> Quando acontece de o preto olhar o branco com ferocidade, o branco lhe diz: "Meu irmão, não há mais diferença entre nós". Entretanto, o negro *sabe* que há uma diferença. Ele a *solicita*. Ele gostaria que o branco lhe dissesse de repente: "Preto sujo!" Então ele teria uma oportunidade única de "lhe mostrar"... (FANON, 2008, p. 183).

Nesse caso, o ressentimento também pauta as iniciativas de existência do negro dentro da Totalidade, cuja orquestração não foi ele quem a iniciou. Ficará condenado à insistência em "descobrir a resistência, a oposição, a contestação" (FANON, 2008, p. 184) nos termos dessa Totalidade fechada. Por isso Fanon, ao desejar o fim desse "ciclo infernal", como ele chama a dialética hegeliana, afirma a possibilidade de um *homem* que o europeu foi incapaz de fazer triunfar (FANON, 1968). Por isso, esse *homem possível* de Fanon "não é somente reativo" (2008, p. 184), mas deve se conduzir para "ser *acional*" (p. 184).

Longe de representar passividade e benevolência diante do opressor, esse

---

coisifica o Outro" (DUSSEL, 1977, p. 100-103). Ver mais em DUSSEL, Enrique, 1977. Para uma ética da libertação latino-americana Parte II. **Eticidade e Moralidade**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo / Piracicaba: Edições Loyola e Editora Unimep, 1977.

desejo sobre a *ação* para além do ressentimento, é também o de Achille Mbembe (2017a, 2017b). “De fato, para aqueles que passaram pela dominação colonial”, pondera Mbembe (2017ª), “ou a quem, num dado momento da história, a sua humanidade foi roubada, a recuperação desta parte de humanidade passa muitas vezes pela proclamação da diferença” (MBEMBE, 2017a, p. 306). No entanto, a esperança do autor está na aposta de que a “proclamação da diferença” é apenas um compreensível momento “de um projeto mais vasto – de um mundo que virá… um mundo livre do peso da raça e do ressentimento e do desejo de vingança que qualquer situação de racismo convoca” (p. 306).

Portanto, a partir da conversa com as perspectivas desses autores, é possível dizer que, para uma ruptura da clausura imposta pela Totalidade, é preciso agir para além do ressentimento. Se é grande a possibilidade de que a ação do oprimido se irrompa como defesa (como reação), não pode se limitar a ela ou ao momento de guerra, nem se limitar à proclamação da diferença dentro de uma Totalidade, mas explodir os muros dessa Totalidade opressora, que nega a alteridade em sua distinção[108] e reinventar a vida na liberdade. O verbo agir ganha na explosão do circuito dialético um sentido que está para além dos termos acionados pelo Senhor. Quando o Outro fora da Totalidade irrompe os muros dessa clausura moderna, deixa de responder nos termos do Senhor e passa para a *ação*, como tanto clamou Fanon:

> Devo me lembrar a todo instante que o verdadeiro *salto* consiste em introduzir a invenção na existência. No mundo em que me encaminho, eu me recrio continuamente. Sou solidário do Ser na medida em que o ultrapasso. E vemos, através de um problema particular, colocar-se o problema da Ação. … Sou preto e toneladas de grilhões, tempestades de pancada, torrentes de escarro escorrem pelas minhas costas. Mas não tenho o direito de me deixar paralisar. … Não se deve tentar fixar o homem, pois o seu destino é ser solto. A densidade da História não determina nenhum de meus atos. Eu sou meu próprio fundamento. É superando o dado histórico, instrumental, que introduzo o ciclo de minha liberdade (FANON, 2008, p. 189-190).

O que Fanon quis foi livrar a vida da “armadilha da existência” (2008, p. 189), referindo-se à clausura ontológica, onde os próprios termos da luta são ditadas pelo Senhor. Falando de fora da Totalidade, Fanon constatou: “Há minha liberdade, que

---

108 Vimos em capítulo anterior que os termos “diferença” e “distinção” são evocados por Enrique Dussel como termos, respectivamente vinculados à Totalidade e à Alteridade fora da Totalidade.

me devolve a mim próprio” (FANON, 2008, p. 189).

***

O “homem acional”, como quis Fanon (2008, p. 184), não se resume à guerra, mas empreende a criação de um outro mundo possível, para além da Totalidade dominadora, opressora. Esse mundo se faz com a germinação de possibilidades outras, onde liberdade e, consequentemente, a vida se impõem desde a exterioridade. Seria o quilombo um desses outros mundos possíveis? A partir do que Beatriz Nascimento concebe como quilombo, percebemos que o olhar da autora também atravessa os muros da Totalidade e enxerga espaços de liberdade e de vida que se anunciam de forma poderosa; espaços onde se nega a negação da alteridade, contrariando a inexorabilidade da morte como único meio de libertação.

Ao reivindicar o olhar sobre o “espaço de paz quilombola”, portanto, Beatriz Nascimento desvela uma subjetividade fundada em padrões extremamente precários de comunicação impostos pela instituição da escravidão. Ela desvela também a insubimissibilidade dessa subjetividade e o exercício subversivo de uma coletividade costurada com laços solidários (e isso está longe da negação de assimetrias e conflitos internos), por uma linguagem difusa e performática, o que faz desses agrupamentos capazes de reiterar a continuidade da vida.

Por isso, a autora compreende o quilombo no seu sentido histórico, *a priori*, como um “sistema social alternativo”. Ela procura rastrear a trajetória desse acontecimento para desvelar o seu aparente desaparecimento da História do Brasil a partir do século XIX, assim como o que ele projetou na história do negro do século XX (B. NASCIMENTO, 1981, p. 5). Serão nos “tempos de paz” onde Beatriz Nascimento procurará a continuidade histórica do quilombo, refutando a limitante conceitualização desse acontecimento como projeto insurrecional.

***

Seguindo alguns movimentos de historiadores da década de 1970, Beatriz Nascimento acessa o historiador Eric Hobsbawm (1970), para elaborar o sentido da

expressão “sistemas sociais alternativos” que ela vai atribuir, inicialmente, aos estabelecimentos que foram chamados generalizadamente de quilombos. Ao ter contato com o trabalho de Beatriz e sendo atravessada pelos sentidos que ele suscita, fiquei me questionando como ela se amparou num historiador marxista para ajudá-la a desconstruir vieses que ela julgava como próprios das interpretações marxistas (de seu tempo) sobre o quilombo. Então, falando do lugar de uma acadêmica que não é historiadora, vislumbrei a possibilidade de que Beatriz faz um aproveitamento crítico na compreensão histórica dos ganhos de Hobsbawm (FLORENZANO, 2013). O que percebi em seu trabalho *Sistemas sociais alternativos organizados pelos negros: dos quilombos às favelas* (1981), arrisco dizer, é que a autora desloca sacadas importantíssimas de Hobsbawm, que consistiram um abalo nas historicizações (abalo notadamente contra as historicizações liberais). Beatriz, então, amplifica o olhar sobre esses enquadramentos singulares desse autor, justamente para sair de uma Totalidade fechada.

A recorrência a Hobsbawm por Beatriz se faz a partir dos trabalhos *Rebeldes primitivos: estudos sobre as formas arcaicas dos movimentos sociais dos séculos XIX e XX* (ROBSBAWM, 1970 apud B. NASCIMENTO, 1981) e *Bandidos* (ROBSBAWM, 1975 apud B. NASCIMENTO, 1981), que integram o investimento do autor em desvelar o protagonismo de sujeitos que “a História, enquanto narrativa e análise, tinha até aí olimpicamente ignorado” e que “foram elevados pela primeira vez pela sua mão [*a de Hobsbawm*] à categoria e à dignidade de sujeitos históricos” (SÁ e FERREIRA, 2012)[109]. Nestes trabalhos, o autor inclui e cita como casos os movimentos do Cangaço e também o Movimento Conselheirista, no Nordeste brasileiro. Ambos são considerados pelo autor como “formas primitivas” de protesto social, caracterizadas, respectivamente, como “reformista” e “proto-revolucionária” (HOBSBAWM, 1983; LÖWY, 2010)[110].

---

[109] Vem em SÁ, Fátima; FERREIRA, Melo, 2012. **“O dom da teoria» Eric hobsbawm e os movimentos sociais**, *Ler História* [Online], 62 | 2012, posto online no dia 13 abril 2015, consultado no dia 30 novembro 2019. URL: http://journals.openedition.org/lerhistoria/602; DOI: 10.4000/lerhistoria.602.

[110] Consulta em HOBSBAWM, Eric J., 1983. ***Rebeldes Primitivos: Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales em los siglos XIX y XX***. Editorial Ariel, S.A., Barcelona, 1983; e em LÖWY, Michael, 2010. **Eric Hobsbawm sociólogo do milenarismo campesino**. Estudos Avançados (24) 69, 2010.

É possível que Beatriz Nascimento tenha visto nesses enfoques de Hobsbawm a possibilidade de um alinhamento mais plausível na esfera acadêmica que pudesse respaldar, nesse espaço de poder, a chance de desconstruir a subsunção que os protagonismos e força histórica dos "oprimidos", ou como disse Fanon (1968), dos "condenados", tiveram na História contada e escrita pelos "vencedores". São com essas obras que Hobsbawm demarca com mais força o seu descolamento de uma historicização a partir da análise das estruturas socioeconômicas para o estudo das mentalidades e das culturas, dando ênfase a uma perspectiva mais "microscópica" em detrimento da "telescópica" (TRAVERSO, 2012)[111].

É possível dizer ainda que Beatriz Nascimento aproveita a fissura aberta por Robsbawm, num repertório disponível onde prevalece os enquadramentos da colonialidade do saber, para romper com a perspetiva teleológica que torna o quilombo somente inteligível enquanto momento "pré-político", ou de menor elaboração em relação aos movimentos de "tomadas de poder", como supôs Edison Carneiro, ou, aos movimentos operários dos períodos pós-industriais, como elaboraram algumas historicizações marxistas.

Ao resenhar os trabalhos de Hobsbawm (1970) aos quais recorre, Beatriz substitui, em alguns trechos de seu trabalho, os termos "primitivos" e "arcaicos" por "grupos subordinados", demonstrando uma tentativa de ressignificação de termos impregnados de eurocentrismo para ater-se ao fato histórico que eles remetem e não na carga semântica que as nomeações de Hobsbawm lhe atribui. Ela retoma como o autor procurou compreender, mesmo com termos eurocêntricos, o fato de esses "grupos subordinados" atuarem dentro de um "sistema social moderno". Reprisa Beatriz: "eles manifestam nos respectivos movimentos sociais arcaicos seu processo de adaptação (ou insucesso em adaptar-se) às sociedades onde foram introduzidas à força" (B. NASCIMENTO, 1981, p. 6). No entanto, como adverte a autora, estes

---

111 "*Il rappelle l'impact de La Méditerranée de Braudel sur les jeunes historiens des années 1950, puis, en empruntant la formule à Carlo Ginzburg, il constate le passage de l'historiographie, après 1968, du télescope au microscope: un déplacement de l'analyse des structures socio-économiques à l'étude des mentalités et des cultures*" (ROBSBAWM, *Intersting Times*, op. cit., p.294 apud TRAVERSO, 2012).Ver em TRAVERSO, Enzo, 2012. **Disparition d'un "communiste tory": Eric Hobsbawm. Une analyse de son oeuvre**. Cahiers & Revue La brèche, A l'encontre. Disponível em http://alencontre.org/societe/livres/disparition-dun-communiste-tory-eric-hobsbawm-une-analyse-de-son-oeuvre.html. Acessado em 01/12/2019.

movimentos não ficam estanques no processo histórico, “pois pertencem também ao mundo que os oprime; são conhecedoras das instituições (principalmente as repressoras) das sociedades modernas com as quais estão envolvidas” (p. 6).

Ainda retomando Robsbawm, Beatriz destaca do autor a identificação que ele faz de duas fases que marcam o processo histórico desses “grupos subordinados”. A primeira se caracteriza por determinadas instituições, “próprias dos grupos subordinados”, possibilitarem uma autonomia frente a sociedade dominante. A segunda fase é “quando estas mesmas instituições não mais representam um modo eficiente de defesa contra o mundo externo” (p. 6). Beatriz reproduz o trecho de Hobsbawm:

> Os laços de parentesco ou de solidariedade tribal que, combinados ou não com ligações territoriais, são a chave daquilo que hoje (…) se considera como sociedades primitivas persistem. No entanto (…) não mais constituem uma defesa fundamental do homem contra os caprichos do meio social ambiente” (HOBSBAWM, 1970, p. 14 apud B. NASCIMENTO, 1981, p. 6).

Dialogando com isso, a autora faz uma correlação que depois será reformulada: Se a primeira fase histórica, como apontou Hobsbawm, “pode ser identificada com os sistemas sociais genericamente denominados quilombos, no passado”, num segundo momento histórico, a última fase dos movimentos sociais arcaicos, corresponderiam “às favelas ou áreas de economia decadente, onde existe grande contingente de negros e que ao mesmo tempo são áreas de ex-quilombos” (B. NASCIMENTO, 1981, p. 6). Beatriz, então, organiza essa correlação nas seguintes hipóteses iniciais, que respaldaram um exaustivo trabalho de investigação, ao mesmo tempo que eram reformuladas nas etapas do percurso acadêmico da autora:

> 1) O que ficou conhecido na historiografia como quilombos são movimentos sociais arcaicos de reação ao sistema escravista, cuja particularidade foi a de iniciar sistemas sociais variados, em bases comunitárias; 2) A variedade dos sistemas sociais englobados no conceito único de quilombo se deu em função das diferenças institucionais entre esses sistemas; 3) O maior ou menor êxito na organização dos sistemas sociais conhecidos como quilombos deu-se em função do fortalecimento do sistema social dominante e sua evolução através do tempo; 4) As áreas territoriais onde se localizaram “quilombos” no passado fazem supor uma continuidade física e espacial, preservando e/ou atraindo populações negras no século XX; 5) Certas instituições características de movimentos sociais arcaicos são encontradas nestes territórios acima citados, fazendo supor uma linha de continuidade

> entre os sistemas sociais organizados pelos negros quilombolas e os assentamentos sociais nas favelas urbanas, assim como nas áreas de economia rural decadente com incidência de população negra e segmentos populacionais de baixo poder aquisitivo, pertencentes a outras etnias (B. NASCIMENTO, 1981, p. 6 e 7).

Beatriz Nascimento não teve tempo nem recursos suficientes para levar a cabo todo o trabalho necessário de averiguação da força de suas hipóteses. Além disso, como explica a própria autora, "de acordo com a coleta do material, com o desenrolar da pesquisa em si, tanto bibliográfica quanto a de campo, a abordagem teórica e sua comparação com os dados levantados foram naturalmente se confirmando ou se alterando ou mesmo algumas premissas foram totalmente abandonadas" (B. NASCIMENTO, 1981c[112], p. 1).

A segunda parte do projeto, referente às favelas, não foi aprovada pelo Comitê de Ciências Sociais da Fundação Ford, entidade financiadora da pesquisa proposta pela autora. Fato, este, que fez Beatriz Nascimento sugerir em relatório a troca do nome da pesquisa para *Sistemas sociais alternativos organizados pelos negros: os quilombos do passado e sua continuidade* (B NASCIMENTO, 1981c, p. 2). O objetivo desse recorte não foi menos ambicioso e impactante. Ele convocou a remoção, no conceito de quilombo, da "'marca' que se cristalizou através de uma visão apriorística" das forças dominantes na colonização e no Império (p. 4). "O quilombo para nós", afirmou Beatriz, "não é um fato subordinado, mas um processo *continuum* na História total do País" (p. 5). A autora ainda revela, no planejamento da pesquisa, que, para dar consecução à investigação sobre como se elabora esse *continuum*, é preciso se "debruçar com acuidade crítica sobre os próprios fatos da História escrita do Brasil, onde, estranhamente, são ignorados os segmentos éticos que deles participam" (p. 5). Essa pretensão que, de fato, foi exercida na execução da pesquisa da autora, é convergente com a proposta da analética dusseliana, como já comentei anteriormente.

***

[112] Ver em NASCIMENTO, Beatriz, 1981c. Relatório Narrativo Final, in.: **Sistemas sociais alternativos organizados pelos negros: dos quilombos às favelas. Fundo Maria Beatriz Nascimento**, Pasta 1. Doc. 3, Arquivo Nacional.

Como vimos, Beatriz Nascimento escreveu suas hipóteses iniciais reproduzindo uma linguagem cuja semântica genuína é eurocêntrica. Falo de termos como “movimentos arcaicos” e “evolução histórica”. Imagino que isso foi feito como forma de dialogar com o repertório acadêmico disponível e possível em sua época na sua formação como historiadora. No entanto, no correr da expressão de sua historicização sobre o quilombo, vamos perceber que Beatriz Nascimento rompe com a semântica eurocêntrica de Hobsbawm, inclusive contestando as consequências de suas nomeações eurocêntricas, e visibiliza outras matrizes significativas, como as que são evocadas por semantemas e formas de organização política e institucional bantus. Essa foi a razão, por exemplo, de a autora ter ido a alguns países da África para averiguar, em seu investimento empírico, a origem, a coetaneidade e a transformação desses sentidos, ao longo tempo, em lugares vitimados pelo colonialismo, considerando a diáspora forçada. Nessa mobilização intelectual que conecta o Brasil e o continente africano, Beatriz fortalece uma perspectiva afrocentrada em detrimento do peso eurocêntrico na compreensão histórica. Eu vejo isso como uma ruptura epistêmica e uma formulação de um outro lugar ético de vocalização.

Das experiências etnográficas da autora, gostaria de destacar aqui três principais mobilizadores empíricos. O primeiro deles é sobre a origem do termo quilombo e suas variações semânticas. Nesse quesito, Beatriz Nascimento revela a face subsumida pela historiografia até sua época. Ela faz uma viagem a Angola e procura identificar como o termo quilombo (kilombo) chega no Brasil através dos povos sequestrados de seus territórios no continente africano. A autora se recusa a subsumir os significados de quilombo genuínos, negando também a deflagração de uma historicização do evento histórico que é o quilombo, a partir da conceitualização do dominador (como a da consulta do Conselho Ultramarino de 1740). A autora mostra que há história para além disso e antes disso. Além desse empreendimento descolonizador, ela buscou averiguar a existência de coetaneidades entre alguns tipos de quilombos no Brasil com outros de Angola, aventando, fora dos termos dos marxismos, a possibilidade histórica de uma organização intercontinental reativas ao escravismo.

O segundo mobilizador empírico que destaco da autora evoca a memória como

espaço de expressão da alteridade negada; isso ela o faz através de uma etnografia no Kilombo de Carmo da Mata, em Minas Gerais, tendo os ritos do *reinado* como prática potente dessa expressão. Neste trabalho, eu identifico que, consciente ou inconscientemente, a autora revela como o passado pode ser performatizado, reinventado, ressignificado, conectado diretamente com o futuro, dissolvendo as fronteiras do presente.

No terceiro mobilizador que aqui destaco, Beatriz foi capaz de evidenciar a conexão importante entre agrupamentos que foram considerados quilombos, assim como ex-escravizados em fuga, com o movimento de Antônio Conselheiro. O mais interessante que observei neste trabalho, para além de diversas desconstruções que a autora empreende contra leituras eurocêntricas e preconceituosas da historiografia oficial, foi a mobilização do sentido de quilombo na prática de sobrevivência grupal das alteridades incongruentes com a conformação de um projeto nacional, sendo capazes de instaurar uma nova ordem interna e estrutural dentro da Ordem que hegemonicamente se instituía.

Pontuo que, apesar de Beatriz Nascimento não ter incluído a conexão que ela faz de quilombo e favela como parte de sua pesquisa oficialmente oferecida ao campo acadêmico, este tema se mostra insistente em outros espaços, linguagens e recortes utilizados por Beatriz, como o recurso fílmico e literário, entrevistas e conferências.

Nos três trabalhos da autora aos quais me referi, o que há de mais forte em sua evocação como característica do quilombo, é o que ela chama de *paz quilombola*, o tempo que representa a persistência e, eu acrescento, a capacidade de reiteração e reprodução da vida de agrupamentos de “alteridades” incongruentes com a Ordem instituída. “O estudo sobre o quilombo”, explicou Beatriz, se baseia e parte da questão do poder. Por mais que um sistema social domine, é possível que se crie aí dentro, um sistema diferencial, e isto o quilombo é” (B. NASCIMENTO, Orí, 50’41’’-50’57’’).

Portanto, na costura de uma interpretação que se faz a partir da identificação de um ponto que conecta esses eventos históricos, a ideia de focar no que ela chama “paz quilombola” é uma forma de enxergar uma motivação que está para além da vontade reativa. Uma motivação que levou, por exemplo, “multidões de homens a criar

sociedades ou assentamentos", para construírem uma "vida paralela, comunitária e socializante" (B. NASCIMENTO, 1978, p. 3). No caso dos quilombos do século XVIII e alguns do século XIX, esta motivação, não está, para autora, vinculada simplesmente como forma de resistência à escravidão, como se a fuga fosse um ato ocasional e oportunista. Para isso, existiam outras formas até mais contundentes em termos de reação ao sistema opressor: havia "abortos, suicídios, assassínios de senhores e até mesmo de toda uma descendência", como exemplifica Beatriz (p. 3). Explica a autora:

> … estabelecido num espaço geográfico, presumivelmente nas matas, o quilombo começa a organizar sua estrutura social interna autônoma articulada com o mundo externo. Entre um ataque e outro da repressão oficial, ele se mantém, ora retroagindo, ora se reproduzindo. Este momento chamarei de "paz quilombola", pelo caráter produtivo que o quilombo assume como núcleo de homens livres, embora potencialmente passíveis de escravização. Pensamos que, pela duração no tempo e pela expansão no espaço geográfico brasileiro, o quilombo é um momento histórico brasileiro de longa duração e isto graças a este espaço de tempo que chamamos de "paz", embora muitas vezes ela não surja na literatura existente. Creio que se o escravo negro brasileiro tivesse podido deixar um relato escrito, com certeza teríamos mais fontes da "paz" quilombola do que da guerra. Esta paz está justamente nos interstícios da organização quilombola e sobre ela requer-se um esforço de interpretação maior, pela qual se ultrapassa a visão do quilombo como a história dos ataques da repressão oficial contra uma outra organização que, talvez na "paz", ameaçasse muito mais o regime escravocrata do que na guerra. O antes e o depois da guerra do quilombo é que precisa ser conhecido (B. NASCIMENTO, 1978, p. 3).

De forma relacionada à ideia de "paz quilombola" quero sugerir que esse espaço é também um espaço de *vida resistente.* Ao comparar tipologicamente diversos quilombos no Brasil e em Angola (região de onde veio a maior parte dos povos racializados e escravizados na diáspora forçada), ela chega à conclusão de que, "na raiz de todos os quilombos, existe uma procura espacial do homem que se relaciona com muitas questões discutidas atualmente, como a ecologia" (NASCIMENTO, 1981 apud RATTS, 2009, p. 59); procura, esta, que se revela em uma ação contínua, irrefreável. Ratts (2009) afirma que quando a autora amplia a concepção de quilombo para uma vertente além da concepção histórica, "ela estende seu significado para abranger um território de liberdade, não apenas referente a uma fuga, mas uma busca de um tempo/espaço de paz" (RATTS, 2009, p. 59), e eu novamente acrescento, de *vida resistente*. Em consequência, Beatriz Nascimento

transmigra para o espaço acadêmico, que é um espaço de poder, uma noção de território distinta da noção moderna culminada na ideia de Estado-nação e engessada pelos princípios liberais. Ela apresenta um sentido de território que atravessa o espaço geográfico e o submete à subjetividade coletiva, atrelando a vida ao acesso pleno ao território, que vai do próprio corpo à territorialidade físico-espacial. Essa ideia pode ser compreendida na sua escrita:

> Várias e várias partes da minha história contam que eu tenho o direito ao espaço que ocupo na nação. E é isso que Palmares vem revelando nesse momento. Eu tenho o direito ao espaço que ocupo dentro desse sistema, dentro dessa nação, dentro desse nicho geográfico, dessa serra de Pernambuco. (…) Meu espaço é o meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou" (B. NASCIMENTO, 1989 apud RATTS, 2009, p. 59).

É importante ainda ressaltar que o tempo de *paz quilombola* não necessariamente se identifica com o interregno dos conflitos armados, das rebeliões, das insurreições. Estes momentos de guerra, para Beatriz Nascimento, são a exceção da vida do quilombo. A "tônica" dos quilombos, como afirma a autora, está situada, justamente na *paz quilombola*: "Embora possa coincidir com a guerra do quilombo, é nela que este modelo de estrutura social se perpetua como história do Brasil e do negro dentro desta última" (B. NASCIMENTO, 1978, p. 16). Como bem define a própria Beatriz, o quilombo é um momento histórico brasileiro de longa duração.

CAPÍTULO 2. CORPO-DOCUMENTO, MEMÓRIA E SUBVERSÕES

> A investigação sobre quilombo se baseia e parte da questão do poder. Por mais que um sistema domine, é possível que se crie aí um sistema diferencial. E isto, o quilombo é. Só que não é Estado de poder no sentido que a gente entende: poder político, poder de dominação. Porque ele [*o quilombo*] não tem essa perspectiva. Cada indivíduo é o poder. Cada indivíduo é o quilombo (B. NASCIMENTO, 1989, [50'38''-51'11'']).

Corpo/mapa é uma expressão que a própria Beatriz Nascimento cunhou para se referir à memória encarnada nos corpos negros, transmigrados, que levam consigo uma memória vivificada no corpo e pelo corpo; ou ainda, como bem interpreta Ratts[113], para se referir ao "corpo-documento" (RATTS, 2006, p. 68):

> Entre luzes e som, só encontro, meu corpo, a ti. Velho companheiro das ilusões de caçar a fera. Corpo de repente aprisionado pelo destino dos homens de fora. Corpo/mapa de um país longínquo que busca outras fronteiras, que limitem a conquista de mim. Quilombo mítico que me faça conteúdo da sombra das palavras. Contornos irrecuperáveis que minhas mãos tentam alcançar (B. NASCIMENTO, 1989 apud RATTS, 2006, p.68).

Beatriz costurou a ideia de "transatlanticidade" antes de Paul Gilroy publicar *O Atlântico Negro* (2012 [1993]), nome que o autor dá a uma metáfora antiessencialista, sem reduzi-la ao culturalismo, para se referir às consequências da diáspora forçada. Para Gilroy, é impossível pensar nas culturas e identidades negras deflagradas a partir dos deslocamentos pelo Atlântico de forma desassociada à experiência da escravidão moderna e do terror racial. O Atlântico Negro, no entanto, de acordo com o autor, é também um símbolo de um lugar de possibilidades, onde o próprio passado é mobilizado e ressignificado pela multiplicidade de configurações "negras" em contínua transformação. Se é impossível, num sentido de resgate, "rebobinar as fitas" das "caóticas histórias culturais" dos povos dispersados (GILROY, 2012, p. 20), a ideia de

---

113 É importante atentar para o fato de a disseminação acadêmica dos trabalhos de Beatriz Nascimento, a qual ainda é um desafio, tenha somente se potencializado com a publicação de teses assinadas por nomes masculinos, como Alex Ratts (2006) e Wagner Vinhas (2016), a despeito de outras autoras, incluindo Lélia Gonzalez, terem citado Beatriz Nascimento em publicações acadêmicas. Aqui não desqualifico os trabalhos de Ratts e Vinhas, ao contrário. Essas pesquisas sobre Beatriz Nascimento são importantíssimas. São coerentes com as vozes dos feminismos negros e componentes das dissidências com o cânon acadêmico colonial. No entanto, ainda assim, é preciso que atentemos para o modo como se dá a escuta acadêmica que consegue multiplicar o que "ouve", assim como as origens desse tipo de escuta.

diáspora proposta por Gilroy quebra a lógica de uma teleologia étnica e de uma genealogia engessada. O autor considera que tomar como metáfora a imagem de um navio, como um "sistema vivo, microcultural e micropolítico em movimento", é algo importante por razões históricas e teóricas (2012, p. 38).

Na diáspora, o conceito de *espaço*, de acordo com o autor, é transformado, na medida em que é compreendido como um circuito comunicativo que "capacitou" as populações dispersas "a conversar, interagir e, mais recentemente, até a sincronizar significativos elementos de suas vidas culturais e sociais" (p. 20). É possível, ainda, reconhecer na ideia de diáspora, insubmissibilidade e transgressões:

> … a ideia da diáspora nos encoraja a atuar rigorosamente de forma a não privilegiar o Estado-nação moderno e sua ordem institucional em detrimento dos padrões subnacionais e supranacionais de poder, comunicação e conflito que eles lutaram para disciplinar, regular e governar. … Seus *insights* sugerem que os preciosos fragmentos que celebramos e veneramos sob o nome de "sobrevivência" nunca serão intactos ou completos, e mais que isso: que numa decisiva divergência em relação à agenda política e à limitada economia moral do nacionalismo africano-americano, aquelas mesmas sobrevivências podem se tornar mais interessantes, estimulantes, prazerosas e profundas através dos profanos processos que os amalgamam com elementos imprevisíveis e não planejados, vindos das fontes mais diversas (GILROY, 2012, p. 20-21).

O sentido de *transatlanticidade* em Beatriz Nascimento conota uma evocação semelhante à qual propõe Gilroy com a ideia de diáspora e sua metáfora do "Atlântico Negro", visto por ele como uma "estrutura rizomórfica e fractal" (2012, p. 38). Na elaboração de Beatriz, as configurações dinâmicas das populações que carregam, em seus corpos, a mesma dor dos seus ancestrais, transmigrados de forma violenta, não somente se costuram a partir da memória do trauma original da escravidão, do terrorismo racial e do racismo atualizado. Essas "formas geopolíticas" e "geoculturais de vida" (GILROY, 2012, p. 25), como pode ser interpretado o quilombo, se tecem, na perspectiva da autora, tanto a partir da experiência radical de desraizamento, como de posteriores "transmigrações" e configurações mobilizadas pela necessidade de (re)existência; da busca de um *lugar* onde se possa "estar" para "ser"; um "lugar de liberdade", um "*espaço* de paz" (B. NASCIMENTO, 1989), a começar pelo próprio corpo. Expressa Beatriz a respeito do quilombo: "Quilombo é aquele espaço geográfico onde o homem tem a sensação do oceano" (1989, *Orí* [1h03'21''-

1h03’25’’]).

No filme *Orí* (1989)[114], cujo texto e narração são de autoria de Beatriz Nascimento, com a direção da socióloga e documentarista, Raquel Gerber, a autora descreve essas transmigrações:

> O que é a civilização Africana e Americana? É um grande transatlântico. Ela não é a civilização Atlântica. Ela é Transatlântica. Foi transportado para a América um tipo de vida que era africana. É a transmigração de uma cultura e de uma atitude no mundo, de um continente para o outro, de África para a América [4’02’’ - 4’34’’] ... Na medida em que havia um intercâmbio entre mercadores e africanos chefes, mercadores também, havia, na relação escravo/escravo, um, também, intercâmbio, uma *changeable*. E essa troca está no nível do *soul*, da alma do homem escravo. Ele troca com o outro a experiência do sofrer, a experiência da perda da imagem, a experiência do exílio [5’24’’-6’01’’] (B. NASCIMENTO, *Orí*, 1989).

A inserção, no documentário, de uma fala (em *off*) do escritor e etnólogo afrocolombiano Manuel Zapata Olivella expressa a necessidade de acentuar que esse “tipo de vida africano” era diverso; que “o tipo de cultura” e “atitude no mundo” eram muitos, mas todos foram reduzidos pelo colonialismo à condição de “não-humanidade”, de “peças” comerciáveis, “escravos”, depois, ao termo estigmatizado de “negro”.

> De África, chegaram ao nosso continente, centenas, milhares de povos distintos, de culturas diferentes. Mas América, por certo, unificou estas famílias, unificou estas nações, ao nos dar um só destino em torno da luta comum pela libertação de nossa raça (OLIVELLA, 1989, *Orí* [4’37’’ - 5’17’’]).

Olivella se refere, então, ao termo *raça,* aliando-o ao termo *libertação*, como um construto subvertido, cuja conotação está para o “estar junto”, para o “compartilhar” a mesma ferida, o destino comum do deslocamento forçado, da experiência do exílio e das consequências da escravidão. Libertar-se, no jogo dos sentidos, em *Orí*, é um ato inerente ao de “estar junto”. No filme, a fala da Yalorixá do Ilê Xoroquê (São Paulo), Mãe Didi, expressa essa ideia de convergências e interações entre códigos de etnias distintas, cujos destinos foram atravessados e amalgamados

---

114 *Orí* - Ano: 1989 | Gênero: documentário | Roteiro: Beatriz Nascimento | Direção: Raquel Gerber | Fotografia adicional: Adrian Cooper, Jorge Bodanzky e Pedro Farkas | Narração: Beatriz Nascimento | Trilha sonora: Naná Vasconcelos.

pela necessidade de estarem juntos para existir: “Minha origem é *Gêge*[115], mas eu fiquei na *nação de Angola*, porque meus filhos foram feitos[116] na *Angola* e uma mãe precisa ficar junto com os filhos” (1989, *Orí* [34’21’’-34’37’’]).

Ainda em *Orí*, Beatriz narra em primeira pessoa, a experiência vivida por ela e pela família, que se deslocou do Nordeste brasileiro para o Sudeste, em busca de melhores condições de vida. O termo *transmigrações*, ganha, nesse momento, um sentido de continuidade, em que ela se reconhece como parte de uma longa história de deslocamentos. *Transmigrações*, portanto, são esses deslocamentos forçados, da África para a América, depois, do Nordeste para o Sudeste brasileiro, do rural para o urbano (RATTS, 2006, p. 73). E a saga identificada nesse *continuum* é sempre a busca de um “território”, de um espaço em que se possa “estar” para “ser”; perpassada pela necessidade de estar ligado à terra, a um lugar, ao sentido “de ser quilombo”. O próprio “corpo transmigrado”, *transatlântico*, como disse Beatriz, “é um quilombo” (*Orí*, 1989). Ao colocar, em meio à sua narrativa sobre essas transmigrações, a sua própria trajetória, a autora demarca o seu *lugar de fala*[117]: “... Ó paz infinita, podeis fazer elos de ligação numa história fragmentada. África e América e novamente Europa e África. Angola. Jagas. E os povos do Benin de onde veio minha mãe. Eu sou atlântica” (B. NASCIMENTO, 1989, *Orí* [1’47’’-2’07’’]).

Demonstrada numa linguagem poética, a busca de Beatriz por sua identidade perdida nos deslocamentos, nos desraizamentos, é (re)nascida e performatizada na transatlanticidade, ou na diáspora (como pensou, depois, Gilroy), nesse campo de possibilidades. E esse “encontro consigo mesma” só é possível quando uma memória é acionada e mesmo construída, através de uma busca por “cacos”, pedaços, vestígios, para a composição performática de uma (re)invenção.

---

115 Três grupos ou “nações” se formaram na “sobrevivência” dos transmigrados na diáspora brasileira, de acordo com Beatriz Nascimento: “Gêge, que está quase acabando, Ketu, que domina hoje, que centraliza, hoje, uma ortodoxia, uma teologia, que é o Keto-Nagô, porque há várias nações nagôs, e o Angola, que é talvez o sincretismo brasileiro dessas experiências africanas” (B. NASCIMENTO, 1989, *Orí* [33’28’’-34’02’’]).

116 A expressão “feito” na fala de Mãe Didi, nos ritos e liturgias do candomblé significa “fazer a cabeça” ou ser iniciado.

117 O termo “lugar de fala” é evocado aqui no sentido em que é debatido por Djamila Ribeiro, que resgata os aportes de autoras negras (pós-coloniais e decoloniais) para demarcar que o lugar de fala deve menos ser referido “ao indivíduo” e mais ao “lugar social” ocupado, evocando notadamente as contribuições de Patricia Hill Collins e Grada Kilomba. Ver mais em *RIBEIRO, Djamila, 2017.* ***O que é lugar de fala?*** *Belo Horizonte (MG): Letramento.*

Essa é uma das formas de subverter as condições típicas das colonialidades fundadas nos engenhos e na *plantation*, como caracterizadas por Gilroy (2012): os modos de comunicação possíveis na *plantation* e nos engenhos da colônia portuguesa estão longe de poderem ser compreendidos com lentes tipicamente liberais, como o ideal habermasiano, em que as interações são "uma troca equivalente e idealizada entre cidadãos iguais que mantêm consideração recíproca uns pelos outros em discurso gramaticalmente unificado" (GILROY, 2012, p. 129). Esses padrões extremos de comunicação, agravados pela dissociação de filiações parentais, agrupamentos arbitrários de etnias e impedimento de conexões entre falantes de uma língua comum, como ressalta Gilroy,

> ordenam que reconheçamos as ramificações antidiscursivas e extralinguísticas do poder em ação na formação dos atos comunicativos. Afinal de contas, não pode haver nenhuma reciprocidade na *plantation* fora das possibilidades de rebelião e suicídio, fuga e luto silencioso, e certamente não há nenhuma unidade de discurso para mediar a razão comunicativa. Em muitos aspectos, os habitantes da *plantation* vivem de modo assíncrono. Seu modo de comunicação é dividido pelos interesses políticos e econômicos radicalmente opostos que distinguem o senhor de seus respectivos bens móveis humanos (GILROY, 2012, p. 129).

No entanto, Beatriz Nascimento mostra que uma subjetividade outra[118] pode, sim, ser fundada mesmo nos padrões extremos de comunicação definidos pela instituição da escravidão. E, pela capacidade de subversão, é forjado pela coletividade subalterna, um espaço de troca, de uma linguagem nova, subversiva, difusa, performática, que reintera "a continuidade entre a arte e a vida", como diz o próprio Gilroy (2012, p. 129), de forma distinta da esfera pública típica dos proprietários de

---

118 Não há espaço para tratarmos com mais profundidade sobre os processos de subjetivação aqui. Nem é essa a intenção desse trabalho. No entanto, acredito que seja possível compreender, em algum nível, como articulo esse termo, "subjetividade outra", notadamente quando o pensamento de Enrique Dussel é aqui mobilizado. É possível percebermos que esse autor problematiza o tempo todo o processo de subjetivação moderno, forjado dentro de uma Totalidade que se pretende universal, que se pretende fiar de modo teleológico. Dussel mostra, com maestria, através de seu discurso sobre o ego moderno, como esse processo de subjetivação é violento e eivado de fundamentos cristãos, mesmo depois da razão "ilustrada"; ego, este, cujo sentido teleológico é exemplificado através do pensamento hegeliano e sua dialética do Senhor e do Escravo. Portanto, quando me refiro a "uma subjetividade outra", estou falando de uma subjetividade que se constitui com afetações sem que necessariamente sejam de uma relação intersubjetiva, ou imbuídas de reciprocidade comunicativa, ou onde todos os comunicantes sejam considerados reciprocamente como interlocutores. No regime de horror da escravidão, não há escuta para uma das partes. Portanto, esse processo de subjetivação ao qual me refiro está no rol das rupturas com a subjetivação correspondente ao projeto moderno.

escravos. A “fuga” do cativeiro não foi, para Beatriz Nascimento (1978), um ato ocasional, espontaneísta, mas uma etapa consequente de diversas outras, fruto de articulações que subvertiam a ordem instituída pelo escravagismo.

Há estudos históricos e etnográficos, a começar pelas pesquisas e problematizações da própria Beatriz Nascimento, que citam situações possíveis de estar entre esses diversos códigos “ramificados”, como trata Gilroy, e que podem corresponder às articulações “pré-fuga” de que fala a autora. Vou tratar dos estudos acadêmicos de Beatriz mais adiante. Antes disso, citarei como exemplos de transatlanticidade, outras possibilidades históricas apontadas tanto pela própria autora em percursos que extrapolam as possibilidades da linguagem acadêmica de sua época, como de outras e outros intelectuais conectados com os temas da diáspora forçada e do racismo.

Entre os signos componentes dessas articulações transatlânticas podem estar as escarificações, que são cicatrizes marcadas no corpo, transmissoras das mais variadas mensagens, desde religiosas, como de pertencimento étnico (“sinais de nação”). “Na Bahia de 1835, os nagôs provavelmente reconheciam pelas escarificações faciais quem era de onde, assim como os demais africanos reconheciam quem era nagô lançando mão do mesmo código”, escreveu João José Reis, ao argumentar sobre a composição étnica do levante dos malês em 1835, na Bahia, e sobre como essas escarificações podem ter acionado a comunicabilidade entre os insurgentes, mas também pela sua identificação e estereótipos pela repressão oficial e não-oficial. O corpo político da rebelião tinha predominância de muçulmanos iorubás, chamados de nagôs, na Bahia, mas também era formado por haussás, gêges, tapas, entre outros (REIS, 2017, p. 314). Na longa “conspiração” malê, vale lembrar, diversos outros componentes nutriram a “conversação extralinguística” integradora dos guerreiros, como patuás e amuletos.

Do mesmo modo estão os códigos manifestados nos cabelos. Formas de representações políticas, hierárquicas, espirituais e de pertencimento étnico, como afirma Nilma Lino Gomes (2006), se expressavam nos penteados dos cabelos, em diversas civilizações africanas. A partir de sua etnografia dos penteados africanos, Gomes afirma sobre as configurações insurgidas nos cabelos:

> Em algumas culturas, o sobrenome de uma pessoa podia ser descoberto simplesmente pelo exame do cabelo, uma vez que cada clã tinha o seu próprio e único estilo. O significado social do cabelo era uma riqueza para o africano. Dessa forma os aspectos estéticos assumiam lugar de importância na vida cultural das diferentes etnias. […] A etnografia dos penteados africanos nos mostra que o cabelo nunca foi considerado um simples atributo da natureza para os povos africanos, sobretudo os habitantes da África Ocidental. O seu significado social, estético e espiritual constitui um marco identitário que se tem mantido forte por milhões de anos. É o testemunho de que a resistência e a força das culturas africanas perduram até hoje entre nós através do simbolismo do cabelo (N. L. GOMES, 2006, p. 350-357).

Não é a toa que, entre as diversas formas de violência impostas aos africanos escravizados estava, como rememora Nilma Lino Gomes, a raspagem do cabelo. Esse ato "correspondia a uma mutilação" (2006, p. 14). No entanto, como demarca a autora, "esse significado social do cabelo do negro atravessou o tempo, adquiriu novos contornos e continua com muita força entre os negros e as negras da atualidade" (p. 14-15).

No contexto da diáspora e transatlanticidade afro-colombiana, Gina Morales Acosta e Alain Lawo-Sukam (2015) somam o argumento de Nilma Lino Gomes, de que "o povo afrodescendente se valia do penteado como arma de resistência e de liberdade" (ACOSTA e LAWO-SUKAM, 2015, p. 35). Os autores, no entanto, chamam atenção para aspectos ainda não tratados de forma específica e aprofundada nos estudos em contexto brasileiro sobre as "rotas de fuga" inscritas nos corpos, através das reconfigurações dos penteados, que, de acordo com eles, germinavam uma linguagem comum no processo de *encimarronarse*, que no nosso contexto seria "aquilombar-se". Num estudo feito no Palenque de San Basílio, na Colômbia, Acosta e Lawo-Sukam descrevem:

> O penteado serviu para localizar o mapa e a rota, assim como para guardar sementes para o posterior cultivo e sobrevivência dos escravos que logravam chegar a Palenque. Se os afro-brasileiros se serviam da capoeira como uma arte (marcial) para enganar os sistemas de vigilância opressivos e atacar / defender-se contra as tropas portuguesas, os afro-colombianos em geral e os escravizados que estavam ligados a Palenque em particular, usavam a estética do penteado como arma oculta para se libertar do jogo colonial, como um guia / mapa geográfico para a emancipação ou como um mecanismo para a sobrevivência dos alimentos (para esconder sementes e

> ouro). Juliana Correa afirma que “os mapas começavam na testa e iam até o pescoço. Os escravos estabeleciam códigos ocultos para interpretar esses guias formados por nós e tranças. As tranças também serviam para estabelecer pontos de encontro” (El Colombiano 2007). Da mesma forma, o desenho do penteado às vezes refletia a vocação espiritual dos escravos que realizavam penteados específicos para as divindades[119] (ACOSTA e LAWO-SUKAM, 2015, p. 35-36).

Podemos citar, como Acosta e Lawo-Sukam citam o penteado e a capoeira, diversas outras “rotas” e articulações, as quais chamo de “subversivas”. São incontáveis. Trago, no entanto, mais um exemplo através de Gilberto Freyre (1979). Em seus estudos sobre as representações dos escravizados nos anúncios de compra, venda, aluguel e fugas, em jornais do século XIX, Freyre descreveu o uso de turbantes e panos da costa como ícones de identificação da “nação de origem” dos “escravos” em questão. O autor destacou esses adereços como também sinalizações de outros significados rituais ou simbólicos, além de serem um importante indicador da origem étnica.

> Em alguns anúncios se fala de panos à cabeça ou aos ombros usados por escravas. É tradição que, pelos diferentes modos de usarem essas escravas tais panos, elas se deixavam identificar quanto à sua origem africana e à sua condição de casadas ou de solteiras. … Como esses diferentes modos de usarem, entre nós, mulheres do povo, descendentes de escravos africanos, panos à cabeça, "panos-da-costa", xales, subsistem em Pernambuco como na Bahia, no Rio de Janeiro como no Maranhão, talvez seja possível, através dessas diferenças como que rituais e às vezes simbólicas, e não simples expressões de caprichos individuais, estabelecer-se – apurando-se predominâncias – a procedência de populações de origem africana nas diversas áreas do País … Era uma "linguagem", a dos panos amarrados à cabeça ou lançados aos ombros, pelas mulheres africanas, ou descendentes de africanas, no Brasil … (FREYRE, 1979, p. 113-114).

---

119 Tradução livre do trecho *El peinado servía para ubicar el mapa y la ruta, así como para guardar semillas para el posterior cultivo y la sobrevivencia de los esclavos que lograban llegar a Palenque. Si a los afrobrasileños les sirvió la capoeira como arte (marcial) para engañar los sistemas de vigilancia opresivos y atacar/defenderse de las tropas portuguesas, los afrocolombianos en general y las esclavizadas que se encimarronaban hacia Palenque en particular, usaron la estética del peinado como arma encubierta para liberarse del yugo colonial, ya sea como guía/mapa geográfica hacia la emancipación, ya sea como mecanismo de supervivencia alimentaria (para esconder semillas y oro). Juliana Correa afirma que “[l]os mapas comenzaban en la frente y se iban adentrando hasta la nuca. Los esclavos establecían códigos ocultos para interpretar estas guías formadas por nudos y trenzados. Las trenzas servían también para establecer sitios de encuentro” (El Colombiano 2007). De igual manera, el diseño del peinado en algunas ocasiones reflejaba la vocación espiritual de los esclavos que realizaban peinados específicos para las deidades.* Ver em ACOSTA, Gina M. e LAWO-SUKAM, Alain, 2016. **Estéticas decoloniales del peinado afro e interculturalidad: experiencia San Basilio de Palenque, Colombia**. Ensayos. Texas A & M University y Universidad de Santiago de Chile, p. 33-44).

Apesar de essa incursão antropológica de Freyre, apelidada por ele mesmo de “anuncialogia”, apresentar uma “tendência geral de reabilitar, ou revalorizar, a presença negro-africana na formação e na cultura do Brasil” (1979), com o propósito de compor o seu argumento sobre a tão contestada e (infelizmente) exercida *teoria da democracia racial* (da qual deriva a ideologia da democracia racial), ela dá rastros para uma outra interpretação. Os *Ojás*[120] e outros adereços ornados sobre as cabeças, ombros e cinturas dos povos de África e seus descendentes nascidos no Brasil, não tão bem compreendidos pela “anunciologia” de Freyre, compuseram a orquestração da comunicabilidade e tramas subversivas, que podem ser ainda vistas, na atualidade, através das “sobrevivências” performáticas e (re)existências articuladas nos e pelos corpos racializados.

Sem cair no lugar de essencializações, João José Reis, através de suas intensas investigações sobre as dinâmicas das populações deslocadas de África e as insurreições e levantes nos períodos colonial e imperial, afirma que essas populações escravizadas “fizeram de muitos aspectos de seu passado um instrumento de identidade coletiva e transformação social” (2017, p. 311), estabelecendo, assim, fronteiras grupais no exílio.

> … aqui as fronteiras identitárias foram ampliadas, congregando grupos diversos em novas nações africanas. Assim fazendo, os africanos como que reinventavam a África no Brasil, mas não o fizeram de modo arbitrário. As nações tinham suas genealogias enraizadas em regiões específicas na África, onde se nutriam de elementos culturais comuns àqueles que sob elas se abrigavam, sobretudo a língua (REIS, 2017, p. 311).

E por essa advertência de João José Reis, é interessante lembrar, ainda, das línguas de nações deslocadas de África para a América, sobreviventes ao glotocídio colonial e que ainda existem em práticas resistentes às colonialidades, via oralidade e conversação transatlântica com outras línguas nativas. Numa perspectiva decolonial, como a de Lélia Gonzalez, em vez de a presença amalgamada de “africanismos” e “tupinismos” representar o “enriquecimento do léxico da língua portuguesa”, como interpreta Yêda Pessoa de Castro (1968), o que ocorre, na

---

120 Ojá ou Gèlé, em Yorubá, significa mercadoria, mas também denomina os ornamentos que são feitos com tiras de panos, notadamente usados sobre as cabeças, mas também em outras partes do corpo. São muitas as formas de “amarração”, cada uma com um significado específico correspondente a hierarquias, relações parentais, políticas e étnicas.

verdade, está muito mais para uma “conjuração” do *pretuguês* nas relações subvertidas pela figura da “mãe-preta”. Essa é uma reflexão potente de Lélia Gonzalez (1984), que desloca da subsunção colonial a “‘figura boa da ama negra’ de Gilberto Freyre, da ‘mãe-preta’, da ‘bá’, que ‘cerca o berço da criança brasileira de uma atmosfera de bondade e ternura’ (p. 343)” (1984, p. 235). “O que a gente quer dizer”, explica Lélia Gonzalez,

> é que ela [*a “mãe-preta”*] não é esse exemplo extraordinário de amor e dedicação totais como querem os brancos e nem tampouco essa entreguista, essa traidora da raça como quem alguns negros muito apressados em seu julgamento. Ela, simplesmente, é a mãe. É isso mesmo, é a 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 [grifo meu]*? (GONZALEZ, 1984, p. 235).

Portanto, podemos dizer que, nas performances da transatlanticidade (e da *amefricanidade*, ideia de Lélia Gonzalez, como veremos a seguir), nos termos de Beatriz Nascimento, “as rotas”, como advertiu Hall, “são tudo, menos puras” (HALL, 2003, p.31). Penso que, nessas rotas da transatlanticidade, o que possibilita as suas aberturas e costuras é a performatividade da *memória*, nos sentidos propostos por Beatriz (corpo-documento) e Lélia Gonzalez; uma memória que é genuinamente subversiva, capaz de dissolver o tempo, deslocando o passado e o futuro para o tempo “do agora”. A memória amalgamada e performática é o principal componente desse espaço transatlântico.

2.1. Os pensamentos de Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez de mãos dadas

Na continuação da minha retomada da ideia de quilombo construída por Beatriz Nascimento e da costura de uma atualização de sua pertinência, continuo trazendo a força dos argumentos de Lélia Gonzalez. A partir da autora, cito mais alguns aspectos nessa conversa decolonial, os quais estão em fina sintonia com a ideia de quilombo de Beatriz Nascimento: os deslocamentos subversivos de memória e consciência, e a categoria de *amefricanidade*. Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento estão irmanadas em suas proposições. Afinal, as duas intelectuais, contemporâneas, se insurgem contra as colonialidades de um mesmo lugar, o lugar da mulher preta.

Ao se utilizar de uma forma genuína, sofisticada e, principalmente, subversiva, da psicanálise freudiana e lacaniana como suporte epistemológico, Lélia González (1984), vai na “lata de lixo” da Lógica e recupera o que é subsumido e descartado por essa totalidade (razão, lógica da dominação). Ela retoma o que escreveu Jacques Alain Miller, em sua *Teoria da Alíngua* (1976):

> O que começou com a descoberta de Freud foi uma outra abordagem da linguagem, uma outra abordagem da língua, cujo sentido só veio à luz com sua retomada por Lacan. Dizer mais do que sabe, não saber o que diz, dizer outra coisa que não o que se diz, falar para não dizer nada, não são mais, no campo freudiano, os defeitos da língua que justificam a criação das línguas formais. Estas são propriedades ineliminâveis e positivas do ato de falar. Psicanálise e Lógica, uma se funda sobre o que a outra elimina. A análise encontra seus bens nas latas de lixo da lógica. Ou ainda: a análise desencadeia o que a lógica domestica (MILLER, 1976, p. 17 apud GONZALEZ, 1984, p. 225).

A partir de Miller, Lélia Gonzalez constrói um poderoso trocadilho que representa aspectos da “neurose brasileira”, fundamentada no racismo:

> Ora, na medida em que nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim o determina a lógica da dominação, caberia uma indagação via psicanálise. Por que o negro é isso que a lógica da dominação tenta (e consegue muitas vezes, nós o sabemos) domesticar? E o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans, é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa (GONZALEZ, 1984, p. 225).

A proposta subversiva de Lélia Gonzalez, portanto, potentemente decolonial, põe sob seu crivo crítico as distinções entre “consciência” e “memória”, ou, como eu gostaria de demarcar, entre uma totalidade eivada de um *ego* (*cogito*) que se pretende ser universal, dominador, e a parte subsumida, negada, tratada como escória, excesso descartável, como “lixo” pelas “cogitações” da consciência. A autora nos dá, então, uma importante leitura sobre como a memória, distinta dos códigos “ilustrados”, se insurge como forma de ação e luta:

> Como *consciência* a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a *memória*, a gente considera como

> o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. *Consciência* exclui o que *memória* inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, *consciência* se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando *memória*, mediante a imposição do que ela, *consciência*, afirma como a verdade. Mas a *memória* tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência. O que a gente vai tentar é sacar esse jogo aí, das duas, também chamado de dialética. E, no que se refere à gente, à crioulada, a gente saca que a *consciência* faz tudo prá nossa história ser esquecida, tirada de cena. E apela prá tudo nesse sentido. Só que isso ta aí... e fala (GONZÁLEZ, 1984, p. 226-227).

Esse "jogo de cintura" da memória é parte do que Lélia Gonzalez chamou de *amefricanidade*. Às categorias pelas quais já tratei aqui, a saber, *transmigração*, t*ransatlanticidade*, *corpo-documento* e *memória*, somo a de *amefricanidade*, para compor o meu argumento sobre os fundamentos da subjetividade subversiva e o papel da subversão como libertação.

Ainda na esteira da psicanálise como suporte epistemológico, no desenvolvimento da categoria de *amefricanidade*, Lélia Gonzalez retomou a ideia dos psicanalistas lacanianos brasileiros, Betty Milan e M. D. Magno (1981 apud GONZALEZ, 1988), que questionavam a sobreposição da *latinidade* da "América Latina" frente as ressignificações subversivas das *africanidades* oriundas dos povos racializados e escravizados, arrancados do continente africano. Tomando o caso do Brasil, seria preciso atentar, segundo essa ideia, para o fato de que as formações do inconsciente desse país est ão longe de serem exclusivamente europeias, brancas. Ao invés disso, o Brasil, na verdade, estaria mais para uma "América Africana", com história e características societárias cuja nomeação mais coerente seria *Améfrica Ladina* (GONZALEZ, 1988, p. 69), um termo, cujo jogo semântico traduziria a sintomática brasileira. Todos os brasileiros, para Lélia Gonzalez, seriam *ladinoamefricanos* - não somente os "pretos" e "pardos" categorizados pelo IBGE. No entanto, a rejeição da presença arquetípica afroameríndia expressaria a *neurose cultural* brasileira: o racismo, tipificado por Gonzalez, no caso brasileiro, como *racismo por denegação*. Ela transporta a categoria freudiana de *denegação* (*Verneinung*) para conceituar o racismo "à brasileira", que se volta "contra aqueles que são testemunhos vivos da mesma (os negros), ao mesmo tempo que diz não o fazer" (GONZALEZ,

1988, p. 69). A ideologia da “democracia racial”, para a autora, seria o maior exemplo dessa negação neurótica.

O racismo, desencadeador das “feridas coloniais”, será a própria contingência do que autora cunhou como *amefricanidade*. Ela ainda distingue duas “faces” do racismo, que, a despeito de se diferenciarem enquanto “táticas”, têm o mesmo objetivo: a “exploração/opressão” (1988, p. 72). O primeiro tipo, o *racismo aberto*, seria característico das colonizações protagonizadas por sociedades de origem anglo-saxônica, germânica ou holandesa, cuja articulação ideológica aloca o signo “negro” à ascendência, ou seja, “negra é a pessoa que tem sangue negro nas veias” (GONZALEZ, 1988, p. 72). Essa face do racismo não tolera a miscigenação, apesar de, como bem lembra a autora, o estupro e a exploração sexual da mulher negra terem sido sempre um fato. No entanto, a expressão desse racismo ganha uma institucionalidade objetiva, segregadora dos grupos não-brancos, como foi a doutrina do *apartheid*, na África do Sul, e eu ainda acrescentaria as Leis de Jim Crown, nos Estados Unidos.

Já as colonizações protagonizadas por sociedades de origem latina, notadamente as luso-espanholas, originaram um tipo de racismo *por denegação* ou disfarçado, sustentado pela ideologia produtora das “teorias” da miscigenação, da assimilação e da democracia racial (p. 72). Esse é o padrão que prevalece na América Latina e, ao olhar de Lélia Gonzalez, se constitui na forma mais sofisticada de alienação dos corpos racializados.

Para compreender os fundamentos desse tipo de racismo, Lélia Gonzalez recorre à formação histórica dos países ibéricos[121], rememorando a “sólida experiência quanto aos processos mais eficazes de articulação das relações raciais” (GONZALEZ, 1988, p. 73) que Portugal e Espanha adquiriram no processo de “Reconquista”, contra a presença moura e árabe na Ibéria (ou *Al-Andulus*), iniciada em 711, com a ocupação berbere, perdurando na península por quase oito séculos, até os governos das dinastias dos Almorávidas e dos Almóhadas, procedentes da

[121] A autora se sintoniza de forma tempestiva, na década de 1980, com as lentes de Wayne Chandler (1987), que reposiciona a presença africana na história da civilização ocidental através do protagonismo “mouro”, adjetivo racializado por conta de sua a origem negra, e de Martin Bernal e seu trabalho seminal *Black Athena* (1987), onde o autor remonta a África na origem da cultura grega.

África Ocidental. A despeito das profundas marcas “raciais” e civilizacionais da presença moura na Ibéria, o processo da “Reconquista” organizou uma forma de dominação do território fundamentada na hierarquização e dominação racial. Lélia Gonzalez pontua as especificidades desse tipo de racismo, manifesto, por consequência da colonização, na América Latina:

> Enquanto grupos étnicos diferentes e dominados, mouros e judeus eram sujeitos a violento controle social e político. As sociedades que vieram a constituir a chamada América Latina foram as herdeiras históricas das ideologias de classificação social (racial e sexual) e das técnicas jurídico-administrativas das metrópoles ibéricas. Racialmente estratificadas, dispensaram formas abertas de segregação, uma vez que as hierarquias garantem a superioridade dos brancos enquanto grupo dominante. […] O racismo latinoamericano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento (GONZALEZ, 1988, p. 73).

Após uma breve mostra da caracterização das opressões raciais derivadas de duas grandes matrizes coloniais, elaborada por Gonzalez, é preciso destacar agora a força epistêmica da categoria *amefricanidade*: ela está na costura de um lugar comum das resistências, lutas e ações insurgidas da contingência dessas duas formas de racismo, quebrando, inclusive, a reprodução imperialista da adjetivação *afro-american* (afroamericano) ou *african-american* (africano-americano). Gonzalez fez a aposta de que

> as implicações políticas e culturais da categoria de Amefricanidade (*amefricanity*) 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) (GONZALEZ, 1988, p. 76).

Amefricanidade, portanto, é uma categoria que possibilita a evidência de uma *unidade específica*, como explica a própria autora, “forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo” (GONZALEZ, 1988, p. 77), em que se engendra continuamente um processo histórico de “intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada (p. 76). Essa *unidade específica* ou esse *lugar comum* é o *sistema etnográfico de referência* o qual Lélia Gonzalez chamou de *Améfrica*. Podemos dizer

hoje que esse sistema etnográfico pensado por Gonzalez poderia ser um dos lados do Atlântico Negro de Gilroy[122] (2001), em que está em plena circulação, “idéias, ativistas, artefatos culturais e políticos” (GILROY, 2001, p.38). Ao contrário das categorias essencializadoras, a *amefricanidade* se origina da tensão provocada à condição estrutural do racismo pela tese existencial da contingência, portanto, edifica uma força epistêmica engendrada da própria ação dos sujeitos racializados, que compartilham consciente e inconscientemente a ferida do racismo.

Temos, desta forma, a *amefricanidade* como uma vertente rica epistemicamente para compreendermos as insurgências de novas ou renovadas construções sociais e políticas, levando a cabo o desejo fanoniano de “transformar o negro em um ser de ação” (GORDON, 2008, p. 15). *Quilombos*, *cimarrones*, *cumbes*, *palenques*, *marronages* e *maroon societies*[123], desde a escravidão institucionalizada, por toda a “América”, já eram expressões de *amefricanidade*, como frisou Gonzalez (1988, p. 79), assim como é amefricana a subversão das mulheres a quem foi atribuída a figura da “mãe-preta”, a “bá” que exerceu, na verdade, a própria “função materna” (GONZALEZ, 1984, p. 236), passando

> todos os valores que lhe diziam respeito prá criança brasileira, como diz Caio Prado Júnior. Essa criança, esse infans, 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 (Gonzalez, 1979c). Ela passa prá gente esse mundo de coisas que a gente vai chamar de linguagem. E graças a ela, ao que ela passa, a gente entra na ordem da cultura, exatamente porque é ela quem nomeia o pai (GONZALEZ, 1984, p. 236)

A narrativa ficcional do etnocentrismo branco sobre a “mãe-preta”, como a construída por Gilberto Freyre (2003), que marca a “mãe-preta” como uma figura simpática, amorosa e inofensiva, “dissimulando, inclusive, os horrores do período

---

122 Gostaria de destacar aqui, que o “Atlântico” de Gilroy, primeiramente não incluiu a diáspora que aconteceu na América Latina, ou melhor, da Améfrica Ladina. Gilroy partiu das referências do colonialismo anglo-saxão, mais voltados ao processo histórico dos Estados Unidos, para construir sua metáfora do Atlântico Negro. Essa falta é reconhecida pelo autor, que, no “Prefácio à edição brasileira” (2001), se retrata e admite que “a correção proporcionada pela ideia de um ‘Atlântico sul negro’ é certamente precisa” (GILROY, 2012, p. 12).

123 Esses são nomes que se convencionaram chamar as insurgências contra a escravidão em diversas sociedades originadas do colonialismo na América e onde se pode identificar estratégias de resistência com base em “formas alternativas de organização social livre” (Gonzalez, 1988, p. 79).

escravista para as mulheres negras escravizadas e/ou libertas", como arremata Claudia Pons Cardoso (2014, p. 976), tem, na verdade, a função de negar a ação das mulheres negras, a sua existência histórica. No entanto, Lélia Gonzalez recupera a "mãe preta" como sujeita política (CARDOSO, 2014, p. 976), evidenciando como as mulheres "vestidas" por essas lentes da colonialidade subverteram, da forma que puderam, e até onde puderam, consciente ou inconscientemente, a ordem opressora, simplesmente desenvolvendo suas formas de sobrevivência e existência histórica, inserindo suas próprias narrativas e categorias de matriz "negro-africanas" na formação dos valores e das crenças da sociedade brasileira (p. 976).

> Foi por aí que ela [*a "mãe-preta*] africanizou o português falado no Brasil (transformando-o em 'pretuguês') e, consequentemente, a cultura brasileira. Lélia Gonzalez, ao valorizar a resistência desenvolvida pela "mãe-preta", no período escravista, muitas vezes, realizada através da negociação, assegurando com a ação sua sobrevivência, a de sua prole e a de seus parceiros, evidencia o movimento do sujeito resistindo à objetificação que lhe é imposta. 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, p. 976).

Ainda podemos pensar como formas de *amefricanidade*, entre inúmeras, as irmandades leigas de negros emergidas no período colonial, algumas sobrevivendo e atualizando suas existências, como na Bahia e em Minas Gerais; as missas da Igreja Rosário dos Pretos, na Bahia, em que os atabaques sagrados do candomblé, Rum, Rumpi e Lé, integram a liturgia falada em latim, português e yorubá; os Congados e Reisados; a batida das cordas da guitarra e do baixo no *blues* no lugar dos tambores (antes, proibidos); a fratura que o *jazz* provocou na estrutura compartimentada da música ocidental; o *hip hop*; os afoxés; as reinvenções e invenções de africanidades; e, como gostaria de frisar, os quilombos contemporâneos e as etnogênses indígenas. Em tudo isso, consigo enxergar a ação amefricana nas suas atualizações, nas negociações das rotas (HALL, 2003) que os marcados pela ferida do racismo tiveram de empreender. Reconhecer essa categoria, como defende Lélia Gonzalez, é reconhecer "o gigantesco trabalho de dinâmica cultural"- (e eu acrescentaria: *trabalho de dinâmica política*) - "que não nos leva para o lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: amefricanos" (GONZALEZ, 1988, p. 79).

Gostaria de dizer, portanto, que vejo o quilombo a partir de Beatriz Nascimento, como uma *subversão amefricana* no jogo inexorável para a sobrevivência; um jogo que está, inclusive, o tempo todo confrontando e subvertendo os poderes instituídos e formatadores do Estado. O quilombo, no pensamento de Beatriz Nascimento, é uma potente categoria "para-estado" ou mesmo, como afirmou Smith (2015, p. 148), é um modelo "anti-estado"[124].

2.2. Quilombo – Encruzilhada: um campo de possibilidades

A ideia de *transatlanticidade,* acionada como um campo dinâmico, de mutações, instabilidades e ressignificações está fortemente presente em *Orí*, na cena em que o personagem Tata Wndembeoacy[125] incorpora Exu. Esse momento da expressão fílmica de Beatriz Nascimento e Raquel Gerber mostra um sentido desdobrado da *transatlanticidade*: a evocação do Atlântico como uma "encruzilhada". Exu aparece de forma demarcadora. Como nos lembra Luiz Rufino (2016), em sua tese de doutoramento decolonial e cheia de "estripulias epistêmicas"[126], a *encruzilhada* é o lugar do domínio de *Enugbarijó*[127], "a boca que tudo engole e cospe o que engoliu de forma transformada" (RUFINO, 2016). A forma como Rufino apresenta Exu no seu argumento, como "princípio cosmológico do mundo iorubano, transladado e ressignificado nos fluxos da diáspora africana" (RUFINO, 2018, p. 71), é fortemente convergente com a orquestração do argumento de Beatriz Nascimento, que evoca Exu como princípio da *transatlanticidade*, das reconfigurações do viver em meio a uma dor comum. É possível dizer que as *encruzilhadas* preenchem o próprio

---

124 Christen A. Smith (2015) fala isso quando se refere como Beatriz Nascimento teorizou a favela:, "como um espaço d quilombo – provocando-nos a imaginar o quão longe seu modelo de quilombo pode ir como modelo anti-estado" (SMITH, 2015, p. 148). Ver mais em SMITH, Christen A., 2015. A iluminação poética de Beatriz Nascimento. In.: GOMES, Bethânia; RATTS, Alex. (Org.). **Todas [as] distâncias: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento**. Salvador: Editora Ogum's Toque Negros, 2015.

125 *Tata* é o termo usado para designar o sacerdote masculino na matriz cosmogônica africana de origem banta. Tata-ninkice (pai) e Mameto-ninkice (mãe) são os cargos máximos das vivências dessa matriz.

126 Luiz Rufino defende em

127 *Enugbajiró* é o título de Exu que o referenda como a boca do universo ou boca coletiva (RUFINO, 2016). Ver mais em RUFINO, Luiz, 2016. ***Exu e a pedagogia das encruzilhadas*** in *https://www.academia.edu/32012934/EXU_E_A_PEDAGOGIA_DAS_ENCRUZILHADAS_Luiz_Rufino-_PPGAS-MN_UFRJ?auto=download*).

significante da *transatlanticidade*, tornando-a “campos de possibilidades”, de transgressão. A este princípio, que é Exu, “estão implicadas as potências enquanto realizadoras das transformações radicais, das comunicações e das continuidades” (RUFINO, 2016).

Essa referência aos princípios ligados a Exu e às possibilidades de reformulação e mesmo de ruptura da contingência histórica é um demarcador importante para a construção da ideia de quilombo por Beatriz Nascimento. É possível compreender, através da linguagem fílmica e poética da autora, como ela articula o sentido de quilombo, a partir da ideia de *transatlanticidad*e, exposta na edição da fala de Tata Wndembeoacy, que além de sacerdote de matriz banta é também carnavalesco na Escola de Samba Vai-Vai (São Paulo). Na perspectiva de Beatriz Nascimento, a escola de samba é um dos diversos constructos dinâmicos que compõe o sentido ampliado de quilombo. No filme *Orí*, na “saída” da Vai-Vai (1980), Tata Wndembeoacy expressa a performatividade da memória ancestral dos povos escravizados:

> Eu passo o ano inteiro dentro do candomblé. Quando chega o Carnaval, parece que vem uma chuva, que cai na gente, assim... Naqueles três dias, eu sou rei! Maior “barato” a Vai-Vai! Gosto mesmo! É tudo aquilo, tudo aquilo, uma coisa que machuca, dá alegria, faz um montão de coisas... A Vai-Vai é um quilombo! A gente foge para se esconder na Vai-Vai. E lá a gente encontra uma comunidade, uma nação. Uma vez por ano, a gente encontra um portão aberto e foge. Isso é a Vai-Vai. (TATA WNDEMBEOACY [1980], *ÔRI*, 1989, 5’20’’ - 5’57’’).

A *transatlanticidade*, como encruzilhada, como campo de possibilidades, gesta reconexões permeadas de novos acontecimentos, novas instaurações, rupturas, significados e performatividades. Essa experiência é vivida, por exemplo, através do acionamento de uma memória que, através de suas “astúcias” e “jogo de cintura”, como disse Lélia Gonzalez (1984), é capaz, inclusive, de romper com o esquema linear do tempo histórico e reformular o próprio passado, preencher vazios, lacunas abertas pelas práticas do alterocídio e, como lembra Rufino, do glotocídio[128] (RUFINO, 2016). Na *transatlanticidade* são possíveis recodificações subversivas, práticas

[128] Aqui, me refiro à morte provocada às línguas das diversas etnias transmigradas pela violência colonial.

decolonais, libertadoras, como o da restituição da própria imagem expressa por Tata Wndembeoacy, em *Orí*: “Oswaldo Rodrigues Júnior é o nome do ‘Senhor’. Wndembeoacy é África, é negro. Agora Rodrigues é o nome do ‘Senhor’, que a gente tinha que usar… essa é a diferença” (TATA WNDEMBEOACY, 1989, *Ôrí* [34’44’’-35’03’’]).

Beatriz nos mostra que, no transe da manifestação do Orixá, no *soul*, no *reggae*, no samba, nos reizados, na capoeira, assim como nos ajuntamentos e reajuntamentos em terreiros, escolas de samba, comunidades rurais, periféricas e em “favelas”, existe essa busca por um “território”, que inclui o próprio corpo. É fazer do corpo e o espaço que ele ocupa, um todo, um só campo, um quilombo. Por isso, quilombo remete à terra. Como disse a própria Beatriz: “O fundamento do quilombo é a terra, é o homem se identificando profundamente com a terra” (1989, *Orí* [59’15’’-59’22’’]). “A terra é o meu quilombo. Meu espaço é o meu quilombo. Quando eu estou, estou. Onde eu estou, eu sou” (*Orí* [1h14’1’’-1h14’18’’]).

2.3. Quilombo: lugar e tempo de vida

Com base no que Beatriz propôs e realizou enquanto historicização que procura desconstruir a subsunção do papel do quilombo como processo histórico continuado na História do Brasil, proponho que o quilombo é um acontecimento que está no nível da ação, ou ainda, na condição de um espaço/tempo onde os habitantes são acionais, como quis Fanon (2008). Proponho a ideia de que este espaço/tempo é poroso e tensionado pelos poderes coloniais (necropoder / necrobiopoder), mas também é onde se elabora resistências performáticas a esses poderes, que, por sua vez, também se performatizam. Esse jogo das reações fica no esquema dialético. Os ganhos ou saltos subversivos no jogo com os poderes coloniais são elaborados na dimensão onde prevalece o acional, a esfera da criatividade, da performatividade subversiva. Quando há uma estabilização no jogo de confrontos, estamos falando do esquema dialético.

A analética implica desestabilização, implica ruptura da Totalidade, um abalo que força os termos internos da Totalidade a se reelaborar, numa performance de

cooptação dos termos externos para corromper seu sentido genuíno de ruptura; é a internalização dos termos que foram subversivos no momento analético. A analética é o único momento em que há chance de ruptura dessa estabilidade imposta pelos que ditam os termos da Totalidade em benefício de sua própria perpetuação.

Portanto, defendo a ideia de que a paz quilombola é o tempo/espaço acional, de agrupamento para a reinteração e reprodução da vida. É o espaço/tempo em que a vida se afirma, resiste aos empreendimentos corrosivos do necropoder, porque é acional, porque se afirma em puro agir, ignorando os termos ditados pelo Senhor da Totalidade. A vida simplesmente “vive”, sem se preocupar em se exercer como resposta à morte e, por isso mesmo, é a melhor forma de resistir à morte, porque se erige independentemente dela. É como dizer: “eu resisto porque simplesmente não entro no jogo do reagir, simplesmente ajo, ignoro as regras do jogo entre a vida e a morte, entre ser e não-ser”. “Quando nego a negação da minha alteridade, simplesmente me faço positividade fora da Totalidade; construo outro mundo possível”. E isso é como um estrondo que os mundos do lado de fora provocam nos muros aparentemente herméticos da Totalidade.

Portanto, quando perguntamos como essas alteridades negadas como Outro podem se afirmar em relação à Totalidade, com base em tudo que escrevi até aqui, respondo que não é através da inclusão. O debate sobre inclusão e integração já vem sendo vencido pelos protagonismos dessas alteridades. Não, não será com inclusão, até porque muitas dessas alteridades não querem ser incluídas nessa Totalidade. No entanto, à medida que essa Totalidade deseja e empreende o poder de morte sobre os tempos/espaços Outros, possíveis, incongruentes com a manutenção de sua totalização, a alteridade enquanto autorreconhecida como Outra, age, no sentido de não responder nos termos do Senhor da Totalidade (o que seria reação), mas no sentido de subverter a codificação desses termos, de hackear esses códigos, assim como o fez a Mãe Preta com o pretuguês. No sentido de se afirmar como vida quando os termos da dialética ditados pelo Senhor da Totalidade somente possibilitam a libertação na morte. O quilombo, como lugar de vida, resiste, porque age para além da Totalidade, e por isso é capaz de reproduzir a vida, a despeito de o poder colonial

lhe atribuir a condição de não-lugar, de não-ser[129].

Aqui interpreto a “paz quilombola”, ideia de Beatriz Nascimento, como uma forma de materialização da analética dusseliana; é o rasgar dos muros da Totalidade; é o que faz o quilombo, como Beatriz o concebeu, como “zona de vida”. Se o racismo patriarcal heteronormativo se performatiza como um dispositivo do poder da morte na colonialidade, a paz quilombola explode essa Totalidade ontológica como vida, uma vida resistente, compondo a costura da teia móvel e complexa da libertação.

2.4. Experimentando percepções do quilombo através das lentes da transatlanticidade / amefricanidade

Depois de sugerida uma amarração epistemológica que oferece uma lente, a qual julgo potente, para enxergar o vem a ser o quilombo nas acepções de Beatriz Nascimento como ação amefricana, narro e reproduzo, a partir de agora, aspectos e falas de protagonistas com as e os quais tive contato em algumas vivências etnográficas ao longo de minhas andanças acadêmicas e militantes. A pretensão não é oferecer um estudo sistemático de “teste” da teoria. Esse investimento não coube no meu tempo e contingência. A ideia é apenas mostrar um pequeníssimo trecho dos caminhos que me fizeram buscar um olhar mais atento, um esteio epistemológico mais coerente para compreender essas formas de ação, de luta e de vidas resistentes. Será um prazer dar continuidade a esta agenda de estudos, tendo agora uma lente mais adequada.

Essas peregrinações e vivências etnográficas se deram em espaços correspondentes a duas situações as quais, a meu ver, correspondem à evocação da ideia de quilombo por Beatriz Nascimento.

---

129 Quando assisti ao filme recifense *Bacurau*, dirigido por Kleber Mendonça e Juliano Dornelles, e lançado em 2019 no Brasil, fiquei impressionada como houve uma conexão potente entre essa construção interpretativa e alguns sentidos do filme. Bacurau é um vilarejo considerado como um “não-lugar” pelo poder colonial, metaforicamente desaparecido do mapa e condenado pelo poder da morte (necropoder). Quando seus moradores se reconhecem em sua alteridade, como distinção, como Outro, de forma insubmissa aos termos de uma Totalidade, não somente reagem via uma violência “justa”, como identifica Dussel, ou como “condenados” (FANON, 1968), sob uma “ascensão sistólica de seu sangue” (FANON, 2008, p. 183), mas também agem, criando meios autônomos e próprios de se exercerem como comunidade.

A primeira situação da qual destacarei alguns aspectos se refere ao investimento etnográfico que fiz antes e durante minha dissertação de mestrado (ALCÂNTARA, 2014), em que tentei compreender a forma como comunidades que reivindicam para si a titulação como *território quilombola* - através da prerrogativa constitucional do Artigo 68 do ADCT (CF de 1988) -, “deliberavam” e buscavam reconhecimento institucional. Considero este trabalho, de forma autocrítica, como já comentei na *Introdução*, limitante, por ter se apropriado de um aporte liberal, o qual julgo insuficiente e mesmo enviesador, para uma leitura libertadora sobre essa luta. Através de alguns aspectos rememorados aqui, começo agora um caminho diferente.

A segunda situação se refere à história por mim contada, num livro-reportagem (Trabalho de Final do Curso Comunicação/Jornalismo da Ufba, 2005) de um bairro de Salvador, nascido de uma ocupação que enfrentou um longo processo de opressão e proibição por parte tanto dos poderes instituídos como por poderes atuantes de forma difusa na sociedade local (do entorno). Trata-se da ocupação Malvinas tornada em Bairro da Paz.

Recorro a estes trabalhos porque eles marcam a trajetória de meu interesse sobre transmigração, racismo, espaço; mas acima de tudo sobre resistência e vida persistente num “novo mundo” fundado pela morte. Agradeço à generosidade de Beatriz e de Lélia.

Primeira situação - Sobre memória, corpo-documento e território: quilombo é lugar de vida

> Fogo!...Queimaram Palmares,
> Nasceu Canudos.
> Fogo!...Queimaram Canudos,
> Nasceu Caldeirões.
> Fogo!...Queimaram Caldeirões,
> Nasceu Pau de Colher.
> Fogo!...Queimaram Pau de Colher...
> E nasceram, e nascerão tantas outras comunidades
> que os vão cansar se continuarem queimando
> Porque mesmo que queimem a escrita,
> Não queimarão a oralidade.
> Mesmo que queimem os símbolos,
> Não queimarão os significados.

> Mesmo queimando o nosso povo,
> Não queimarão a ancestralidade
>
> (Antônio Bispo dos Santos, 2015).

No ano de 2009, Jovita da Silva Sacramento - que tinha 64 anos na época-, parteira da Comunidade Quilombola de Iúna[130], na Bahia, expressa, em sua fala, o sentido de "memória" acionado por Lélia González e também por Beatriz Nascimento. Apesar de não saber a origem de sua matriz familiar deslocada do continente africano - um desconhecimento da quase totalidade dos ascendentes dos povos de África -, ela alimenta nas práticas interativo-comunitárias uma memória que rearticula a escravidão e suas consequências encarnadas, assim como as noções do que é ser *nagô*, *gêge;* também do que compõe o *Jarê*[131]*,* uma prática que mobiliza outras memórias, incluindo a *tupi guarani*. O transe e a memória fazem parte de uma recomposição do estar nesse mundo, no espaço habitado:

> Eu nem sei minha nação de que é. Minha avó era do tempo da escravidão. Ela também era parteira. Ela era ventre livre. Mas não sei se minha nação é nagô, gêge … Já tive o nome de parteira nessa comunidade toda aqui. Pra cortar o cordão? É que meu marido tinha um encantado que era parteiro. O caboclo dele que invocava na cabeça dele, o Véi Nagô, me indicava. Dizia que era dois centímetros do cordão, amarrava com um cordãzinho, bem amarradinho, queimava o cabo da colher no fogo e passava, cortava (SACRAMENTO, Jovita, Entrevista, Outubro de 2009).

---

130 Esse é um trecho de uma entrevista que Jovita da Silva Sacramento me concedeu em 2009, quando estive na Comunidade Quilombola de Iúna, localizada a 25 km do município Lençóis, na Chapada Diamantina, na Bahia. Ela, que tinha 64 anos na época da entrevista, era a parteira da comunidade, formada por 46 famílias, até então. Para chegar na comunidade, percorri por uma estrada de terra, com passagens difíceis. As casas ficavam cerca de 100 a 200 metros de distância umas das outras. Havia uma coesão das memórias muito forte entre as famílias. Os mais velhos exerciam um papel fundamental de transmissão e narrativa dessas memórias. Em agosto de 2017, uma chacina aconteceu nesta comunidade. Seis pessoas foram mortas no interior de duas casas, num só dia. As autoridades policiais atribuem a chacina ao tráfico de drogas. No entanto, outra versão ficou subsumida: a de "disputa de terras". Um mês antes dessa chacina, foram assassinadas duas lideranças quilombolas da Chapada Diamantina, entre elas, uma de Iúna. Uma exacerbação do número de assassinatos de quilombolas em 2017 está ligada à sensação de insegurança e terror nos territórios quilombolas, motivo do êxodo de 12 famílias da comunidade de Iúna. Parece haver uma articulação de fatores para desestruturar e desarticular a permanência das comunidades em seus territórios. Ver mais em http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/?conflito=ba-conflitos-no-campo-e-chacina-levam-inseguranca-e-medo-a-comunidade-quilombola-de-iuna.

131 O *Jarê* é também chamado de *Candomblé de Caboclo*, típico das comunidades da Chapada Diamantina. Originado do diálogo entre matrizes banta, nagô, tupi e guarani, o *Jarê* é uma prática originada nos cursos da diáspora, da transatlanticidade, entre os perseguidos e proibidos pela colonialidade.

Transitando da memória de Jovita, do Quilombo de Iúna, de volta ao filme *Orí,* cenas de personagens dançando *soul* num *baile black* se amarram a outras cenas em que aparecem os elementos do *reggae* e da formação das escolas de samba, além de trechos vídeodocumentados de reuniões dos movimentos negros que se desenvolviam na década de 1980. Tudo isso, enredado pela narração de Beatriz, revela as expressões de gramáticas políticas, novas e já existentes, que, de alguma forma, convergem e se ramificam, entrecruzam-se e se modificam, a partir das performances da memória, no sentido em que Lélia González desvela. Um ponto icônico do filme, que traduz essa convergência e interação das memórias, é revelado na "saída de *Yaô*"[132], que é a "feitura" do *Orí* (cabeça), um rito de iniciação, um rito de passagem; é quando o Orixá se manifesta através do corpo, confirmando esse "(re)nascimento". Beatriz Nascimento e Raquel Gerber têm a delicadeza de ilustrar o corpo, também, como o espaço do sagrado. Explica Beatriz:

> *Orí* significa iniciação a um novo estágio da vida, a uma nova vida, a um novo encontro. Ele se estabelece como rito e só por aqueles que sabem fazer com que uma cabeça se articule consigo mesma e se complete com seu passado, com seu presente, com seu futuro, com a sua origem e com seu momento ali (B. NASCIMENTO, 1989, *Orí* [35'04''-35'35'']).

Nesse emaranhado sígnico, a autora faz um trançado profundo entre *corpo*, *transe*, *memória* e a inexorabilidade das consequências da escravidão e do colonialismo que marcam o *corpo-documento*:

> A memória são conteúdos de um continente, de sua vida, de sua história, do seu passado. Como se o corpo fosse o documento. Não é a toa que a dança para o negro é um momento de libertação. O homem negro não pode estar liberto enquanto ele não esquecer o cativeiro; não esquecer, no gesto, que ele não é mais um cativo. A linguagem do transe é a linguagem da memória. Tudo isso resgata a dor ao corpo histórico. Aquela matéria se distende, mas, ao mesmo tempo, traz, com muito mais intensidade, a história, a memória, o desejo… o desejo de não ter vivido a experiência do cativeiro. A escravidão é uma coisa que está presente no corpo, no nosso sangue, nas nossas veias (B. NASCIMENTO, 1989, 41'24''- 42'42'').

Seguindo o argumento de Beatriz Nascimento, cuja noção de *corpo-documento*

---

132 O termo "saída de *Yaô*" (em yourubá, também apresentada nas grafias *Ìyàwó*, *Iyawô*, *yao* ou *iaô*), quer dizer a celebração da iniciação de uma profunda relação entre o(a) "filho(a)" e o *Òrìṣà* que o rege. É um marco do momento iniciático do que rege o candomblé.

é convergente com a de *memória* de Lélia Gonzalez, é possível observar, por essas lentes decoloniais, como os corpos-documentos das populações alvejadas pelo racismo, não somente continuam reagindo, mas também agindo, levando a cabo a afirmação de Beatriz de que "o homem negro não pode estar liberto enquanto ele não esquecer o cativeiro" (1989). O corpo-documento de Dona Rosalena da Conceição, do quilombo Lagoa Rasa, localizado no Catolé do Rocha, no Alto Sertão da Paraíba, ratifica essa afirmação: "De liberdade não sei falar, não. Só de pobreza. A gente é cativo da pobreza. Mas a gente é forte e batalhadeiro", disse Rosalena da Conceição, em 2008, com 84 anos na época, quando concedeu entrevista à jornalista Silvia Bessa, do Diário de Pernambuco[133].

É nesse sentido que também podemos observar, por exemplo, insurgindo como verdade desocultada, a memória performática de Ermelina Pereira de Souza, da comunidade quilombola de Remanso[134], localizada na Chapada Diamantina. Ela disse em 2009, quando tinha 46 anos:

> A gente veve da roça e da pesca. A gente planta feijão de corda, andu, milho, batata, mandioca, essas coisas. Não tenho dúvida nenhuma de que sou quilombola. Porque nasci e me criei aqui em Remanso. Quilombola é aquela comunidade em que todo mundo é reunido. De primeiro, se fosse fazer uma roça, ia todo mundo ajudar. Se fosse fazer uma casa, todo mundo ajudava a bater o barro. Sei o que é ser quilombola num livro. Esse livro é antigo. Mostrava todo mundo junto, ajudando um ao outro. […] (SOUZA, Ermelinda Pereira de, Entrevista, 2009).

Ainda sobre as memórias compartilhadas e performáticas de Remanso, o corpo-documento de Leôncio Pereira da Silva, que tinha 34 anos na época em que conversamos no município de Lençóis (2009), expressa sentidos de pertencimento, prazeres e alegrias subversivas em meio a reminiscências de sofrimento reeditado: a memória da dor encarnada se amalgama com a dores atualizadas pelas colonialidades, pelo racismo. Disse o filho de Senhor Manoelzinho, pai de mais 22 filhos nascidos em Remanso:

---

133 Ver em DIARIO DE PERNAMBUCO. **Quilombolas: os direitos negados de um povo**. Recife, 30 dez. 2008, Caderno Especial.

134 Essa é mais uma entrevista que fiz numa peregrinação por quilombos da Bahia em 2009. Ermelinda Pereira de Souza é uma quilombola moradora da comunidade de Remanso, cuja formação, de acordo com os moradores, tem origem na comunhão entre "índios e filhos de africanos", como afirmou o quilombola Leôncio Pereira da Silva, também em 2009, quando tinha 34 anos. Nesse mesmo ano, Remanso era povoada por 46 famílias.

> […] Meus bisavores já foram escravos. Meus bisavores fugiram. Eles acham que foi de uma parte da África. A gente tem uma mistura de africano com índio. Desde a África que minha família é fugida. Até que os coronéis mandavam os jagunços e eles não quiseram voltar mais. Meus bisavores contavam essa história e os mais velhos, como Felipe e Inocêncio. Felipe tem mais de 90 anos. […] Sabe, lá tem o jarê, a marujada e o reizado, além da capoeira que aprendida pelas gerações mais novas com as velhas. Minha vó Judite é a líder religiosa e minha mãe também. Eles tomam conta do Jarê. [...] Digo que sou quilombola por conta de meus antepassados, meus parentes, meus avós, que fizeram muito. O que tem feito aqui foram eles que fizeram. Sei que [*os antepassados dele*] não ganhavam nada, ficavam presos. Tinham uma história muito triste. Quem me contou isso foi meu pai [...]. Saí de casa de menor. Com 13 anos. Fui trabalhar num garimpo. [..] Uma época trabalhei numa fazenda e lá dormia no mato. Eu fiquei mais ou menos um mês, desmatando uma parte pra o gado. Só que era muito alto. A gente tinha que desmatar muito pra ganhar algum dinheiro. Se não desmatasse muito a gente não ganhava. E no final das contas, o dinheiro só foi pra pagar minhas contas. A comida que eu consumi. Isso foi o que mais me marcou na vida. Porque eu dormia debaixo de uma cocheira […] (SILVA, Leôncio Pereira da, Entrevista, 2009).

Já o ancião Magdônio José dos Santos, que tinha 79 anos quando conversamos, em 2009, sentados num sofá velho de uma casa de reboco de barro, na comunidade quilombola Lagoa do Preto, na Bahia, expressa uma memória que, como disse Lélia Gonzalez, revela um “não-saber que conhece”, um “lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita”, o próprio “lugar da emergência da verdade”, que “se estrutura como ficção”, incluindo no enredo da própria vida o que a “consciência exclui” (GONZALEZ, 1984, p. 226). Diante do discurso, até então, recente para o ancião da comunidade de Lagoa do Preto; discurso, este, que se tornava dominante como estratégia de luta, por uma *consciência* costurada para a disputa institucional, a memória de Magdônio não se deixa ocultar, tensionando a “verdade” exarada pela consciência. Nas astúcias da memória de Magdônio, o significado de quilombo transborda o seu significante:

> Nasci em Licuri, sou de Capão da Gamela. Aqui no local, fomos nós da família que fundou. Aí, eu, Eduardo e José e mais duas irmã. Meu pai ainda era vivo. Aí nós formemo a família aqui. Desde essa época a gente vem lutando, lutando, lutando... Nós compramo mais umas tarefas aqui, com dois conto e quinto de uma terra de meu pai no Capão da Gamela. […] O que é uma comunidade quilombola? É preciso eu saber primeiro, mode eu aprender e nós poder conversar, porque até aqui eu não sabia. Eu sei que a gerecência da gente pertenceu a esse pessoal dos escravo, que dão o nome hoje de quilombola. Mas dizer que eu sei explicar, eu não sei. É tanto

> que eu tenho que tomar explicação sobre esse movimento do quilombola, que é a pra gente ir atrás dos direito da gente. Quando falam em quilombola, eu penso sobre os mais velhos, os velhos antigos da gente, o sofrimento que teve. Porque um rego, uns chamam de rego, outros chamam de vala, o açude que tem aqui perto, tem cada pedra do tamanho desse sofá, foi feito por esse pessoal. Agora eu sei que não foi o meu pessoal que fez, porque o meu pessoal foi do Capão da Gamela e do Mucambo, lá do município de Seabra. Mas eu sei que foi essa nação que fez esse trabalho bruto. E foi chegando o tempo da livrez, do tempo esclarecido sobre o sofrimento desse povo. É o que passa na minha cabeça. Os meus pais eram trabalhadores de roça. Naquela época, os pais eram bons para educar os filhos, mas não tinha essa comunicação de hoje, da gente com os filhos da gente. A gente ouvia era dos arrodeios dos sofrimentos que os avôs deles sofria, mas eles não falavam acuma. Que trabalhava à força, agredido, que nem a gente vê nos livros como é que os escravos trabalhavam com corrente no pé, que a gente vê. Aí eles não passavam pra a gente. Eles não passavam pra a gente que era pra a gente não ficar sofrendo com isso. Então, meu pai que era mais avançado não contava isso pra a gente que era pra gente não dizer: ai, meu avô foi isso. […] Eu sei que tenho um direito … pros quilombolas e os índios, que foram os pessoal mais sofrido (SANTOS, Magdônio José dos, Entrevista, 2009).

É possível reconhecer, ainda, na expressão de Magdônio, como se evidencia a observação de Beatriz Nascimento sobre os contínuos deslocamentos e transmigrações. Capão das Gamelas, na Chapada Diamantina, e Mucambo, na Bacia do Rio Grande, Bahia, são também comunidades quilombolas, origem dos ascendentes de Lagoa do Preto, que, em 2009, contabilizava 14 famílias. Essa é uma constante possível de ser observada se mirarmos a conexão genealógica desses agrupamentos num mesmo território e em territórios vizinhos, em suas performances ao longo do tempo. A comunidade quilombola de Iúna, na Bahia, também foi uma variação “transmigrada”, deslocada, de Remanso. Essas transmigrações, por outro lado, também excedem o meio rural e geram aglomerados nas cidades vizinhas e metrópoles, complexificando, ainda mais, o intercâmbio de códigos, desarticulação, rearticulação e articulação de sentidos e gramáticas políticas e culturais, essa *changeable*, de que falou Beatriz Nascimento, que “está no nível do soul” (B. NASCIMENTO, 1989).

O sentido de vínculo com a terra, suscitada por Beatriz Nascimento também pode ser percebido, por sua vez, na ideia do quilombola, poeta e ensaísta Antônio

Bispo dos Santos[135], do Quilombo do Saco-Curtume[136] (São João do Piauí), já no século XXI; uma relação a qual ele chama de *biointeração*:

> … aqui [*no quilombo*] se vive a comunhão prazerosa da biointeração. … Assim, como dissemos [*que* "o melhor lugar para se guardar a mandioca é na terra"], a melhor maneira de guardar o peixe é nas águas. E a melhor maneira de guardar os produtos de todas as nossas expressões produtivas é distribuindo entre a vizinhança, ou seja, como tudo que fazemos é produto da energia orgânica, esse produto deve ser reintegrado a essa mesma energia. Com isso quero afirmar que nasci e fui formado por mestras e mestres de ofício em um dos territórios da luta contra a colonização (SANTOS, 2015, p. 84-85).

Amauri da Silva, 25 anos, na época (2008) em que conversamos, enquanto falava comigo rodeado de crianças, a mãe e a esposa, tecia uma rede de pesca, ensinado pela mãe, para logo depois da 'prosa' ir pegar peixe. Ele expressa sobre ser quilombola vivendo essa biointeração de que fala Bispo dos Santos:

> Desde 5 anos que comecei a ir pra a roça. Pescava e depois ia andando até Lençois, 2h30, pra vender na feira. Depois comprava outras coisas da feira. […] Sou quilombola, porque antigamente o povo só trabalhava pra ganhar o alimento. E como a gente veio, porque estava num lugar trabalhando de graça, a gente caçou um lugar sossegado, que não tinha ninguém e veio morar, aí formou a comunidade quilombola (SILVA, Amauri, 25 anos, ENTREVISTA 2008).

Segunda situação -

Nesta *situação*, reproduzo trechos do livro-reportagem experimental que escrevi como Trabalho de Conclusão de Curso, sob o título *Da Malvinas ao bairro da*

---

135 Antônio Bispo dos Santos é mais conhecido na luta quilombola como Nêgo Bispo. De acordo com José Jorge de Carvalho (2015), Nêgo Bispo é "uma voz quilombola na contra-colonização da Academia". O livro escrito pelo quilombola, *Colonização, quilombos, modos e significados* (Brasília, 2015), faz parte da coleção de obras publicadas pelo *Instituto de Inclusão*, assinadas por mestres e mestras das comunidades tradicionais — indígenas, quilombolas, de matriz africana, e das culturas populares (CARVALHO, 2015, p. 9 apud SANTOS, 2015). Escreveu carvalho: "Coerente com a sua missão inovadora, de contribuir para refazer as bases ainda excludentes do conhecimento gerado e reproduzido no interior das universidades brasileiras, a presente obra vem somar-se ao livro da Iyalorixá Mãe Stella do 'Ilê Axe Opô Afonjá, de Salvador, sobre os cantos sagrados de Osanyin, o Orixá das folhas, e ao do mestre político e espiritual Álvaro Tukano, sobre as tradições do Alto Rio Negro e sua trajetória como uma das principais lideranças do movimento indígena brasileiro" (p. 9).

136 O quilombo Saco-Curtume está enquadrado, contemporaneamente, no processo de institucionalização de seu reconhecimento pelo Estado.

Paz: História de uma luta pela função habitacional do território urbano (2005)[137]. Nele, ainda sem ter tido contato com a literatura de Beatriz Nascimento, conto a história de um "núcleo" que começou a se formar, em 1982, a partir de muitas "transmigrações", nos termos da autora.

A história do Bairro da Paz é uma intrigante saga, dentre as muitas de Salvador e de tantas outras cidades "estilhaçadas", montadas a partir de verdadeiros "enclaves periféricos" e "reclusões" (MBEMBE, 2018, p. 45). Nesse território, uma área até então "ociosa", mas alto valor para a especulação imobiliária, massas de desempregados ou subempregados, ex-moradores de aluguéis, "boias-frias", desabrigados, trabalhadores dispensados do campo, migrantes de diversas cidades do interior da Bahia e de outros estados do Nordeste e pessoas em situação de rua, em busca da "casa própria", tiveram de se fincar e resistir.

Foi desta forma que se deu o crescimento dessa capital: de um lado, o latifúndio urbano sendo transferido para as garras dos especuladores imobiliários. De outro, os "invasores" (assim chamados pelo senso comum patriarcal) que se atiravam num processo árduo de luta miúda e teimosa, a começar pela resistência às expulsões, depois contra as condições precárias e subumanas em relação aos padrões normais de sociabilidade – contra os desabamentos das encostas, contra a ausência de estrutura básica, como água, esgotamento e energia elétrica, contra os charcos dos vales internos, contra a violência policial, pressões judiciais e governamentais referentes ao despejo e, ainda, ações de milícias (ALCÂNTARA, 2005, p.7).

Esse núcleo se inicia no período que lhe fez render o apelido de Malvinas, devido à guerra deflagrada entre a Argentina e a Grã-Bretanha pelo controle das ilhas, também chamadas pelos britânicos de Falklands. Mas esse nome se deveu mais ainda à resistência ao primeiro contra-ataque não oficial, de homens sem farda, que cumpriam apenas ordens de "limpar" a área (p. 7). Ou seja, milícias. Começava aí

---

137 Ver em ALCÂNTARA, Débora M., 2005. **Da Malvinas ao bairro da Paz: História de uma luta pela função habitacional do território**. Salvador, Facom/Ufba. 200p. Repositório Ufba. Acessado em http://www.repositorio.ufba.br:8080/ri/handle/ri/30280?mode=full.

uma história de resistência, de uma complexa teia de subversões em meio à violência, mas, antes de tudo, uma história do poder da vida contra o poder da morte. Esse "núcleo" conseguiu se fixar naquela terra, transformada em bairro em 1992, que, num trocadilho com sua origem comunitária, passou a ser chamado de "Paz".

Despejos, derrubadas de moradias, remanejamento de uma população inteira para áreas distantes das zonas "civilizadas", acidentes inexplicados, assassinatos, estupros, ameaças de milícias e abuso de poder do Estado. Nesse pequeno episódio do horror colonial, ainda assim, vemos a vida brotar, persistir, mesmo rota, mesmo precária, mas resistindo. A ideia é mostrar brevemente através dos trechos a seguir, como podem ser reconhecidas, não somente as incursões do racismo-patriarcal operando a *necropolítica* ou, ainda, a *necrobiopolítica*, como propõe Berenice Bento, mas também como as ideias de *amefricanidade* e *quilombo*, nas perspectivas de Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento, estão coerentes.

Trechos do **Capítulo 6 - Fênix acorda** (p. 54-66, 2005):

… Alguns moradores da antiga ocupação, que foi removida em 1983, voltaram para a Malvinas que ressurgia. Pela experiência em relação às derrubadas, sabiam que seria mais fácil resistir se houvesse um número cada vez maior de pessoas. Assim, um grupo, notadamente mulheres, entre as quais estavam Dolores, Eurídes, Alzira, Maria e Vera, se reuniu e decidiu ocupar os morros para quem passasse pela Avenida Paralela ou pela Orlando Gomes avistasse que ali havia uma "invasão". "Com esta chamada do povo, foi que vieram com mais intensidade", recorda Dolores.

E assim os morros iam sendo povoados por pessoas advindas de todas as partes de Salvador, da região metropolitana, de cidades do interior da Bahia e de outros estados do Nordeste. Iam dezenas de famílias de Pernambués, do Vale das Pedrinhas, do Engenho Velho da Federação, do Vale da Muriçoca, Rio Vermelho, Nordeste de Amaralina, de Santa Cruz, da Boca do Rio, de Sussuarana, Marechal Rondon, São Cristóvão, Nova Brasília de Itapuã, do Engenho Velho de Brotas, de Lauro de Freitas e de tantas outras localidades onde o aluguel estivesse alto demais para a renda miserável daquelas famílias, das quais muitas haviam sido despejadas.

Havia também aqueles, uma quantidade reduzida, cuja renda era baixa, mas que ainda tinham casas em outros locais para morar, além de uma reserva de capital. No entanto, também ocupavam porque viam naquilo tudo uma oportunidade de lucrar de alguma forma, fosse montando pequenos negócios providenciais, como barracos de secos e molhados e de materiais de construção, fosse preservando um pedacinho de terra para promover uma micro-especulação. Assim se configurava a heterogeneidade da ocupação, mas que não suplantava a característica dos habitantes, cuja maioria migrava para aquelas terras porque realmente não tinha onde morar; eram excluídos habitacionais, do mercado de trabalho e tantas outras

formas de exclusão que lhes impunham a condição de autoconstrutores da "casa própria" em alguma terra ainda não ocupada.

***

Em outubro de 1986, num dos morros, que viria a ser chamado posteriormente de Área Verde, Dona Claudina trançava as palhas nas ripas ainda meladas de terra úmida. Uma chuva forte havia derretido seu barraco de "sopapo", como chamava. Era um cubículo de um vão, onde dormiram por algumas noites ela e os dois filhos menores, Paulo César e Miguel, quando o barraco por vezes foi coberto de plástico, depois de palha, mas esta queimou com a faísca da lenha que cozinhava. Depois o casebre foi preenchido de barro, mas, nas palavras de Claudina, "a chuva bateu pra dentro e só ficou as vara".

A alguns metros de distância, um vizinho cavava um buraco para improvisar um poço. Com uma cuia, ia colhendo a água que brotava da terra. Deixaria o líquido barrento de um dia para o outro para que se assentassem as impurezas. Esta era a água que matava a sede daquela gente desbravadora. Do alto do morro se via todo o relevo daquelas imediações tomado de casebres, cujas fundações eram as frágeis varas de pau, algumas até mesmo de bambu, fincadas no solo de massapê. Ao lado de muitas delas, outras cisternas começavam a ser cavadas. As portas não tinham chave, muitas eram cortinados de lona. As intimidades de um lar podiam até mesmo ser bisbilhotadas devido às falhas e erosões nas paredes artesanais.

Enquanto os barracos se multiplicavam em pontos espaçados da Malvinas, principalmente os morros, os já acomodados tentavam providenciar o alimento do dia. Vez em quando, com muito esforço, mulheres se reuniam e traziam do brejo uma jibóia. Devido ao tamanho, a cobra era sempre dividida entre os vizinhos. Para cada família, o bicho rendia um pedaço, que era comido regradamente. As porções de jibóia eram colocadas ao Sol para que secassem. Se a família não fosse muito grande, a carne seca geralmente durava uma semana. Frito, assado, cozido, feito como moqueca, com azeite, pimenta, entre outras iguarias. Estas eram as formas culinárias como se poderia preparar o réptil. Quando a escassez de alimento era muita, principalmente em época de "derruba", em que os moradores não podiam sair do lar para protegê-lo, os restinhos da cobra eram cozidos e do caldo era feito um pirão para que rendesse mais. Muitos jantares foram jibóias, teiús, camaleões e o que achassem.

…

Dolores, viúva, nascida em Ilhéus, no dia dos direitos humanos[138], era um desses habitantes, que, aos 47 anos, chegava do Vale das Pedrinhas após ter sido despejada por não conseguir pagar o aluguel cada vez mais alto. Ela, empregada doméstica. Sua filha, abandonada pelo marido e ex-camelô que não conseguiu driblar os fiscais da prefeitura, os chamados "rapa". Três netos: um menino e duas meninas. A mais nova, recém nascida.

Mãe e filha levantavam o barraco para abrigar a família. Dolores trazia os feixes de madeira recolhidos juntamente com outras mulheres, a maioria, mães solteiras, quando não, os maridos ficavam, na maior parte do tempo, fora de casa tentando emprego ou trabalhando de bico ou em empreitada. Retornavam apenas à noite ou nos finais de semana. As mulheres e crianças ficavam em casa e tinham de ser verdadeiros soldados para protegerem o lar. Pronto o cubículo, as duas mulheres e as três crianças, como nos termos de Dolores, "caíram para dentro".

---

138 O dia internacional dos Direitos Humanos é 10 de dezembro.

Balbina, depois de brigar com João Leão, prefeito de Lauro de Freitas na época, por ter construído casa de bloco em Caji, distrito deste município, foi brigar novamente para ficar em Malvinas. Deu a casa para os filhos morarem e montarem um bar e foi se arranjar na antiga terra da qual tinha sido remanejada em 1983. Também suspendia sua casinha de palha, desta vez, na Área Verde, cercada de coqueirais.

Rafael Lima chegava esbaforido de sua casa, em Itapuã, que ficava na rua Água Suja. Estava à procura da sua esposa Célia, que, com medo de serem despejados por não pagarem o aluguel há meses, foi tomar as providências para garantir um teto. A mulher já estava sobre um pedaço de terra, cercando o lote de sua família. Rafa, como passou a ser conhecido na comunidade que se formava, entrou no meio, limpou a área e foi arranjar madeira, plástico e papelão para ele, sua esposa e os filhos se cobrirem pelo menos até amanhecer. Mais uma família, dentre tantas outras, se estabelecia na terra marcada por uma história inacabada, que levantava das cinzas.

***

Não demoraria muito para Aída Rodrigues da Costa Visco, filha de Frederico Costa e viúva de Edmundo da Silva Visco, entrar com uma ação de reintegração de posse na 6ª Vara Civil.

Sem que a sentença tivesse sido concluída, as polícias já se faziam presentes nas aberturas de caminhos que davam acesso à ocupação a partir da Avenida Paralela. A ordem era não deixar ninguém entrar com material de construção de barracos, fosse martelo, madeira, palha, plástico ou papelão. Muitos chegavam com gravetos recolhidos em uma área contígua, mas ao se depararem com os policiais nessas entradas, tinham seus petrechos tomados.

Essa cerca policial não foi o suficiente para que os mutirões continuassem desbravando as terras cada vez mais. Já não havia árvores com troncos finos, os novinhos, cujos galhos eram mais apropriados para servirem como ripas das casas de taipa. Grupos de moradores iam derrubar madeira nas proximidades da Malvinas, no outro lado da Avenida Orlando Gomes, onde está localizada a Faculdade de Tecnologia e Ciências (FTC)[139] e o condomínio de luxo Alphaville. O terreno da FTC foi do Banco Econômico, que, antes de falir era presidido por Ângelo Calmon de Sá, passando para o nome da OAS e, em seguida, para a FTC. Já o terreno do condomínio Alphaville é de propriedade da OAS, que está no nome do genro de Antônio Carlos Magalhães, César Mata Pires.

Os mutirões iam também no outro lado da Paralela, defronte ao Alphaville, numa região pertencente ao espólio de João Fernandes da Cunha e à empresa Patrimonial Saraíba, de Gustavo Sá – área, esta, contígua ao Parque Aquático Wet'n Wild, cujo terreno pertence à sociedade entre Carlos Suarez e o fundo de pensão Previ[140]. Nestes locais do outro lado da Paralela, a coleta não chegou a durar muito tempo, pois, segundo Dona Claudina, "se fossem na mataria, não tinham condições de voltar. Tinha segurança, que se visse alguém, era para meter fogo. A gente só via caveira e conhecia que era gente só por causa do pé". Viam mortos, mas só não sabiam quem matava. Alguns insistentes, que se aproveitavam da escassez de madeira para vender os feixes coletados nestas áreas aos recém chegados na ocupação, nunca retornaram.

***

139 A FTC está instala da na Avenida Paralela desde final da década de 1990.

140 Francisco Bastos, em entrevista, 10 de novembro de 2005.

Depois de ter coletado seus feixes de pau nos terrenos de Ângelo Calmon de Sá e da OAS, Jonas Pereira dos Santos foi andando mais de dois quilômetros até a região da Malvinas. Quando chegou defronte à ocupação, policiais tomaram madeira, facão e serrote. "Mesmo assim, eu dei um drible neles e entrei aqui e tracei meu lote", lembra. Depois de ter driblado os policiais, através de uma nova trilha desbravada pelos moradores e cujo acesso se dava pela Avenida Orlando Gomes, Jonas conseguiu erguer o esqueleto do barraco e cobri-lo com plástico. Fez também uma cama de madeiras atravessadas onde dormiram por algum tempo seus filhos e esposa, enquanto ele amanhecia no chão improvisadamente coberto. Durante o dia, todos tinham que sair de dentro do casebre que, como era coberto de plástico, esquentava muito. Quando o Sol se punha, lá pelas 5 a 6 horas da tarde, é que a família passava para dentro novamente. A escuridão da noite era interrompida com a luz do candeeiro ou pelo foguinho à lenha.

Alguns vizinhos ousaram improvisar um aparato clandestino de energia elétrica, feito com arame de ferro. O "gato" geralmente era puxado de um poste mais próximo da Avenida Orlando Gomes. Por muitas vezes, lá pelas 7 horas da noite, quando a família de Jonas, dentre outras moradoras daquele lugar, estavam assistindo à televisão, faltava energia. "Neste horário, não devia ser a Coelba, que sempre desfazia os 'gatos', mas o arame é que devia ter soltado", imaginavam. Alguns homens sempre tentavam resolver o problema indo colocar o arame no lugar. Entravam no meio da escuridão do matagal, somente clareada pelas rajadas de luz da Lua e atravessavam brejos, que guardariam muitas histórias e defuntos. "A gente voltava de lá todo cortado de tiririca, dando sorte de não se bater com a outra ponta do arame que estava no poste. Aqueles que se bateram, hoje, estão debaixo da terra há muito tempo", conta Jonas. Ao voltarem atravessando o brejo, os aventureiros seguravam os fios já conectados ao poste elétrico. Grande era a possibilidade de o fio molhar. Facilmente quem estivesse com o "gato" na mão poderia morrer eletrocutado. "Perdemos muitos colegas botando gato, que morreram até mesmo agarrados no alicate", lembra o morador.

Assim aconteceu com Nadinho, que depois de andar mais de um quilômetro atravessando charcos e o curso do afluente do rio Jaguaripe, não voltou mais para casa. "Ele foi puxar um gato para alumiar nós aqui. E no dia seguinte nós perguntamo: por que nós ficou sem luz?", recorda a vizinha Claudina. Já suspeitando o acontecido, foram atrás de Nadinho. O corpo se encontrava eletrocutado dentro do afluente do Jaguaripe.

***

A tarde caía e Claudina reerguia o barraco pela terceira vez devido à chuva. Atava os nós de palha nas ripas, quando chegou o caminhão da Limpurb e dezenas de policiais. Os agentes iam se espalhando, primeiro nos vales, depois por toda a extensa área ocupada dando início ao trabalho. Em poucos minutos, podiam-se ver mulheres chorando, crianças em pânico e outras com bravura entrando nos barracos para que não os derrubassem. As mulheres sempre na linha de frente, os homens que não estavam na jornada de trabalho ou em busca dele, ficavam na retaguarda esperando algum desfecho pior das tentativas diplomáticas das mulheres. Um grupo avançou para a Área Verde e foi em direção ao casebre de Claudina. Um dos soldados deu o aviso de que iam derrubar o barraco e carregar os entulhos para o aterro.

- *Tirar o quê? Só se for as palha! – contestou Claudina.*
  O policial disse que todos ali já tinham tido 24 horas para desocupar o local.

- *Se vocês carregarem meu barraco, eu vou acompanhar vocês e dormir dentro da sua casa! - interpelou a moradora.*
- *Essa é a sua sogra? – perguntou o policial ao genro de Claudina.*
- *É.*

- *Ela é doida?*
- *Não sei se ela é doida, não. Tenho pouco tempo na família. Se ela é doida não dá pra ver.*
- *Pelo jeito dá pra ver que ela é uma doida!*

O pau já estava quebrando na área de baixo. A Limpurb ia enchendo as caçambas dos destroços de madeira, palha, barro e plástico. Claudina se preparava para a guerra: foi até ao fogão à lenha e se maquiou com a borra de carvão que se concentrava no fundo das panelas.

- *Vou me preparar, vou me melar de carvão, vou dar uma arte de doida aqui! - resmungava.*

Os meninos choravam e se agitavam sem rumo.

- *Se quiser ficar chorando, pode chorar!*

Claudina via nisto uma vantagem. O desespero das crianças poderia contribuir para comover os oficiais.

- *Mas mãe, eles vão tirar o barraco da gente e vão carregar! - gritava o filho Paulo César, de 8 anos.*

- *Não vai carregar! - garantiu a mãe, como uma leoa vociferante, com os cabelos assanhados e o coração sacudindo a caixa do peito.*

Quatro policias e oito agentes da "limpeza", com fardas cor cenoura, uns com picareta, outros com machados, cavadores e facões, seguiam em direção à casinha de Claudina. Ao avistá-los, arrancou as roupas, ficou nua, ficou doida! Perdeu o juízo. Os meninos correram para dentro do barraco.

- *Mamãe está doida! - ambos gritavam aflitos.*

Esbravejava, desnuda, pronta para rebater o ataque. Entrou na toca para defender as crias. "Mas eu fiz isso sabe por quê? Porque eu não tinha para onde ir!", recorda a moradora.

***

Em um dos morros próximos à Avenida Paralela, no chamado Setor I, o menino Anderson, de sete anos, neto de Dolores, cuidava das irmãzinhas Vanessa, de cinco anos, e Vivia, com apenas meses de nascida. A mãe, Maíra, lavava roupa no rio. Um policial se aproximou do barraco e mandou que os vizinhos tirassem as crianças de dentro.

- *Não derruba, não!! Vai matar a gente! Vai matar a gente!*

O menino gritava assustado, segurando no colo a sua irmãzinha bebê. O garoto entrou em pânico. Os vizinhos comovidos foram correndo chamar Maíra no rio. A mãe largou tudo onde estava e foi depressa socorrer os filhos.

As mulheres se agrupavam e gritavam "vamos unir força minha gente!". Cada uma pegava no colo uma criança. Garotos e garotas se arrumavam em fileiras horizontais na frente das mulheres. Iam entrando nas casas, fossem delas ou alheias. A ação, que punha em risco a própria vida, visava intimidar a derrubada dos barracos.

- *Pau na bandeira!!*

Gritava um morador que há algum tempo havia chegado de Nova Brasília de Itapuã, trazendo experiências de resistência em "invasão". O rapaz havia criado uma estratégia de comunicação entre os morros e vales da Malvinas através de bandeiras, já que a extensão territorial era relativamente grande e as aglomerações de barracos espaçados. A instrução era que os moradores andassem sempre vigilantes quanto aos pendões. Quando chegava notícia de derrubada aos ouvidos dos que moravam perto dos mastros, as cinco bandeiras eram içadas. Duas delas, do Brasil, os outros pendões eram apenas panos brancos. Este era o sinal para que os moradores de lugares diferentes da ocupação se dirigissem ao local onde estivesse acontecendo "derruba".

Naquele final de tarde, as bandeiras tremulavam. Crianças, adolescentes, mulheres e alguns homens desciam os morros não mais de mão pura. Desciam de facão, foice, pedaço de pau ou pedra, vassoura, o que achassem pela frente. "Vamos! Coragem! Barraco aqui é que não vão derrubar!", diziam os encorajadores. No entanto, os instrumentos de batalha daquela gente nunca chegaram a ousar contra as armas de fogo dos policiais, muitos deles eram da guarda montada.

A guerra estava instaurada. Maíra chegou esbaforida, ajoelhou, chorou, pediu pelo amor de Deus que não fizesse uma coisa daquela, porque não tinham para onde ir. Só cessaram a ameaça de derrubar imediatamente o casebre depois que a mulher pediu um tempo para que providenciasse outro lugar para morar. Foi acertado um prazo para desocuparem o casebre.

O menino Anderson, com toda a sua bravura e pavor, continuou agarrado às suas irmãs, dentro de seu pequeníssimo lar. Ficaria em choque por muitos anos, recordando esse dia em seus pesadelos, quando a noite caía sobre a inocência de criança. Maíra andou por meia hora até Mussurunga, à procura de um telefone público para ligar para sua mãe, que trabalhava de empregada doméstica no Rio Vermelho. Dolores pediu licença aos patrões e descambou para Malvinas. Ia com toda a coragem, como no dia em que enfrentou o cano de um revólver de um policial, que ameaçava atirar em seu vizinho, Lourival. Ele havia resistido contra a derrubada de seu barraco.

- *A senhora faça o favor de sair da frente!*

Dizia nervosamente o policial.

- *Não saio!! Eu quero ver se o senhor vai ter coragem de atirar!*

O agente abaixou o cano e virou as costas. Dolores continuou em pé, firme como uma muralha. No ônibus, já anoitecendo, lembrava desse episódio, que a ajudou a unir forças para enfrentar tudo de novo se fosse preciso.

***

As paredes finas de palha do barraco de Claudina não estremeceram. Depois de alguns instantes, apareceu na porta para espiar as conseqüências. Só viu o tapete irregular formado pelos destroços dos barracos vizinhos. O casebre da moradora foi um dos poucos castelos de palha que sobreviveu graças à performance desesperada.

- *Meu Deus, eu vou ficar aqui sozinha, sem ter um vizinho?!*

A leoa se recompôs, vestiu-se de Claudina, e foi interpelar os vizinhos desabrigados:

- *Vizinhos, vocês vão embora daqui?*

- *A gente não vai embora não. A gente vai esperar o dia amanhecer pra dar providência*

– responderam.

Claudina não estava sozinha. A turma, que não teve a mesma sorte, dormiu ao relento. As crianças foram enroladas com as cobertas empoeiradas. Mães, pais, filhos e alguns solitários adormeceram sob a escuridão de fim de batalha. E no dia seguinte, a turma foi ao Kilômetro 17, uma rua do bairro de Itapuã, comprar mais material para edificar novas fundações.

Trechos do **Capítulo 11 - Rotina** (p. 129-130)

Ao andar pela rua Nossa Senhora da Paz avistei a Fundação Dom Avelar. Em seguida, localizei a casa de Dolores, que deveria ser entrevistada. Quase onze da manhã. O cheiro de arroz refogado tomava conta do ambiente. Liguei o gravador e ouvi as palavras da moradora:

> *A pobreza pior que existe não é de dinheiro, é a de falta de cultura, a de falta de vergonha, aquela que tem vergonha de dizer que é negro, que tem vergonha de dizer que é pobre. Sou pobre? Sim. Só de dinheiro! Mas de dignidade, eu sou rica. Eu tenho direito de viver igual a qualquer um. O que a gente não pode é desistir. Nem de viver, nem de que este bairro seja melhor, porque afinal de contas, nós sabemos que Salvador toda foi terra de ocupação. Muitos poucos lugares foram loteados, mas toda Salvador, foi ocupação. Toda. Eu não admito que pessoas cheguem aqui e digam que essa terra é deles. Eles precisam me dar um documento assinado por Deus. Porque Deus deu terra ao homem pra trabalhar, e Ele disse que o homem deveria viver com o suor do seu rosto. Então, quando eles vêm dizer que a terra é deles, eu digo: a terra é tanto sua quanto minha. Porque esse direito é dado por Deus. Ele fez terra pra rodo mundo. O que Ele fez, o ar, a chuva, a Lua, essas coisas, Ele fez pra todo mundo. Então eu não sei porque vem gente que já é rica e diz que tem terra aqui. Não, a terra é nossa, a terra é de quem precisa, de quem necessita trabalhar, de quem precisa viver, pra que a gente possa dar uma vida melhor aos nossos netos, aos nossos filhos, para que eles tenham, pelo menos, onde pôr a cabeça e dizer assim: eu vou descansar. Se a gente tivesse medo, eu tinha saído daqui do Bairro da Paz. Mas eu não saí daqui. Eu fiquei porque eu preciso morar. Ninguém vive sem ter uma terra, porque uns animais têm seus ninhos, outros têm seus covis. Todos têm suas toca pra morar, porque não a gente?*

Em 1992, o conglomerado até então chamado Malvinas, torna-se o Bairro da Paz. Esse “quilombo” não teria existido se não fossem a *memória* e o *retorno* dos primeiros habitantes depois de terem sido remanejados para um terreno distante, longe de onde a “cidade do colono” acontecia.

***

Com essas duas breves mostras etnográficas, tentei adensar a radicalidade de Beatriz Nascimento em alargar legitimamente o sentido de quilombo. Compreendo que essa é uma das formas de admitir uma externalidade para além da Totalidade

ontológica racista-patriarcal. É fazendo da vida uma arma poderosa, que o quilombo, na perspectiva de Beatriz Nascimento, vai resistindo nos seus deslocamentos provocados e tensionadas por poderes que o impingem aos não-lugares, à conformação de suas territorialidades como zonas da morte, onde os ocupantes desses espaços são descartáveis, matáveis.

A saga identificada no *continuum* do quilombo é sempre a busca de um "território", de um espaço em que se possa "estar" para "ser"; perpassada pela necessidade de estar ligado à terra, a um lugar, ao sentido "de ser quilombo". Uma das coisas flagradas nesse *continuum performático*, é o "estar junto" para (re)existir; são as configurações dos agrupamentos. A memória se impõe, então, como um "lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita" (GONZALEZ, 1984), que possibilitam um retorno não essencializado à externalidade.

CONCLUSÃO

Em toda a trajetória desta tese, espero pelo menos ter chegado tendo explicitado um pouco da face que desceu das caravelas e deflagrou a Totalidade

ontológica colonial. Espero ter explicitado que a nossa sociogênese tem como fundador o *ego conquiro*. Uma subjetividade imbuída de uma práxis de guerra, bélica, de "violência pura". Nas perspectivas por mim mobilizadas, a anedota popular de que nascemos de um estupro se confirma. Mais de um século depois de ter descido das primeiras caravelas, a práxis fundadora da modernidade através do *eu conquistador* será justificada por uma fabulação, por um discurso mítico, a partir de uma outra camada da subjetividade moderna que se forja no *ego cogito*, a origem "absoluta" de um discurso "solipsista" - uma razão que nasce adornada dos discursos de "civilização" e "modernização", mas que vela um mito que "encobre a violência sacrificadora do Outro", como vimos através de Dussel (1993, p. 53).

A influência do *cogito* cartesiano sobre a dicotomia (gestada, antes, nos berços do paradigma teológico cristão) entre o *humano* e o *não-humano*, compôs a edificação do racismo e o gendramento obnubilador e opressor a ele inerente, além de outras práticas aniquiladoras de sujeitos postos à margem da humanidade. Lembremos, como foi discutido neste trabalho, da forma como o dualismo cartesiano tratou os corpos considerados "sem razão", isentos de "substância pensante"; portanto, os corpos à margem da humanidade.

É a partir desses dois *egos* que se fundam as composições da orquestração dos inúmeros tipos de opressão ao longo do tempo, operados através das diversas derivações do humanismo egoísta, como as práticas racialistas e misóginas que animalizavam os sujeitos enclausurados nas alteridades forjadas e submetidas por essa autoridade masculina, brancocentrada e ocidentalizada. Ainda que haja projetos de libertação intra-totalidade fundados no *cogito*, e é preciso que reconheçamos isso, não podemos encarar essa subjetividade sem esse olhar crítico, reconhecendo também, que se muitos processos libertários foram germinados a partir de seus códigos, nele também se performatiza e se funda muitos horrores modernos.

Essa autoridade, a subjetividade totalizante moderna, forjada sobre o (en)cobrimento dos escombros de sucessivos genocídios e epistemicídios, configura o que Sylvia Wynter (2003) chama de "*overrepresentation*" do *Homem*, uma "etnoclasse" que se "super-representa" como se fosse o próprio *humano* (WYNTER, 2003, p. 260). E aqui lembro novamente, como defendeu essa autora decolonial, que

qualquer tentativa de desarticular a colonialidade do poder exigirá a desestabilização dessa "super-representação", que sofreu, genealogicamente, diversas transmutações, desde a conformação do sujeito cristão, forjado na igreja latina, até a emergência do *Homem* como sujeito político durante a Renascença, seguida do *Homem* do Iluminismo, uma "criatura econômico-biológica", que ainda na atualidade domina as ideologias ocidentais.

Não posso chegar até aqui, sem voltar à articulação entre Bataille e Dussel. Pensando nas performances da crueldade e do erotismo nas formas de soberania da nossa colonialidade, é impossível não pensarmos na atualização do *ego conquiro* ou sua perpetuação performatizada. Essa articulação entre os autores que remete à erótica sádica tenta formular a caricatura indispensável para a compreensão da colonialidade na nossa cotidianidade: ela é mobilizada pela erótica latinoamericana, que é a "forma ruinosa do erotismo". A misantropia seletiva do *Homem* define seus "objetos" como entes "sexuais racializados", apartando-os do status de humanidade. Esse caminho mostra um aspecto que não foi revelado por Mbembe em sua formulação da ideia de necropolítica: o caráter falocrático das formas de soberania, especialmente das formas coloniais e da colonialidade.

Nessas formas, por exemplo, como já discuti através de María Lugones, Luiza Bairros, Lélia Gonzalez, Jurema Werneck e Iraci Nilza, a figura do *macho* não-branco, destituído de humanidade, como potencial estuprador e de uma sexualidade irascível coincide com a aproximação do homem negro com o animal a ser abatido, vencido. A mulher não-branca é vista, na erótica colonial, como uma natureza a ser penetrada, domada, usada; um corpo animalesco que, para esse "olho" obnubilador, deve ser vencido, aniquilado. Ambos encapsulamentos racializados, que negam todo o espectro de gendramentos, são reduzidos a meros objetos de uso, de prazer egoísta; reduzidos à zona do não-*humano*, do não-ser. Para abater o portador de pênis não-branco, o *Homem*, que instaura a sua soberania brancocentrada e heteronormativa, feminimiza o *macho* negro, castrando-o, penetrando-o, aniquilando sua presença indesejada por essa Totalidade ontológica. A vitimização passa pela racialização e pela feminização. Ao desocultarmos como essa subjetividade racista-patriarcal heteronormativa se exerce, percebemos a atualização de seu fundamento: o racismo e o patriarcalismo fazem parte, inextricavelmente, do mesmo código sociogenético da

colonialidade.

O que seria esse processo de vitimização se não o encarceramento em massa e o genocídio de homens jovens negros? O que seria esse processo se não o estupro como arma de guerra contra a população negra através da violação de mulheres negras? Sem falar da escandalosa taxa de feminicídio que abate os corpos gendrados no espectro do feminino. O que seria esse processo se não o horror de um poder que atravessa os sistemas prisionais fazendo do estupro carcerário de homens (e nem estou falando das mulheres encarceradas) um exemplo sórdido dessa soberania mortífera, dessa erótica colonial-sádica atualizada? O racismo institucional, desde as altas taxas da mortalidade materna de mães pretas, desde a banalização dos autos de resistência, às sentenças criminalizadoras de movimentos pela moradia e pela demarcação de terras étnicas, não esgotam o exercício dessa soberania. Ele dilui as fronteiras institucionais e de todos os interditos nelas formalizados e trafega na impunidade das milícias e exércitos privados; na espacialização racializada dos territórios e no comércio que faz circular a morte como mercadoria.

Não há como falar dessa forma ruinosa de erotismo sem notar a sua *penetrabilidade* como uma categoria. Esse caráter fálico, violento, é uma característica típica da colonialidade; um poder que se exerce via o estupro, ou via laceração feitas pelos objetos tornados fálicos, desde membros dos corpos do opressor, às extensões de seu corpo violentador, como aparelhos de tortura, lâminas, balas de chumbo, pólvora exarada pelas baionetas, o pelourinho, ou os rasgos do chicote; mas indo além disso: exercendo também sua penetrabilidade nos territórios e territorialidades, transformados em corpos penetráveis, através da violência e corrupção dos códigos comunais de solidariedade.

Por isso precisamos falar do *racismo falocrático*, uma tautologia necessária do *racismo-patriarcal heteronormativo*. Precisamos falar como esse dispositivo atua na “cidade do colonizado” - como alegoriza Frantz Fanon (1968 [1961]) sobre o ambiente colonial para o colonizado. É nessa “cidade” que o poder de morte, no seu espectro semântico mais largo, não assume um papel coadjuvante, secundário, diante de mecanismos disciplinares e de assepsia do ambiente social e político em função do que e de quem deve viver, mas é estruturante, é a própria engrenagem do poder

colonial.

Podemos dizer que, na “cidade do colonizado”, a *banda toca* de outro jeito: é mais adequado falar sobre a operação de uma “necropolítica”, como propõe Achille Mbembe (2018) ou, pelo menos, na conjugação simbiótica de um necropoder e de um biopoder, como argumentam autoras como Berenice Bento (2018) e Fátima Lima (2018a; 2018b). O poder soberano racista-patriarcal falocrático de fazer morrer é mais significativo que o poder de fazer viver de forma regulamentada e controlada, quando falamos das populações que são consideradas por esse poder como estando abaixo da linha do humano. Na “cidade do colonizado”, sempre operou um poder que instaura um estado permanente de guerra e “conquista” (ao modo do *ego conquiro*).

***

No entanto, partindo do princípio de que evidenciar a opressão é imprescindível, mas não o suficiente, sob o exemplo de Lélia Gonzalez e Beatriz do Nascimento, propus contribuir com o descortinamento, valorização e reposicionamento teórico das formas de resistência e luta dos sujeitos submetidos aos horrores do colonialismo e da colonialidade; formas, estas, geradoras de sistemas de autoridade e poderes distintos do Estado.

Viver de forma resistente, num contexto de opressão extrema, de potencial destrutivo não somente da subjetividade, mas dos próprios corpos, já são verbos que estão - para os corpos atacados cotidianamente pelos horrores da colonialidade nas suas mais diversas dimensões opressivas -, inexoravelmente no campo da ação.

Amefricanidade e *quilombo* são categorias que apontam para a construção de “vínculos estratégicos” para a construção de vidas, cujo um dos esteios viabilizadores é inexoravelmente a luta, desde suas formas mais comezinhas e subliminares às mais organizadas e pragmáticas. De forma alguma essas categorias abandonam a dimensão da estratégia, mas “uma estratégia sem sistema fechado”, que se assume como “uma construção de um jogo do pensar e do político, que ganha terreno silenciosamente sobre seus desfalecimentos e seus sofrimentos” (KHATIBI apud WALSH, 2005, p. 22). Se o racismo falocrático insiste na transformação dos espaços e territórios ocupados pelos corpos “indesejados” em “zonas de morte”, esses

pensamentos amefricanos nos mostram como é possível a subversão das “zonas de vida”.

Precisamos compreender como é potente a afirmação de Beatriz Nascimento de que existe, sim, uma continuidade histórica do quilombo, que não pode ser confundida com “sobrevivência” fossilizada. E essa continuidade, hoje, pode ser reconhecida em diversas formas de resistência, em espacialidades e territorialidades alternativas onde germina uma vida não só resistente, mas que se autocria, à revelia do racismo patriarcal como dispositivo do necropoder; desde os quilombos institucionalizados, às favelas; desde os bolsões urbanos de casebres de pau-a-pique habitados por “transmigrados” de outros territórios e seus descendentes, aos povoamentos incongruentes aos preceitos da “ordem”, malquistos pelo desejo colonial. E é por isso, por serem essas vidas resistentes, autocriativas e, em certa medida, autogestionadas, produtoras de espacialidades e territorialidades incongruentes e insubmissas, que elas são vistas pelo *ego conquiro* atualizado e performatizado, como zonas penetráveis, de vidas matáveis, de corpos descartáveis. A partir de Beatriz Nascimento, podemos compreender estes espaços como espaços de vida e de paz, nos quais a guerra colonial típica do *ego conquiro*, atualizado, mimetizado, performático, tenta interferir e interditar.

Contra as “zonas de morte” produzidas pelo necropoder e o *ego conquir*o, que nele se performatiza, se proliferam as “zonas de vida”. Essa é a maravilhosa advertência de Beatriz Nascimento sobre a existência de tempos-espaços de “paz quilombola” e, eu acrescento, toda uma orquestração complexa de “vidas resistentes” que nela se desenrola. Seguindo Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez, podemos ver que o quilombo é lugar e tempo de vida, incongruente à condição do “não-lugar”, do “não-ser”, das zonas de “morte em vida” (BUCK-MORSS, 1996) ou simplesmente da morte. A ideia de “paz quilombola” vem nos trazer essa perspectiva de que o quilombo está para além de existir em “guerra” e para a “guerra”. Esta é uma potente chave de leitura sobre os espaços das aglutinações racializadas e emergidas por conta, mesmo, do racismo.

A despeito da desterritorialização e do confinamento de vastas populações em zonas de morte, formas, estas, de genocídio, operadas pela necropolítica, coexiste um “espaço de paz”, onde a vida se reproduz, é resistente às diversas incursões do poder de morte. A capacidade desses *quilombos* performatizados[141] de reiterarem a vida é a maior forma de resistência ao poder da morte. E isso só é possível porque a vida se gesta alheia aos termos ditados por uma Totalidade opressora. Na alegoria da luta entre Senhor e Escravo, o quilombo, tratado pelo Senhor como Escravo, quando não integralmente descartável, se recusa a se confinar nos termos dessa dialética. E a vida se torna possível porque o quilombo é capaz de estabelecer seu “tempo de paz”; um espaço/tempo onde circulam outros termos, outros códigos, muitos frutos de subversões, de recodificações surgidas, inclusive, das dores, das ruínas e cacos deixados pelas guerras imprimidas pelo necropoder. O quilombo nos mostra, o tempo todo, desde que se erigiu na diáspora forçada, que é capaz de se fazer “zona de vida”.

Sigamos, assim, no face-a-face.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, Gina M. e LAWO-SUKAM, Alain, 2016. **Estéticas decoloniales del peinado afro e interculturalidad: experiencia San Basilio de Palenque, Colombia**. Ensayos. Texas A & M University y Universidad de Santiago de Chile, p. 33-44).

141 Com esse termo, “quilombos perfomatizados”, faço uma referência a essas territorialidades e espacialidades que continuam racializadas e condenadas à miseralibidade material e do tratamento humano, que passaram a ser performatizar em suas atualizações, pós-abolição institucionalizada até o século XXI.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA FILHO, Walter, 2006. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALCÂNTARA, Débora M., 2005. **Da Malvinas ao bairro da Paz: História de uma luta pela função habitacional do território**. Salvador, TCC. Facom/Ufba. Repositório Ufba. Acessado em http://www.repositorio.ufba.br:8080/ri/handle/ri/30280?mode=full.

_____, 2014. **Processo de formação quilombola na Bahia: reconhecimento e deliberação**. Dissertação, Póscom/Ufba.

ÁLVAREZ, Sônia, 2014. **Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista.** Dossiê O Gênero da Política: Feminismos, Estado e Eleições. Cadernos Pagu (43), janeiro-junho de 2014:13-56 e em

ÁLVAREZ, Sônia; BAIRROS, Luiza, 2012. **Feminismos e Antirracismo: Entraves e Intersecções. Uma Entrevista com a Ministra Luiza Bairros**, Ministra da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir). Revista Estudos Feministas nº 20(3), Florianópolis-SC, UFSC, pp.833-850.

BRINGEL, Breno; LYNCH, Christian; MAIO, Marcos, 2015. **Sociologia Periférica e questão racial: revisitando Guerreiro Ramos**. INTRODUÇÃO. Caderno CRH, Salvador, v. 28, n. 73, p. 9-13, Jan./Abr. 2015.

CARNEIRO, Sueli. 2017, **Sobrevivente, testemunha, porta-voz**. Entrevista. Santana, Bianca. Revista Cult, nº 223. São Paulo, maio de 2017.

_____, 2005. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Feusp. (Tese de doutorado). Acessado em https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf.

CÓDIGO PENAL da República dos Estados Unidos do Brasil, Decreto de de Outubro de 1890.

DIARIO DE PERNAMBUCO. **Quilombolas: os direitos negados de um povo**. Recife, 30 dez. 2008, Caderno Especial.

DOCUMENTÁRIO **O nengro da Senzala ao Soul** (1977). TV Cultura, São Paulo. Acessado no endereço https://www.youtube.com/watch?v=5AVPrXwxh1A.

DOCUMENTÁRIO **Orí** (1989). Roteiro: Beatriz Nascimento. Direção: Raquel Gerber.

DOCUMENTÁRIO **A última abolição** (2018). Direção: Alice Gomes. Acessado em https://www.youtube.com/watch?v=TcK-Ta0drLU.

DU BOIS, W. E. B., 1903. The Talented Tenth (Excerts). In: **The Negro Problem:**

A Series of Articles by Representative Negroes of To-day. New York, 1903. Disponível em http://moses.law.umn.edu/darrow/documents/Talented_Tenth.pdf.

DUSSEL, Enrique, 1977a. Para uma ética da libertação latino-americana Parte II. **Eticidade e Moralidade**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo / Piracicaba: Edições Loyola e Editora Unimep, 1977.

_____, 1977b. **A Erótica Latino-americana in Filosofia ética latinoamericana**, v. III, Edicol, México, 1977

_____, 1993. **1492: O encobrimento do outro: A origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt** / *Enrique Dussel*; tradução: Jaime A Clasen – Petrópolis, RJ: 1993.

FANON, Frantz. 2008, **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____, 2005. **Os condenados da terra**. Juiz de fora: Ed. UFJF, 2005. (coleção cultura, v.2)

FAUSTINO, Deivison M., 2015. **"Por que Fanon? Por que agora?": Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil**. Tese (Doutorado), São Carlos: UFSCar, 2015. 260 f.

GILROY, Paul. 2001, **O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência**, São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOMES, Lílian, 2009. **Justiça seja feita: direito quilombola ao território**. Tese DCP/UFMG, 2009.

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira***.* In: Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, p. 223-244.

_____*,* 1988a. **A categoria político-cultural da Amefricanidade***.* Revista Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 92/93; p. 69-82, jan.-jun.

_____, GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afrolatinoamericano**. Revista Isis Internacional, Santiago, v. 9, p. 133-141, 1988b.

_____, 1991, Entrevista ao MNU. **Jornal Nacional do Movimento Negro Unificado**, n. 19, p. 8-9, maio/junho/julho.

HALL, Stuart. 2003. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG.

HILAIR, Gabriel, 2017. **Dúdús: 6 hackers da invisibilização da arte negra**. Postado em 30 de outubro de 2017, In.: https://www.redbull.com/br-pt/dudus-6-hackers-da-arte-negra.

HOBSBAWM, Eric J., 1983. **Rebeldes Primitivos: Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales em los siglos XIX y XX**. Editorial Ariel, S.A., Barcelona, 1983.

LÖWY, Michael, 2010. **Eric Hobsbawm sociólogo do milenarismo campesino**. Estudos Avançados (24) 69, 2010.
LUDWIG, Celso Luiz, 2018. **Por Marx e além de Marx: crítica do capitalismo em Dussel**. Rev. Direito & Práxis, Rio de Janeiro, Vol. 9, N. 3, 2018, p. 1840-1870.

MAPA DE CONFLITOS (Agosto e Setembro de 2018). Disponível em http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/?conflito=ba-conflitos-no-campo-e-chacina-levam-inseguranca-e-medo-a-comunidade-quilombola-de-iuna.

MBEMBE, Achille, 2018. **Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. Trad. Renata Santini. n-1 edições, São Paulo: 1ª Edição.

_____, 2017a. **Crítica da Razão Negra**. Trad. Marta Lança. Antígona, Lisboa: 2ª Edição, 306 p.

_____, 2017b. **Políticas da Inimizade**. Trad. Marta Lança. Antígona, Lisboa: 1ª Edição, 243p.

_____, 2001. **As Formas Africanas de Auto-Inscrição**. Estudos Afro-Asiáticos , Ano 23, no 1, 2001, pp. 171-209.

MOTT, Maria Lúcia de B., 1989. **Ser mãe: a escrava em face do aborto e do infanticídio**. R. Historia, São Paulo, 120, p.85-96,jan/jul. 1989

MOURA, Clóvis, 1992. **Historia do negro Brasileiro**. Editora Ática: São Paulo, 1992.

_____, 2001. **A quilombagem como expressão de protesto radical**, em Clóvis Moura [org.], Os quilombos na dinâmica social do Brasil, Maceió, Edufal, 2001, 378 p.

MOURA, Clóvis, 2004. **Dicionário da Escravidão Negra no Brasil.** Edusp, São Paulo, 2004.

NASCIMENTO, Abdias, 2017. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 2ª edição, São Paulo: Perspectiva, 2017.

NASCIMENTO, Beatriz, 1977. [9’06’’ - 10’08’’ / 10’35’’ - 13’42’’] **In.: O nengro da Senzala ao Soul**, TV Cultura, São Paulo. Acessado no endereço https://www.youtube.com/watch?v=5AVPrXwxh1A.

_____, 1978. **Quilombos: mudança social ou conservadorismo?** 1978, Rio de Janeiro. (mimeo). Arquivo Nacional. Fundo Maria Beatriz Nascimento, Caixa 23, Código de Referência BR NA, RIO 2D.

_____, 1981a. **Sistemas sociais alternativos organizados pelos negros: dos quilombos às favelas.** (mimeo), 1981. Arquivo Nacional. Fundo Maria Beatriz Nascimento, Caixa 22, Código de Referência BR NA, RIO 2D.

_____, 1981b. **Introdução ao conceito de quilombo**. Rio de Janeiro, (mimeo). Arquivo Nacional. Fundo Maria Beatriz Nascimento, Caixa 22, Código de Referência BR NA, RIO 2D.
_____, 1981c. Relatório Narrativo Final, in.: **Sistemas sociais alternativos organizados pelos negros: dos quilombos às favelas. Fundo Maria Beatriz Nascimento**, Caixa 22, Pasta 1. Doc. 3, Arquivo Nacional.

_____, 1982, **Kilombo e Memória comunitária – um estudo de caso**. Revista Estudos-Asiáticos. Nº 6-7. Centro de Estudos Afroasiáticos – CEAA/UCAM, RJ, 259-265 p.

_____, 1987, Arquivo Nacional. **Fundo Maria Beatriz Nascimento**. Caixa 13.

_____, 1988. **Quilombos**. Revista Terceiro Mundo, Rio de Janeiro, citado em MOURA, Clóvis, 2004. **Dicionário da Escravidão Negra no Brasil.** Edusp, São Paulo.

_____, 2015. **Todas (as) distâncias: poemas. Aforismos e ensaios e Beatriz Nascimento**. Org.: Alex Ratts & Bethânia Gomes. Literatura Negra, Ogum's Toques Negros. Salvador, 2015.

PACHECO, Ana Claudia L., 2013. **Mulher negra: afetividade e solidão**. Coleção Temas Afro, Salvador: EDUFBA, 2013.

PASSOS, Joana Célia dos, 2012. **As desigualdades educacionais, a população negra e a Educação de Jovens e Adultos**. Revista EJA em Debate. Florianópolis, vol. 1, n. 1. nov. 2012. http://incubadora.periodicos.ifsc.edu.br/index.php/EJA.

RATTS, Alex., 2006. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. Instituto Kuanza; Imprensa Oficial: São Paulo.

RIBEIRO, Djamila, 2017. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte (MG): Letramento.

RIBEIRO, Stephanie. **Nós negros não morremos só de tiros. Eu tenho depressão.** In.: Huffpostbrasil, 12/09/2016. Acessado em Agência Patrícia Galvão: https://agenciapatriciagalvao.org.br/violencia/racismo/nos-negros-nao-morremos-so-de-tiros-eu-tenho-depressao-por-stephanie-ribeiro/.

RUFINO, Luiz, 2016. **Exu e a pedagogia das encruzilhadas** in https://www.academia.edu/32012934/EXU_E_A_PEDAGOGIA_DAS_ENCRUZILHADAS_Luiz_Rufino-_PPGAS-MN_UFRJ?auto=download).

SÁ, Fátima; FERREIRA, Melo, 2012. **"O dom da teoria» Eric hobsbawm e os movimentos sociais**, Ler História [Online], 62 | 2012, posto online no dia 13 abril 2015, consultado no dia 30 novembro 2019. URL:

http://journals.openedition.org/lerhistoria/602; DOI: 10.4000/lerhistoria.602.

SANTOS, Antônio Bispo do, 2015. **Colonização, quilombos, modos e significados**. Projeto Encontro de Saberes, UNB, Brasília, 2015.
SEGATO, Laura Rita, 2013. **La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez.** - 1a. ed. - Buenos Aires : Tinta Limón, 2013. Acessado em http://repositorio.ciem.ucr.ac.cr/bitstream/123456789/149/1/RCIEM130.pdf.

SOUZA, Kátia Menezes de, 2008. **O cuidado de si na prática educativa: a resistência na sociedade da visibilidade**. Revista Solta a Voz, v. 19, n. 1.

SUARÉZ, Mg. Luz María Lozano, 2016. **La recepción del pensamiento de Michel Foucault y de Emmanuel Levinas en el proyecto de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel**. Hermenéutica Intercultural Revista de Filosofía Nº 26.

TRAVERSO, Enzo, 2012. **Disparition d'un "communiste tory": Eric Hobsbawm. Une analyse de son oeuvre**. Cahiers & Revue La brèche, A l'encontre. Disponível em http://alencontre.org/societe/livres/disparition-dun-communiste-tory-eric-hobsbawm-une-analyse-de-son-oeuvre.html. Acessado em 01/12/2019.

WYNTER, Sylvia. 2003. **Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation - An Argument.** The New Centennial Review, Volume 3, Number 3, Fall 2003, pp. 257-337 (Article). Published by Michigan State University Press DOI: https://doi.org/10.1353/ncr.2004.0015.

VINHAS, Wagner, 2016. **Palavras sobre uma historiadora transatlântica: estudo da trajetória intelectual de Maria Beatriz Nascimento**. Tese de Doutorado, UFBA: Salvador, 2016, 279f.

AGAMBEN, Giorgio, 2002. **Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua**. Trad. de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. 207 p. - (Humanitas).

_____., 2005. **O que é um dispositivo?** Trad. de Nilcéia Valdati. Ilha de Santa Catarina, 2º semestre de 2005.

AZENTANA, Luis H. **Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: Formación abigarrada y demo-cracia como autodeterminación**. Latin American Studies Center, Universidad de Maryland: 1991.

BAIRROS, Luiza, 1995. **Nossos feminismos revisitados**. Revista Estudos Feministas,3(2), 458-463.

_____., 2000. **Lembrando Lélia Gonzalez, 1935-1994.** Afroásia, Salvador, n. 23.

BALLESTRIN, Luciana. **America Latina e o giro decolonial**. Revista Brasileira de Ciência Política, no11. Brasília, maio - agosto de 2013, pp. 89-117.

BENJAMIN, Walter, 1986. Teses Sobre o Conceito da História. In,_____. **Magia e Técnica, Arte e Política**., 2.ed. São Paulo: Brasiliense. (Obras Escolhidas, v. 1).

BOSI, Alfredo. 1996. **Dialética da Colonização**. São Paulo; Companhia das Letras: 1996, 3ª edição.

BRAH, Avta. 2011. **Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión**. Traducción: Sergio Ojeda. Traficantes de Sueños, Madrid: Febrero de 2011.

_____., 2006. **Diferença, diversidade, diferenciação**. cadernos pagu (26), janeiro-junho de 2006 : pp. 329-376.

BRESOLIN, Keberson. 2018. **Kant e a ideia da Aufklärung**. Studia Kantiana, v.16, n.1, pp. 19-36. Pelotas, 2018. In.: http://www.sociedadekant.org/studiakantiana/index.php/sk/article/view/203.

BURITY, Joanildo A.; LOPES, Alice C., MENDONÇA, Daniel de. 2015, ***A* contribuição da Hegemonia e estratégia socialista para as ciências humanas e sociais**. Prefácio à ediçaõ brasileira. In.: LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical. Tradução de Joanildo A. Burity, Josias de Paula Jr. e Aécio Amaral – São Paulo: Intermeios, Brasília, 2015.

CASANOVA, Pablo G. 2003. **Colonialismo Interno (una redefinición)**. In.: Revista Rebeldía, No. 12, (octubre de 2003): http://www.revistarebeldia.org/revistas/012/art06.html.

CARDOSO, Cláudia P. 2014, **Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez**. Revista Estudos Feministas (UFSC. Impresso) , v. 22, p. 965-986, 2014

CARNEIRO, Sueli. 2017, **Sobrevivente, testemunha, porta-voz**. Entrevista. Santana, Bianca. Revista Cult, nº 223. São Paulo, maio de 2017.

_____., 2005. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Feusp. (Tese de doutorado). Acessado em https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. 2005. **La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)**. 1a ed. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

CÓDIGO PENAL da República dos Estados Unidos do Brasil, Decreto de de Outubro de 1890.

CONAQ; TERRA DE DIREITOS, 2018. **Racismo e violência contra quilombos**

no Brasil / Terra de Direitos, Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas — Curitiba: Terra de Direitos, 2018. 196 pp

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

_____., 2012. **La Cuestión de la Ideología**. Seminário organizado pelo Doutorado em Ciências Sociaies da Universidad de Chile. In.: CABELLO, Cristian. Silvia Rivera Cusicanqui: 'Lo indio es parte de la modernidad, no es una tradición estancada'. Unidad de Comunicaciones FACSO. Santiago de Chile, 2012. Disponível em http://www.facso.uchile.cl/noticias/85824/lo-indio-es-parte-de-la-modernidad-no-es-una-tradicion-estancada. Acessado em 23/02/2017.
DIARIO DE PERNAMBUCO. **Quilombolas: os direitos negados de um povo**. Recife, 30 dez. 2008, Caderno Especial.

DOCUMENTÁRIO **O nengro da Senzala ao Soul** (1977). TV Cultura, São Paulo. Acessado no endereço https://www.youtube.com/watch?v=5AVPrXwxh1A.

DOCUMENTÁRIO **Orí** (1989). Roteiro: Beatriz Nascimento. Direção: Raquel Gerber.

DOCUMENTÁRIO **A última abolição** (2018). Direção: Alice Gomes. Acessado em https://www.youtube.com/watch?v=TcK-Ta0drLU.

DU BOIS, W. E. B., 1903. The Talented Tenth (Excerts). In: **The Negro Problem: A Series of Articles by Representative Negroes of To-day**. New York, 1903. Disponível em http://moses.law.umn.edu/darrow/documents/Talented_Tenth.pdf.

DUSSEL, Enrique, 1977a. Para uma ética da libertação latino-americana Parte II. **Eticidade e Moralidade**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo / Piracicaba: Edições Loyola e Editora Unimep, 1977.

_____, 1977b. **A Erótica Latino-americana in Filosofia ética latinoamericana**, v. III, Edicol, México, 1977

_____, 1993. **1492: O encobrimento do outro: A origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt** / *Enrique Dussel*; tradução: Jaime A Clasen – Petrópolis, RJ: 1993.

ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderkys., 2009. **Etnocentrismo y colonialidad em los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonias feministas en el espacio transnacional**. Revista Venezoelana de Estudios de la Muher – Julio/Deciembre. Vol. 14, no 33 – pp. 37-54

_____.,2014. **Una Crítica descolonial a la epistemologia feminista crítica.** El Cotidiano 184. Marzo-Abril.

FANON, Frantz. 2008, **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____, 2005. **Os condenados da terra**. Juiz de fora: Ed. UFJF, 2005. (coleção cultura, v.2)

FARIA, Patricia S. de. 2013. **Os concílios provinciais de Goa: reflexões sobre o impacto da "Reforma Tridentina" no centro do império asiático português (1567-1606)**. Scielo, 2013. Disponível em http://www.scielo.br/pdf/topoi/v14n27/1518-3319-topoi-14-27-00218.pdf.

FAUSTINO, Deivison M., 2015. **"Por que Fanon? Por que agora?": Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil**. Tese (Doutorado), São Carlos: UFSCar, 2015. 260 f.

FAUSTO, Juliana. 2018. **A cadela sem nome de Descartes: Notas sobre vivissecção e mecanomorfose no século XVII.** Revista doispontos:, Curitiba, São Carlos, volume 15, número 1, p. 43-59, abril de 2018.

FOUCAULT, Michel, 1996. **A ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. Tard.: Laura Fraga de Almeida Sampaio. Edições Loyola, 3ª ed., São Paulo.

_____, 2005. **Em Defesa da Sociedade**. Curso no College de France (1975-1976). Trad.: Maria Ermantina Galvão. Martins Fontes, São Paulo: 2005.

_____, 2008. **Segurança, Território, População**. Curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad.: Eduardo Brandão. Revisãod e Claudia Berliner. Martins Fontes, São Paulo: 2008.

_____, 2008. **Nascimento da Biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). Trad. de Eduardo Brandão; revisão da trad.: Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____, sd., **Genealogía del racismo**. Buenos Aires: Altamira; Montevideo: Nordan-Comunidad.

GASBARRO, Nicola. 2006. **Missões: a civilização cristã em ação.** In: MONTERO, Paula (Org.). Deus na aldeia : missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006. p. 67-109.

GONÇALVES, Ana Maria. 2012. **Um defeito de cor.** 8ª ed., Rio de Janeiro: Record, 2012.

GILROY, Paul. 2001, **O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência**, São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOMES, Lílian, 2009. **Justiça seja feita: direito quilombola ao território**. Tese DCP/UFMG, 2009.

GOMES, Nilma Lino, 2006. **Sem perder a raiz : corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. Belo Horizonte, MG : Autêntica, 411p.

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira**. In: Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, p. 223-244.

_____, 1988. **A categoria político-cultural da Amefricanidade**. Revista Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 92/93; p. 69-82, jan.-jun.

_____, 1991, Entrevista ao MNU. **Jornal Nacional do Movimento Negro Unificado**, n. 19, p. 8-9, maio/junho/julho.

GORDON, Lewis, 2008. Prefácio. In.: FANON, Frantz. **Pele Negra Máscaras Brancas**. Salvador: Edufba.

_____, 2007. **Through the Hellish Zone of Nonbeing Thinking through Fanon, Disaster, and the Damned of the Earth**. Human architecture: Journal of the sociology of self-knowledge, V, Special double Issue, Summer 2007, 5-12.

GROSFOGUEL, Ramón, 2012. **El concepto de "racismo" en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?** Tabula Rasa, núm. 16, enero-junio, 2012, pp. 79-102. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca Bogotá, Colombia.

_____, 2013a. **Racismo/sexismo espistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI.** Tabula Rasa. Bogotá – Colombia, Nº 19, pp. 31-58, julio-diciembre 2013.

_____, 2013b. **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.

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

GILROY, Paul. 2001, **O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência**, São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

HALL, Stuart. 2003. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG.

HARAWAY, Donna, 2016. **A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Ssocialist-feminism in the Late Twentieth Century**. Manifestly Haraway, University of Minnesota Press. ProQuest Ebook Central, http://ebookcentral.proquest.com/lib/warw/detail.action?docID=4392065.

HILAIR, Gabriel, 2017. **Dúdús: 6 hackers da invisibilização da arte negra**.

Postado em 30 de outubro de 2017, In.: https://www.redbull.com/br-pt/dudus-6-hackers-da-arte-negra.

LANTERNARI, V. 1974. **As Religiões dos Oprimidos: um estudo dos modernos cultos messiânicos**. São Paulo, Editora Perspectiva, 1974.

LIMA, Fátima. **Raça, Interseccionalidade e Violência: Corpos e processos de subjetivação em mulheres negras e lésbicas.** Vol 04, N. 02 - Abr. - Jun., 2018 | https://portalseer.ufba.br/index.php/cadgendiv.

_____, 2013. **A Construção do Dispositivo Trans: Saberes, Singularidades e Subversões da Norma.** Águas de Lindóia/SP: 37º Encontro Anual da ANPOCS.

LÖWY, Michael, 2010. **Eric Hobsbawm sociólogo do milenarismo campesino**. Estudos Avançados (24) 69, 2010.

LUGONES, María. 2008, **Colonialidad y Género**. Tabula Rasa. Bogotá – Colombia, Nº 9: 73-101, julio-diciembre 2008.

LUZ, M. A., 2008. **Cultura negra em tempos pós-modernos** [online]. 3rd ed. Salvador: EDUFBA, 181 p. ISBN 978-85-232-0531-7 <http://books.scielo.org>.

MALDONADO-TORRES, Nelson, 2008. **A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade**. Revista Crítica de Ciências Sociais, 80, 2008, pp. 71-114.

_____, 2003. **Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto**, em CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramon (coords.) El giro decolonial: reflexiones para uma diversidad epistêmica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

MAPA DE CONFLITOS (Agosto e Setembro de 2018). Disponível em http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/?conflito=ba-conflitos-no-campo-e-chacina-levam-inseguranca-e-medo-a-comunidade-quilombola-de-iuna.

MBEMBE, Achille, 2018. **Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. Trad. Renata Santini. n-1 edições, São Paulo: 1ª Edição.

_____, 2017a. **Crítica da Razão Negra**. Trad. Marta Lança. Antígona, Lisboa: 2ª Edição, 306 p.

_____, 2017b. **Políticas da Inimizade**. Trad. Marta Lança. Antígona, Lisboa: 1ª Edição, 243p.

_____, 2001. **As Formas Africanas de Auto-Inscrição**. Estudos Afro-Asiáticos , Ano 23, no 1, 2001, pp. 171-209.

MIGNOLO, Walter D. 2000, **Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamento fronterizo**. Princeton University Press, 2000 (Trad. Ediciones Akal, 2003. Madrid. Tradutoras: Juan María Madariaga y Cristina Vega Solís). 452 pgs.

MOTT, Maria Lúcia de B. 1989. **Ser Mãe: a escrava em face do aborto e do infanticídio**. R. Historia, São Paulo, 120, p.85-96,jan/jul. 1989.

MOURA, Clóvis, 2001. **A quilombagem como expressão de protesto radical**, em Clóvis Moura [org.], Os quilombos na dinâmica social do Brasil, Maceió, Edufal, 2001, 378 p.

_____, 1992. **Historia do negro Brasileiro**. Editora Ática: São Paulo, 1992.

_____, 2004. **Dicionário da Escravidão Negra no Brasil.** Edusp, São Paulo, 2004.

MUNANGA, Kabengele, 1988. **Negritude: usos e sentidos.** São Paulo, Ática, 1988.

NASCIMENTO, Beatriz. 1982, **Kilombo e Memória comunitária – um estudo de caso**. Revista Estudos-Asiáticos. Nº 6-7. Centro de Estudos Afroasiáticos – CEAA/UCAM, RJ, 259-265 p.

_____, 1989. **ORÍ** (Original)., 1989. Direção: Raquel Gerber. 91 min. DVD. In.: https://www.youtube.com/watch?v=DBxLx8D99b4.

ORELLANA, Rodrigo Castro, 2008. **Levinas y Foucault: El Diálogo Ausente**. Observaciones filosóficas, Nº. 6, Acessado em https://www.observacionesfilosoficas.net/levinasyfoucaulteldialogo.htm.

_____, 2015. **Diferencia colonial y pensamiento fronterizo. El privilegio de Walter Mignolo.** In: Daniel Abraldes (Coord.). *Ideas que cruzan el Atlántico: Utopía y modernidad latinoamericana.* Madrid: Escolar y Mayo, 2015, pp. 211-232.

NASCIMENTO, Abdias, 2017. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 2ª edição, São Paulo: Perspectiva, 2017.

NASCIMENTO, Beatriz, 1977. [9'06'' - 10'08'' / 10'35'' - 13'42''] **In.: O nengro da Senzala ao Soul**, TV Cultura, São Paulo. Acessado no endereço https://www.youtube.com/watch?v=5AVPrXwxh1A.

_____, 1978. **Quilombos: mudança social ou conservadorismo?** 1978, Rio de Janeiro. (mimeo). Arquivo Nacional. Fundo Maria Beatriz Nascimento, Caixa 23, Código de Referência BR NA, RIO 2D.

_____, 1981a. **Sistemas sociais alternativos organizados pelos negros: dos quilombos às favelas.** (mimeo), 1981. Arquivo Nacional. Fundo Maria Beatriz Nascimento, Caixa 22, Código de Referência BR NA, RIO 2D.

_____, 1981b. **Introdução ao conceito de quilombo**. Rio de Janeiro, (mimeo). Arquivo Nacional. Fundo Maria Beatriz Nascimento, Caixa 22, Código de Referência BR NA, RIO 2D.

_____, 1981c. Relatório Narrativo Final, in.: **Sistemas sociais alternativos organizados pelos negros: dos quilombos às favelas. Fundo Maria Beatriz Nascimento**, Caixa 22, Pasta 1. Doc. 3, Arquivo Nacional.

_____, 1982, **Kilombo e Memória comunitária – um estudo de caso**. Revista Estudos-Asiáticos. Nº 6-7. Centro de Estudos Afroasiáticos – CEAA/UCAM, RJ, 259-265 p.

_____, 1987, Arquivo Nacional. **Fundo Maria Beatriz Nascimento**. Caixa 13.

_____, 1988. **Quilombos**. Revista Terceiro Mundo, Rio de Janeiro, citado em MOURA, Clóvis, 2004. **Dicionário da Escravidão Negra no Brasil.** Edusp, São Paulo.

_____, 2015. **Todas (as) distâncias: poemas. Aforismos e ensaios e Beatriz Nascimento**. Org.: Alex Ratts & Bethânia Gomes. Literatura Negra, Ogum's Toques Negros. Salvador, 2015.

OYĚWÙMÍ, Oyèronké. 1997. **The Invention of Women. Making an african sense of western gender discourses;** University of Minnesota, 1997.

PACHECO, Ana Claudia L., 2013. **Mulher negra: afetividade e solidão**. Coleção Temas Afro, Salvador: EDUFBA, 2013.

PASSOS, Joana Célia dos, 2012. **As desigualdades educacionais, a população negra e a Educação de Jovens e Adultos**. Revista EJA em Debate. Florianópolis, vol. 1, n. 1. nov. 2012. http://incubadora.periodicos.ifsc.edu.br/index.php/EJA.

QUIJANO, Anibal. 2005, **Colonialidade do poder, eurocentrismo e America Latina**. In.: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.227-278.

RATTS, Alex., 2006. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. Instituto Kuanza; Imprensa Oficial: São Paulo.

RIBARD, Dinah. 2003. **Raconter, vivre, penser: histoire(s) de philosphes**, **1650-1766**. Libraire Philosophique J. VRIN et Éditions de l'EHESS, France, 2003.

RIBEIRO, Djamila, 2017. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte (MG): Letramento.

RIBEIRO, Stephanie. **Nós negros não morremos só de tiros. Eu tenho depressão.** In.: Huffpostbrasil, 12/09/2016. Acessado em Agência Patrícia Galvão:

https://agenciapatriciagalvao.org.br/violencia/racismo/nos-negros-nao-morremos-so-de-tiros-eu-tenho-depressao-por-stephanie-ribeiro/.

RUFINO, Luiz, 2016. **Exu e a pedagogia das encruzilhadas** in https://www.academia.edu/32012934/EXU_E_A_PEDAGOGIA_DAS_ENCRUZILHADAS_Luiz_Rufino-_PPGAS-MN_UFRJ?auto=download).

RUFINO JUNIOR, L. R, 2015. **Exu e a pedagogia das encruzilhadas: Sobre conhecimentos, educações e pós-colonialismo**. In: VIII Seminário Internacional As Redes Educativas e as Tecnologias: Movimentos Sociais e a Educação, Rio de Janeiro. VIII Seminário Internacional As Redes Educativas e as Tecnologias: Movimentos Sociais e a Educação.

SÁ, Fátima; FERREIRA, Melo, 2012. **"O dom da teoria» Eric hobsbawm e os movimentos sociais**, Ler História [Online], 62 | 2012, posto online no dia 13 abril 2015, consultado no dia 30 novembro 2019. URL: http://journals.openedition.org/lerhistoria/602; DOI: 10.4000/lerhistoria.602.

SANTOS, Antônio Bispo do, 2015. **Colonização, quilombos, modos e significados**. Projeto Encontro de Saberes, UNB, Brasília, 2015.

SANTOS, Boaventura de S. 2016. **Para uma nova visão da Europa: aprender com o Sul.** Sociologias, nº 18 (Septiembre-Diciembre): [Comsultado em: 17 de noviembre de 2018] Disponível em: **<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=86847621007>** ISSN 1517-4522.

_____, 2000. **A gramática do tempo. Para uma nova cultura política.** São Paulo: Cortez, 2008, Volume 4, 2 ed.

SCOTT, David. 2000. **The Re-Enchantment of Humanism: An Interview with Sylvia Wynter**. Small Axe 8, Septmber, 2000: pp. 119-207.

ST. Agostinho. Tractate XXIX. Chapter VII. 14–18. In.: **Nicene and pos-nicene fathers of The Christian Church**. Edited by SHAFF, Philip. T&T Clark, Edinburgh / Michigan, 2005. Acessado em 01/12/2018 no endereço http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf107.iii.xxx.html.

SINGER, Peter. 2004. **Libertação animal**. Tradução de Marly Winckler. Ed.rev.- Porto Alegre, São Paulo: Editora Lugano, 2004

SOUZA, Jessé. 2000. **Democracia racial e multiculturalismo: ambivalente singularidade cultural brasileira**. in.: Estududos Afro-asiáticos, Rio de Janeiro , n. 38, p. 135-155, dez. 2000. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-546X2000000200007&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 25 jan. 2019. http://dx.doi.org/10.1590/S0101-546X200000020000.

TADEU, Tomaz (Org. e trad.), 2009. **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. 2. ed.. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

TARRÉS, Alejandra Ruiz. **Concepción cultural de la historia en el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui.** Grupo de Trabajo n° 17 de Pensamiento Latinoamericano y Teoría Social en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS). Buenos Aires, agosto de 2009.

TODOROV, Tzvetan. 1993. **A Conquista da América.** A questão do outro. São Paulo; Martins Fontes, 1993.

TORRES-LODOÑO, F. 2008. **Nicola Maria Gasbarro**. Entrevista . In.: O estudo comparado das religiões: História e Antropologia. Acessado em https://pt.scribd.com/document/105730755/Gasbarro-Nicola-O-Estudo-comparado-das-religioes.

TRAVERSO, Enzo, 2012. **Disparition d'un "communiste tory": Eric Hobsbawm. Une analyse de son oeuvre**. Cahiers & Revue La brèche, A l'encontre. Disponível em http://alencontre.org/societe/livres/disparition-dun-communiste-tory-eric-hobsbawm-une-analyse-de-son-oeuvre.html. Acessado em 01/12/2019.

VINHAS, Wagner, 2016. **Palavras sobre uma historiadora transatlântica: estudo da trajetória intelectual de Maria Beatriz Nascimento**. Tese de Doutorado, UFBA: Salvador, 2016, 279f.

WALSH, Catherine. 2005, **(Re) pensamiento crítico y (De)colonialidad. Reflexões Latinoamericanas.** Introducción. In C. Walsh (Ed.), Pensamiento crítico y matríz (De)colonial (pp. 12-34). Quito: UASB-Ediciones Abya Yala, 2005, p. 13-35.

WERNECK, Jurema, 2013. **Racismo Institucional: uma abordagem conceitual.** Geledés – Instituto da Mulher Negra. São Paulo.

WERNECK, Jurema, SILVA, Nilza Iraci, 2016. **Dossiê A situação dos direitos humanos das mulheres negras no Brasil: violências e violações**. Geledés: São Paulo, Criola: Rio de Janeiro.

WYNTER, Sylvia. 2003. **Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation - An Argument.** The New Centennial Review, Volume 3, Number 3, Fall 2003, pp. 257-337 (Article). Published by Michigan State University Press DOI: https://doi.org/10.1353/ncr.2004.0015.

ANEXOS

SINDICALISTA RURAL É ASSASSINADA

COM REQUINTES DE CRUELDADE NO MARANHÃO

https://mamapress.wordpress.com/2016/02/04/sindicalista-rural-e-assassinada-com-requintes-

de-crueldade-no-maranhao/

fevereiro 4, 2016 por mamapress

Portal CTB com agências

Mais uma vítima do ódio de classe no país. A sindicalista Francisca das Chagas Silva foi encontrada morta na lama na cidade de Miranda do Norte, no Maranhão. Ela era dirigente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Miranda do Norte.
O corpo foi encontrado nu, com sinais de estupro, estrangulamento e perfurações. “O simbolismo desta imagem, é do escárnio de como são tratadas as reivindicações e a luta das mulheres para serem vistas, tratadas e respeitadas na lei e na vida como seres humanos”, revolta-se Isis Tavares neves, presidenta da CTB-AM.

Assassinato de quilombolas em 2017
foi o maior em dez anos no Brasil
https://noticias.r7.com/cidades/assassinato-de-quilombolas-em-2017-foi-o-maior-em-dez-anos-no-brasil-26092018

Homicídio contra essa população aumentou 350% em comparação a 2016. As mortes foram registradas em todo o país, mas 49% delas está no Nordeste

26/09/2018 - 17h13

Assassinato de quilombolas cresce em 2017
Divulgação/Ministério da Cultura

Dos últimos dez anos, 2017 foi o mais violento para as comunidades quilombolas, foram registrados 18 assassinatos contra essa população. Em comparação a 2016, houve um aumento de 350% no número de quilombolas assassinados. O dado é parte de um trabalho de pesquisa promovido pela CONAQ (Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas) e a Terra de Direitos, em parceria com o AATR (Coletivo de Assessoria Jurídica Joãozinho de Mangal e a Associação de Trabalhadoras e Trabalhadores Rurais da Bahia).
"Existe um estado de vulnerabilidade dos quilombos que é resultado de uma fraqueza da política pública em assegurar os direitos territoriais quilombolas e isso cria uma situação de exposição à violência, somada ao racismo institucional da sociedade brasileira que faz com que eles sejam vítimas de atrocidades", diz Elida Laures, coordenadora da pesquisa pela Terra de Direitos.
As ocorrências foram identificadas em todas as regiões do país, sendo a Nordeste a mais afetada (49% das situações mapeadas). A Bahia e o Pará foram os Estados mais afetados, seguidos de Minas Gerais, do Rio de Janeiro e do Piauí.

Chacinas

A coordenadora da pesquisa pela ONG Terra de Direitos, Elida Laures, diz que o aumento do número de assassinatos se deve à ocorrência de chacinas contra essa população em 2017. O estudo aponta a **ocorrência de chacinas no Quilombo Iúna**, com sete mortes, e no Quilombo Lagoa do Algodão, com quatro mortes, ambos localizados na Região Nordeste.

"É representativo o caso do Nordeste, especificamente por conta da crueldade das mortes, porque o número de assassinatos da região é mais uma vez marcado pelo acontecimento de chacinas. Os projetos de desenvolvimento que estão em curso no Nordeste, a disputa territorial que está colocada na região relacionada a projeto de desenvolvimento influencia esse cenário de violência que a gente tem assistido contra as comunidades quilombolas", diz Laures.

A luta das mulheres indígenas contra o estupro

https://www.causaoperaria.org.br/mulher-indigena-e-estuprada-e-assassinada-em-area-de-conflito-no-ms-4/

Estudos sugerem que uma em cada três entre elas sofre violência sexual. Disputas pela terra e alcoolismo são causas principais. Em muitos casos, leis "de brancos" não são adequadas

por ***Redação***

Por Ana Beatriz Rosa, no HuffPost Brasil

"O pai, não indígena, foi acusado de estuprar as cinco filhas. Os abusos aconteciam na casa onde ele morava com as meninas e outros três filhos, após se separar da esposa. A mãe, que é indígena, fez a queixa pois desconfiou do comportamento de uma das meninas."

"Das violências relatadas pelos indígenas, uma das mais chocantes foi o estupro coletivo de uma jovem Guarani e Kaiowá por doze pistoleiros. Eles a pegaram no mato quando ela se perdeu ao tentar fugir do ataque."

"A vítima foi pegar frutas no pomar da aldeia quando foi atacada por um integrante da comunidade. A criança foi encontrada com ferimentos e encaminhada para o hospital. O autor do crime já cumpre pena em regime de prisão domiciliar. Depois do crime, ele fugiu."

Mulheres e indígenas. Violentadas e indígenas. Anônimas e indígenas. Esquecidas e indígenas. Em comum, a violência presente e velada.

As mulheres são as principais vítimas das violências praticadas contra as comunidades indígenas no mundo, de acordo com relatório da ONU.

Os dados da organização mostram que mais de 1 em cada 3 mulheres indígenas são estupradas ao longo da vida – e a violência faz parte de uma estratégia para desmoralizar a comunidade ou como "limpeza étnica".

No Brasil não é diferente.

No Mato Grosso do Sul, estado com a segunda maior população indígena do País, com 72 mil pessoas, os casos de violência contra a mulher indígena aumentaram em aproximadamente 495%. Em 2010, o número era de 104 agressões físicas. Já em 2014, foram relatadas 619 agressões.

Só neste ano, o levantamento da Secretaria de Segurança Pública do mesmo estado mostrou que o número de denúncias de violência contra a mulher na região cresceu

23,1% no primeiro semestre de 2016 em relação ao mesmo período no ano passado.

Uma violência invisível

Os relatos que abrem este texto são verídicos e foram registrados pelo relatório de Violência Contra o Indígena de 2015 do Conselho Indigenista Missionário (Cimi).

O levantamento do Cimi mostra que, só em 2015, 137 casos de assassinatos de índios foram contabilizados no País. Outros dados obtidos junto à Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) e às equipes regionais do Conselho revelam a ocorrência de 87 suicídios entre os povos indígenas no último ano. Ainda, 9 casos de violência sexual contra várias mulheres foram contabilizados em comunidades espalhadas pelo Brasil.

Porém, estes dados não podem ser lidos ingenuamente. O próprio Conselho chama a atenção para a fragilidade dos números:

"Os dados ainda carecem de melhor qualificação. Eles não permitem uma análise mais aprofundada, visto que não foram apresentadas informações detalhadas das ocorrências, tais como faixa etária das vítimas, localidade, povo, etc. A fragilidade destes dados dificulta uma clara percepção da autoria das violências, se eles tiveram como pano de fundo a disputa pela terra ou, nesse sentido, se são consequência do fato dos indígenas não estarem vivendo em seus territórios tradicionais."

Em março de 2016, a relatora especial da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas, Victoria Tauli-Corpuz, também foi clara em sua recomendação: é preciso ter uma maior documentação dos problemas enfrentados pelas mulheres indígenas no País.

Durante a sua visita, ela destacou os casos de violência não só doméstica, mas também os estupros consequentes das invasões e reforçou a importância de documentar essas questões para que sejam incluídas na pauta política, a fim de serem solucionadas.

Por que a violência acontece?

Para além dos números, ela sabe que a violência é real.

"A mulher indígena sofre vários tipos de violência. Primeiro ela sofre por ver seu povo sendo afetado, marginalizado, discriminado. Depois, ela sofre como mulher e essa violência não é só física, ela é psicológica e social também. O estupro é presente e é uma forma de desmoralizar a aldeia. Ano passado tivemos só em uma aldeia 3 casos de violencia sexual", compartilhou em entrevista ai HuffPost Brasil.

Hoje, mestre em geografia pela UFAM (Universidade Federal do Amazonas), ela transformou sua origem em arte, como compositora de músicas em Tupi Guarani, e em luta, como militante e educadora sobre os direitos indígenas. Ela explica:

"Mulheres indígenas sofreram esterilização forçada. Mulheres e crianças são violentadas e assassinadas por pistoleiros como forma de intimidar o povo a deixar a aldeia. Os responsáveis não são punidos. Na aldeia Tururucari-Uka, do povo Kambeba, as casas foram derrubadas várias vezes. A cacique de lá é uma mulher. Ela lutou bravamente e a aldeia hoje continua no mesmo lugar. Uma comunidade não indígena invadiu a aldeia na tentativa de expulsá-los. O líder da invasão disse aos Kambeba: pra que índio quer tanta terra?"

Diante do aumento expressivo de denúncias de violências, o Núcleo de Proteção e Defesa dos Direitos da Mulher da Defensoria Pública do Estado de Mato Grosso do Sul (Nudem) resolveu distribuir cartilhas sobre a Lei Maria da Penha nas comunidades indígenas. Serão 1500 documentos divididos entre as Terenas e as Guaranis com as especificidades da Lei traduzidas nas línguas maternas.

Edmeiry Silara Broch Festi é coordenadora do Núcleo e atuou diretamente no projeto. Ela conta que a defensoria faz projetos ao longo do ano em defesa da vida das mulheres e durante um dos eventos surgiu a demanda para que a Lei Maria da Penha fosse traduzida:

"Em setembro fizemos o lançamento oficial da cartilha com as lideranças locais. Agora, começamos a visitar as aldeias para fazer a entrega do documento junto com as palestras. Contamos com ajuda de interpretes para fazer a apresentação nas línguas Guarani e Terena. Além do trabalho com as mulheres, essa cartilha vai servir para as escolas das comunidades desenvolverem as leituras nas aulas, não só com as meninas mas também com os meninos", explica em entrevista ao HuffPost Brasil.

Prisões do terror

https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/516762/noticia.html?sequence=1

Canibalismo, esquartejamento, estupro coletivo, decapitação, "jogo de bola" com cabeças, sevícia com cabo de vassoura, olhos vazados, ida para cela sem luz e com escorpião. São exemplos de punições — talvez as piores — da espécie de "código penal" que se criou entre presos do sistema penitenciário brasileiro, segundo levantamento do GLOBO em denúncias da Justiça Global, do Ministério Público e do Conselho Nacional de Justiça (CNJ). Mais do que regras de organização entre presos em cadeias superlotadas e insalubres, as "penas" aplicadas por detentos a outros

também são, principalmente nos casos mais violentos, forma de demonstrar poder. À semelhança dos tribunais do crime em áreas dominadas por facções fora das cadeias, também dentro delas grupos de presos fazem seus julgamentos e dão seus vereditos.

— Há grupos com poderio nos presídios, e não só por serem de alguma facção. Em Recife, no Complexo do Curado são os "chaveiros", presos que ficam com as chaves das celas. Em outros locais há os "celas livres", como em Rondônia; ou os "faxinas", os detentos que, em tese, cuidam da limpeza e têm circulação mais livre — conta Sandra Carvalho, coordenadora-geral da Justiça Global, ONG de direitos humanos. — As rixas entre presos são exponencializadas pelas condições em que o Estado os mantém: superlotação, má alimentação, insalubridade, assistência médica precária. São condições nas quais o preso com mais acesso a um ou outro serviço pode se impor. Fica evidente a incapacidade do Estado em relação ao sistema prisional.

APÓS ESQUARTEJAMENTO, FÍGADO ASSADO E COMIDO

No último dia 13, o MP do Maranhão denunciou à Justiça o caso de um detento do Complexo de Pedrinhas que no fim de 2013 foi torturado por horas por outros presos; morto a facadas; esquartejado em 59 partes; e teve pedaços de seu fígado assados e comidos.

"Tudo se iniciou a partir de desentendimento com um detento" de uma facção, relata o promotor Gilberto Câmara França Júnior na denúncia. A vítima também teria "ofendido" outro detento, que seria "torre" desse grupo, "última instância antes da liderança geral". Após a tortura, ligaram para o "comandante" do grupo — "preso em estabelecimento prisional federal" —, e o veredito foi a morte.

Após execução e esquartejamento, "chegaram a pôr sal nos pedaços do corpo (...), para que não exalasse odor desagradável". Então, os denunciados "fizeram um fogo e assaram o fígado (...), repartindo esse órgão em pedaços, que foram ingeridos por esses indivíduos, os quais mandaram pedaços para outros detentos também comer". O corpo só pôde ser reconhecido por um familiar porque um dos pedaços trazia uma tatuagem: "Vitória razão do meu viver", dizia a homenagem da vítima à filha.

GAY E COM DÍVIDA DE R$ 15. PENA: ESTUPRO COLETIVO

A Corte Interamericana de Direitos Humanos, da Organização dos Estados Americanos (OEA), enviou, no último dia 14, resolução ao Brasil determinando que o país tome medidas para garantir a integridade física dos presos do Complexo do Curado. Segundo uma das denúncias, um detento homossexual, este ano, recebeu como "sanção" de outros presos passar por estupro coletivo numa cela de isolamento com mais de 30 detentos. A "acusação", segundo os presos, era o fato de que a vítima devia R$ 15 a um preso "chaveiro". Depoimento da mãe da vítima indica que a

homossexualidade do detento (que é transgênero, com corpo com traços femininos devido a hormônios) também teria sido levada em conta para a pena. Por causa do estupro, a vítima contraiu Aids.

— No Curado, nos últimos dois anos, já temos conhecimento de pelo menos cinco sanções de estupro. Parece-nos que tem se tornado uma prática — diz a advogada Natália Damazio, da Justiça Global, contando que a entidade não tem conhecimento de que o detento estaria recebendo coquetel anti-Aids. — Um preso heterossexual foi submetido a tortura por outros, sendo que parte da tortura foi ser estuprado com um cabo de vassoura.

Outro tipo de punição é enviar o detento "condenado" por seus pares a celas de isolamento ou castigo — que no Curado, são locais sem iluminação e com presença de escorpião. Houve relato de castigo que consistiu em ataque a detentos por cães rottweiler, sob a vista de "chaveiros".

Mutirão Carcerário do CNJ realizado em Rondônia - Luiz Silveira/CNJ/26-04-2011

'JOGO DE BOLA' COM CABEÇAS

Este ano, na Paraíba e na Bahia, presos foram decapitados por outros, que, depois, chegaram a "jogar bola" com a cabeça do corpo degolado, diz Sandra Carvalho. Essa situação já foi vista em presídios de São Paulo e do Espírito Santo.

— Em São Paulo, os atos de violência entre presos ocorreram principalmente entre o fim dos anos 90 e a primeira década dos anos 2000, no processo de dominação dos presídios do estado por uma facção criminosa — conta ela.

Fauzi Hassan Choukr, coordenador das Promotorias de Execuções Criminais da

cidade de São Paulo, ressalta:

— Essas anomalias são evidências de que temos um simulacro de sistema penitenciário. Estamos devendo isso à sociedade.

PAÍS NUNCA FOI CONDENADO NA OEA PELO SISTEMA PRISIONAL

Em Rondônia, no presídio Urso Branco, houve presos esquartejados; que tiveram os olhos vazados e golpeados com “chuços”, armas brancas improvisadas (pedaço de ferro preso num pedaço de madeira). Soube-se de corpos de presos encontrados dentro de paredes de celas.

Urso Branco pode fazer com que o Brasil receba sua primeira condenação pela Corte Interamericana de Direitos Humanos devido à situação do sistema prisional do país, avalia a coordenadora da Justiça Global. Uma condenação pela OEA pode gerar, por exemplo, obrigação de o Estado pagar reparações a vítimas e seus familiares; ou seguir determinadas diretrizes em políticas públicas.

— Nas instâncias de direitos humanos da OEA (a Corte e a Comissão Interamericanas), o Brasil tem, em relação ao seu sistema penitenciário, processos sobre os complexos de Pedrinhas e do Curado, e sobre o presídio Urso Branco. Mas nunca foi condenado com relação a isso (o sistema prisional). Urso Branco pode ser a primeira condenação — diz Sandra.

O presídio teve duas grandes chacinas entre presos: em 2004 e no Réveillon de 2001 para 2002, quando mais de 20 detentos foram executados por outros, diz Sandra, porque decisão judicial determinando que não houvesse mais presos “celas livres” foi erroneamente interpretada.

— Em vez de coibir a circulação dos “celas livres”, misturaram esses presos com os do “seguro”, fecharam a porta e foram para o Ano Novo. Os presos mais vulneráveis a receberem castigos são os do “seguro”, os que cometeram, por exemplo, estupro; além de gays, idosos e presos que não recebem visita, porque não têm dinheiro para pagar as cobranças que muitos grupos fazem em várias prisões — diz Sandra. — Há quase dez anos a OEA faz determinações ao Estado brasileiro sobre Urso Branco e as renova, porque não são integralmente cumpridas. Há cerca de dois meses enviamos novo documento sobre Urso Branco à OEA. Houve melhorias, mas ainda há violações graves, superlotação, péssimo atendimento de saúde.

COM AUDIÊNCIA DE CUSTÓDIA, COMBATE À SUPERLOTAÇÃO

Para tentar mudar o quadro do sistema prisional brasileiro, um dos caminhos que o Judiciário tem tomado é a realização de audiências de custódia, em que a pessoa

precisa ser levada à presença de um juiz em até 24 horas após ser presa. Segundo o CNJ, em oito meses, desde que as audiências de custódia começaram a ser implantadas, 21.273 presos foram atendidos — cerca de 3% dos presos no país (711,4 mil), segundo relatório do CNJ de 2014. Dos 21,1 mil que passaram por essas audiências, “46,4% tiveram a concessão de liberdade provisória”, diz o Conselho.

— Antes de 2008, quando começaram os mutirões carcerários do CNJ, nem os juízes iam aos presídios. Nos últimos anos, começou uma cultura no Judiciário de entender as prisões. Um dos instrumentos tem sido a audiência de custódia — diz Fernando Mendonça, juiz de Execuções Penais de São Luís e presidente do Fórum Nacional de Alternativas Penais do CNJ.

— Também são necessários mais presídios, mas muitos poderiam receber penas alternativas. Só no estado de São Paulo, são presas, em média, 300 pessoas por dia. Precisaríamos construir prisões em velocidade inexequível para atender a isso — afirma Fauzi Hassan, do MP de São Paulo.

Procurado pelo GLOBO, o Departamento Penitenciário Nacional (Depen), do Ministério da Justiça, disse que, sobre a resolução da OEA quanto ao Curado, a União está prestando “apoio financeiro e assistência técnica” ao governo de Pernambuco, que inclui “R$ 82,6 milhões para abertura de 2.754 vagas”. “O Depen reafirma compromisso com o apoio aos estados na gestão do sistema”, diz, destacando que “disponibiliza sua Ouvidoria como defesa dos direitos da população carcerária”.

Homem preso injustamente luta por indenização após contrair HIV em estupro no presídio

Ele ficou três anos em um presídio de Manaus e nunca chegou a ser julgado

https://noticias.r7.com/cidades/homem-preso-injustamente-luta-por-indenizacao-apos-contrair-hiv-em-estupro-no-presidio-10012014

CIDADES

Sylvia Albuquerque, do R7
09/01/2014 - 23h15 (Atualizado em 10/01/2014 - 09h42)

Heberson quer voltar a estudar e pensa em fazer faculdade de direito

Foto Cedida: Márcio Silva/A Crítica

O ex-presidiário Heberson Lima de Oliveira, hoje com 30 anos, teve a juventude roubada por um erro da Justiça do Amazonas e luta para receber do Estado uma indenização depois de tudo o que passou. Preso em 2003 suspeito de estuprar uma menina de nove anos, ele ficou três anos atrás das grades até que teve a inocência provada. Isolado em uma cela destinada aos homens que cometeram crimes sexuais, ele foi estuprado pelos companheiros de cela e contraiu Aids, o que fez com que a liberdade chegasse de forma tardia para ele.

Heberson deixou a Unidade Prisional do Puraquequara, em Manaus, em 2006. Ele nunca foi julgado e nem condenado. Tudo só foi esclarecido durante uma visita ao presídio feita pela defensora pública Ilmair Siqueira. Ela conversou com o rapaz e acreditou na versão apresentada sobre os fatos. A garota foi abusada no bairro Nova Floresta, zona leste da capital. O pai da vítima acusou Heberson porque teria tido um desentendimento com ele.

A delegada pediu a prisão baseada na indicação do pai, mas a investigação feita depois apontou que outro homem cometeu o crime. As características do acusado eram outras. Sendo assim, o primeiro erro do processo foi cometido pela Polícia Civil, segundo a defensora. O segundo foi da Justiça por nunca ter julgado o caso durante os três anos em que o rapaz passou no presídio, sendo que a lei determina que a sentença seja dada em até 90 dias. Um relatório foi encaminhado a OEA (Comissão Interamericana de Direitos Humanos) e à Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República pedindo atenção ao caso. A ação movida pela defensora desde 2011 pede uma indenização de cerca de R$ 170 mil, valor nunca pago porque o Estado considerou alto para o caso.

O ex-presidiário se tornou usuário de drogas dentro da detenção e, quando saiu, chegou a arrumar um trabalho, mas não conseguiu permanecer. Ele vive com a mãe, sustentados por uma pensão que ela recebe no valor de um salário mínimo.

O advogado João Batista do Nascimento assumiu de forma voluntária o caso de Heberson. Ele montou um grupo chamado 'Pela dignidade de Heberson Oliveira' e conseguiu tratamento psicológico e médico para o rapaz.

— Queremos uma indenização vitalícia para o Heberson. Tudo isso só aconteceu com ele porque ele é pobre. O Brasil está cheio de casos como esse, sem ter quem lute pelos direitos.

Quando terminar o tratamento para se livrar do vício de entorpecentes, Heberson vai voltar a estudar para concluir o ensino fundamental, médio e depois pretende cursar direito. Ele faz tratamento pelo SUS (Sistema Único de Saúde) e, segundo o advogado, não tem condições de dar entrevista sobre o assunto.

Antes de ser preso, Heberson já tinha dois filhos que são criados pela mãe. Ele nunca ajudou financeiramente e tem pouco contato.

Estupro carcerário: o drama de Lidiany

https://canalcienciascriminais.jusbrasil.com.br/artigos/574009147/estupro-carcerario-o-drama-de-lidiany

Publicado por Canal Ciências Criminais há 2 anos | 823 visualizações

Por Lana Weruska Silva Castro

O CRIME

Nessa semana, o crime a ser descrito não apresenta vítima fatal, mas não deixou de chocar o país, dado o gritante descaso dos agentes públicos envolvidos. Isso porque uma adolescente de 15 anos foi presa e colocada em uma cela com aproximadamente 20 homens, por cerca de 26 dias, no município de Abaetetuba (PA), período em que sofreu diversos abusos sexuais por parte de colegas de cela.
No dia 21 de outubro de 2007, Lidiany foi flagrada pelo dono da casa onde trabalhava como empregada doméstica tentando furtar alguns de seus pertences. Enfurecido com a situação, o patrão a trancou no banheiro e ligou para seu tio, Adilson Pires de Lima, investigador de Polícia, para que desse a devida correção na menor.
Ocorre que, ao chegar até a residência do sobrinho, acompanhado por dois outros investigadores, Sérgio Teixeira da Silva e Francisco Carlos Fagundes Campos, os policiais resolveram fazer um procedimento totalmente diferente do que a lei manda. Ao invés de conduzirem a menor até a autoridade policial para que essa pudesse realizar o procedimento específico aplicável a jovens infratores, decidiram que a moça merecia uma “verdadeira” punição, e, para tanto, lhe desferiram socos nas costelas e a ameaçaram de morte, com uma arma dentro de sua boca, caso voltasse a praticar esse tipo de conduta criminosa.

Depois de atormentarem a garota, já na delegacia, a delegada plantonista, Flávia Verônica Monteiro Pereira, acreditando que a jovem tinha 19 anos e não 15 anos (pois a identidade que portava assim descrevia), lavrou os autos de prisão em flagrante e determinou a prisão da moça.

Contudo, na época dos fatos, a aludida municipalidade não possuía penitenciária

feminina, razão pela qual homens e mulheres ficavam na mesma. Sem ter o mínimo de cuidado de separar a moça dos outros presos (pois todos eram do sexo masculino), os agentes a colocaram na mesma cela com, aproximadamente, 20 homens.

O absurdo não para por aqui. A jovem ficou nessas condições por 26 dias, tendo sido sexualmente abusada em todos eles, pois era chantageada a ter relações sexuais com os presos em troca de comida e materiais de higiene.

Além disso, os presos a obrigavam a se manter longe da frente da cela, para que ninguém notasse sua aparência feminina. Ocorre que essa restrição não era das mais necessárias, haja vista que todos os agentes públicos ali sabiam da situação da menor, a ponto de terem cortado, com uma faca, seu cabelo, bem curto, visando que a jovem aparentasse ser um rapaz e não uma moça, evitando desconfianças de terceiros que por ali viessem a passar, como os parentes dos outros presos.

Além dos abusos sexuais, a adolescente sofreu lesões corporais, foi queimada com isqueiros e cigarros enquanto tentava dormir.

Por ter sido abusada por vários dos presos que compunham a cela em que estava, a menor não conseguiu lembrar do rosto e nome de todos os envolvidos, recordando apenas de Beto Júnior e Rodinei Leal (conhecido como “cão”).

Enquanto isso, dois dias depois da captura, ou seja, 23 de outubro de 2007, os autos de prisão em flagrante chegaram até as mãos da juíza, Clarice Maria de Andrade, que se limitou a assinar os autos, em nada se manifestando acerca de eventual transferência da garota para uma penitenciária feminina, mesmo sabendo que no município onde atuava não existia essa modalidade carcerária.

Em 05 de novembro de 2007, 14 dias depois da captura, ou seja, tempo em que a menor continuava presa com homens, a juíza recebeu um oficio do Tribunal de Justiça do Pará determinando a transferência da menina para um presídio feminino em Belém, em caráter de urgência, vez que Abaetetuba carecia desse tipo de estabelecimento.

A juíza determinou que seu assessor, Graciliano Chaves da Mota, respondesse o ofício. Todavia, ainda que tenha garantido que enviou a resposta via fax no dia 08 de novembro de 2007, só o fez depois de 12 dias, quando a menor já estava em liberdade e a imprensa começava a falar sobre o assunto.

O caso da menor só repercutiu quando o Conselho Tutelar interferiu, dada a denúncia que havia recebido acerca da situação de Lidiany. Assim, portando a certidão de nascimento da menor, a conselheira, Diva de Jesus, se dirigiu até a delegacia para explicar tudo o que estava acontecendo.

Contudo, o delegado Antônio Fernando Cunha não liberou a menor de imediato, justificando que necessitava de uma ordem judicial para poder cumprir tal diligência, mas tirou a jovem da cela masculina e a alocou na sala dos escrivães até o outro dia. No dia seguinte, o pai da menor se descolou até a delegacia acompanhado de um conselheiro tutelar para, novamente, explicar toda a situação às autoridades. Na oportunidade, foram atendidos pelo delegado Rodolfo Fernando Valle Gonçalves, o qual informou que a jovem havia fugido e que não tinha notícias de seu paradeiro.

Dias depois, a moça foi encontrada rondando o cais do porto, onde revelou que chegou até lá por policiais civis, os quais lhe ameaçaram de morte e ordenaram que saísse da cidade.

O caso ganhou tanta repercussão a ponto da governadora, à época, Ana Júlia Carepa, se manifestar sobre o ocorrido, informando que os envolvidos seriam devidamente punidos, prometendo lhes afastar de seus cargos, além de ter feito um decreto proibindo a manutenção de mulheres na mesma cela penitenciária que homens.

A VÍTIMA

Em respeito à vítima que constava com apenas 15 anos na época dos fatos e sofreu crime contra sua dignidade sexual, vamos nos limitar a informar que seu nome é Lidiany e que, atualmente, é viciada em crack, sustentando seu vício fazendo programas, ainda que receba, mensalmente, dois salários mínimos, a título de indenização pelo ocorrido.
Lidiany possuía apenas 15 anos na época dos fatos. Não tem endereço certo e vive perambulando pelas ruas.

O JULGAMENTO

Todos os delegados de polícia envolvidos no caso foram exonerados.

Dois agentes de polícia também foram exonerados, sendo um absolvido, o sr. Marcos Eric Serrão Pureza.

Os investigadores de polícia, Adilson Pires de Lima e Sérgio Teixeira da Silva, foram absolvidos por falta de provas.

A juíza, Clarice Maria de Andrade, foi aposentada compulsoriamente pelo Conselho Nacional de Justiça em 2010. Todavia, em 2012, o Supremo Tribunal Federal entendeu que a decisão era desproporcional, anulando-a. Em 2017, a juíza fora nomeada titular da comarca.

Os presos identificados pela menor como os responsáveis pelos abusos sexuais

foram condenados a 10 anos e 8 meses por estupro e atentado violento ao pudor. Ambos continuam presos.

Com 726 mil presos, Brasil tem terceira maior população carcerária do mundo

Publicado em 08/12/2017 - 14:18 Por Andreia Verdélio – Repórter da Agência Brasil - Brasília

http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2017-12/populacao-carceraria-do-brasil-sobe-de-622202-para-726712-pessoas

Publicado em 08/12/2017 - 14:18 Por Andreia Verdélio – Repórter da Agência Brasil - Brasília

Brasil é o terceiro país com maior número de pessoas presas, atrás dos Estados Unidos e China Wilson Dias/Agência Brasil

O total de pessoas encarceradas no Brasil chegou a 726.712 em junho de 2016. Em dezembro de 2014, era de 622.202. Houve um crescimento de mais de 104 mil pessoas. Cerca de 40% são presos provisórios, ou seja, ainda não possuem condenação judicial. Mais da metade dessa população é de jovens de 18 a 29 anos e 64% são negros.

Os dados são do Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (Infopen) divulgado hoje (8), em Brasília, pelo Departamento Penitenciário Nacional (Depen), do Ministério da Justiça.

O sistema prisional brasileiro tem 368.049 vagas, segundo dados de junho de 2016, número estabilizado nos últimos anos. “Temos dois presos para cada vaga no sistema prisional”, disse o diretor-geral do Depen, Jefferson de Almeida. “Houve um pequeno acréscimo nas unidades prisionais, muito embora não seja suficiente para abrigar a massa carcerária que vem aumentando no Brasil”, afirmou

De acordo com o relatório, 89% da população prisional estão em unidades superlotadas. São 78% dos estabelecimentos penais com mais presos que o número de vagas. Comparando-se os dados de

dezembro de 2014 com os de junho de 2016, o déficit de vagas passou de 250.318 para 358.663.

A taxa de ocupação nacional é de 197,4%. Já a maior taxa de ocupação é registrada no Amazonas: 484%.

A meta do governo federal era diminuir a população carcerária em 15%. Com a oferta de alternativas penais e monitoramento eletrônico, segundo Almeida, foi possível evitar que 140 mil pessoas ingressassem no sistema prisional.

“E quase todos os estados estão com um trabalho forte junto aos tribunais de Justiça para implementar as audiências de custódia, para que as pessoas não sejam recolhidas como presos provisórios”, explicou o diretor do Depen. Além disso, há a previsão da criação de 65 mil novas vagas para o no próximo ano.

O Brasil é o terceiro país com maior número de pessoas presas, atrás de Estados Unidos e China. O quarto país é a Rússia. A taxa de presos para cada 100 mil habitantes subiu para 352,6 indivíduos em junho de 2016. Em 2014, era de 306,22 pessoas presas para cada 100 mil habitantes.

Tipificação dos crimes

Os crimes relacionados ao tráfico de drogas são os que mais levam pessoas às prisões, com 28% da população carcerária total. Somados, roubos e furtos chegam a 37%. Homicídios representam 11% dos crimes que causaram a prisão.

O Infopen indica que 4.804 pessoas estão presas por violência doméstica e outras 1.556 por sequestro e cárcere privado. Crimes contra a dignidade sexual levaram 25.821 pessoas às prisões. Desse total, 11.539 respondem por estupro e outras 6.062 por estupro de vulnerável.

Perfil dos presos

Do universo total de presos no Brasil, 55% têm entre 18 e 29 anos. “São jovens que estão encarcerados”, disse o diretor-geral do Depen. Observando-se o critério por estado, as maiores taxas de presos jovens, com menos de 25 anos, são registradas no Acre (45%), Amazonas (40%) e Tocantins (39%).

Levando em conta a cor da pele, o levantamento mostra que 64% da população prisional são compostos por pessoas negras. O maior percentual de negros entre a população presa é verificado no Acre (95%), Amapá (91%) e Bahia (89%).

Quanto à escolaridade, 75% da população prisional brasileira não chegaram ao ensino médio. Menos de 1% dos presos tem graduação.

No total, há 45.989 mulheres presas no Brasil, cerca de 5%, de acordo com o Infopen. Dessas prisões, 62% estão relacionadas ao tráfico de drogas. Quando levados em consideração somente os homens presos, o percentual é de 26%.

Mais investimentos

De acordo com Almeida, os resultados do Infopen ajudam a direcionar as políticas públicas para o sistema prisional e na correta aplicação dos recursos financeiros, tanto da União quanto dos estados. O levantamento, em breve, será substituído pelo Sistema de Informações do Departamento Penitenciário Nacional (SisDepen), que vai coletar informações padronizadas e mais eficazes sobre a situação dos presídios.

Segundo o diretor-geral, o Depen está investindo em políticas públicas que qualifiquem a porta de entrada, de saída e as vagas do sistema, de forma a propiciar um “ambiente prisional mais humano”.

Almeida disse que o Depen aplicará mais recursos em políticas de monitoramento eletrônico (tornozeleiras) e de alternativas penais, para penas diferentes da privação de liberdade, além de intensificar a implementação das audiências de custódia junto ao Poder Judiciário. Além disso, as políticas com os egressos do sistema prisional serão expandidas para que eles voltem a trabalhar.

O governo federal também continuará investindo na reforma, ampliação e construção de unidades prisionais para que mais vagas sejam ofertadas. Serão investidos recursos para módulos de saúde, educação e outros tipos de ambientes “para que as pessoas possam cumprir as penas com maior respeito à sua dignidade”.

Em dezembro de 2016, o Ministério da Justiça liberou R$ 1,2 bilhão aos estados, do Fundo Penitenciário Nacional (Funpen), para construção de presídios e modernizar o sistema penal. A medida veio após a edição da Medida Provisória (MP) 755, permitindo a

transferência direta de recursos do Funpen aos fundos estaduais e do Distrito Federal.

Em agosto de 2015, o Supremo Tribunal Federal decidiu que as verbas do fundo não podem ficar com saldo acumulado. A decisão obrigou o Executivo a liberar o saldo acumulado do Funpen.

Segundo Almeida, com a aprovação da MP que alterou a Lei Complementar 79/94, esse ano o Depen vai repassar até 75% do Funpen; 10% desse total aos municípios (para políticas de reintegração social) e 90% aos estados, além das transferências voluntárias. O diretor-geral do Depen não soube precisar os recursos que serão distribuídos até 31 de dezembro.

O Infopen está disponível no *site* do Ministério da Justiça.

UNEAFRO BRASIL LÊ O ATLAS DA VIOLÊNCIA 2019: O GENOCÍDIO DA JUVENTUDE E DAS MULHERES NEGRAS CONTINUA. É PRECISO REAGIR!

Postado em 25 de junho de 2019

https://negrobelchior.cartacapital.com.br/uneafro-brasil-le-o-atlas-da-violencia-2019-o-genocidio-da-juventude-e-das-mulheres-negras-continua-e-preciso-reagir

O Atlas da Violência é uma das produções científicas públicas mais importantes do país. É ele que, ano após ano, retrata os índices absolutamente bárbaros da situação da segurança pública no Brasil. A importância de um estudo sério e transparente como esse, que explica e fundamenta seus dados e análises com transparência, é excepcional, especialmente em tempos de fake news. Quando se debate segurança pública é possível discordar sobre as soluções, mas é importante que haja acordo sobre os dados. O Atlas vem então todo ano para balizar o debate e não deixa dúvidas: historicamente, a violência continua recaindo sobre a população negra e pobre. Os dados destes ano, como mostraremos adiante, são impressionantes. Em 2017, por exemplo, enquanto a violência letal contra brancos diminuiu, contra negros ela aumentou. Isso é inaceitável do ponto de vista de uma sociedade democrática. Enquanto não houver um olhar racial para a questão da violência, a escalada continuará. Outros dados também apontam o que os movimentos sociais vêm dizendo desde sempre: a desigualdade econômica é causa direta da ascensão da violência, sobretudo aquela dirigida às populações majoritárias tratadas como minorias, como mulheres e negros. O processo de genocídio segue e nós seguimos na resistência contra ele. Para combatê-lo é preciso compreendê-lo e é por isso que trazemos em resumo alguns dos dados que julgamos mais relevantes. Como de praxe, o Atlas avalia números de dois anos atrás, ou seja, de 2017. O relatório completo pode ser lido aqui: https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/12/atlas-2019

Uma contribuição importante do Atlas especificamente neste ano de 2019, ano em que o governo Bolsonaro propõe irresponsavelmente uma flexibilização na regulamentação do porte de armas por civis, é a qualidade de dados e referências a pesquisas que apontam o impacto negativo que a circulação de armas tem na segurança pública. Os dados são evidentes: quanto mais armas circulando, mais roubos, mais assassinatos, mais feminicídios, mais suicídios. Entre 2016 e 2017, por exemplo, o número de pessoas assassinadas com armas de fogo cresceu 6,8%. O ano de 2017 inclusive bateu uma marca inédita de 65.602 mil pessoas sendo mortas, e 72,4% (47.510 mil) delas foram mortas por tiros. As vítimas principais desta violência são, tragicamente, a população jovem. Para se ter uma ideia, 59,1% do total de óbitos de homens entre 15 a 19 anos de idade foram assassinadas. (É perigoso ser

jovem no Brasil e é perigoso para um país que sua juventude seja assassinada por armas na rua). Segundo o Atlas, este cenário brutal pode ser explicado por dois fatores: guerras de facções no norte e nordeste do país e processo de desmonte do Estatuto do Desarmamento de 2007.

O debate do desarmamento ganha argumentos poderosos nesta edição, tanto a partir dos dados brasileiros, quanto a partir de estudos internacionais, produzidos por centros de pesquisa reconhecidos. Um estudo, por exemplo, mostra como o porte de armas nos EUA fez aumentar entre 13% a 15% a taxa de crimes violentos em 10 anos. Outro estudo mostra que nos bairros onde há mais domicílios com armas de fogo acontecem mais roubos à residência, o que demonstra que a arma dentro de casa, menos do que um instrumento para propiciar a segurança do lar, funciona com um atrativo para o criminoso, ainda mais levando em conta o fator surpresa a favor do criminoso. Para terminar a discussão sobre se a arma de fato é capaz de proteger de criminosos, uma pesquisa do IBCCRIM mostrou que uma vítima de um assalto quando armada possui 56% a mais de chances de ser morta do que a vítima desarmada. Além disso, há o fato dramático de que a simples presença de armas em casa também aumenta brutalmente as chances de suicídio. Pesquisas mostram que o risco de um homem cometer suicídio em casas onde há armas aumenta 10,4 vezes.

Estes números, que valem para diversos países, no Brasil ganham contornos ainda mais graves. ...

Atlas da Violência 2019: 75,5% das vítimas de homicídio no Brasil são negras

https://www.almapreta.com/editorias/realidade/atlas-da-violencia-2019-75-5-das-vitimas-de-homicidio-no-brasil-sao-negras

Simone Freire Realidade 05 Junho 2019 05 Junho 2019

Levantamento foi divulgado nesta quarta-feira (6) e analisa o banco de dados do Ministério da Saúde relativos a 2017

***Texto** / Simone Freire | **Imagem** / Alex Rodrigues / Agência Brasil | **Edição** / Pedro Borges*

Números sobre a violência continuam a apresentar a diferença entre negros e brancos no Brasil. Segundo a edição do Atlas da Violência de 2019, divulgado nesta quarta-feira (6), 75,5% das vítimas de assassinato em 2017 eram indivíduos negros.

A taxa de homicídios de negros (pretos e pardos) por grupo de 100 mil habitantes foi de 43,1, ao passo que a de não negros (brancos, amarelos e indígenas) foi de 16,0. Ou seja, para cada indivíduo não negro que sofreu homicídio em 2017, aproximadamente, 2,7 negros foram mortos.

Os dados mostram uma piora da situação uma vez que, em 2016, 71,5% dos assassinados no Brasil eram negros.

"É uma realidade que a gente já conhece. É um dado estarrecedor, que mostra como somos uma nação que convive com o racismo e que não consegue tirar da vulnerabilidade metade da sua população, que é negra", critica Samira Bueno, uma das pesquisadoras do Atlas da Violência e diretora executiva do Fórum Brasileiro de Segurança Pública.

O levantamento foi realizado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) e o Fórum Brasileiro de Segurança Pública, com base nos dados do Sistema de Informações sobre Mortalidade do Ministério da Saúde (SIM/MS) de 2017.

Linha histórica

O Atlas também aponta que, no período de uma década (2007 a 2017), a taxa de letalidade de negros cresceu 33,1%, enquanto a de não negros apresentou um aumento de 3,3%. Analisando apenas a variação no último ano, enquanto o índice de mortes de não negros demonstrou relativa estabilidade, com redução de 0,3%, o de negros cresceu 7,2%.

Os cinco estados com maiores médias de homicídios de negros estão localizados na região Nordeste. Em 2017, o Rio Grande do Norte apresentou o índice mais alto, com 87 mortos a cada 100 mil habitantes negros, mais do que o dobro do indicador nacional. O estado foi seguido na liderança por Ceará (75,6), Pernambuco (73,2), Sergipe (68,8) e Alagoas (67,9).

"É como se negros e não negros vivessem em dois países diferentes", afirma Samira Bueno, diante da disparidade estatística dos grupos raciais analisados.

Já os estados que possuem menores taxas de homicídio de negros foram São Paulo, com 12,6 negros a cada 100 mil habitantes deste segmento, Paraná (19) e Piauí (21,5). No recorte histórico, ou seja, na comparação entre 2007 e 2017, o levantamento aponta que oito estados tiveram redução neste número: São Paulo (-40,7%), Distrito Federal (-40,4%), Espírito Santo (-18,1%), Rio de Janeiro (-12,9%), Paraná (-11,9%), Mato Grosso do Sul (-11,4%), Minas Gerais (-4,9%) e Pernambuco (-0,9%). O Paraná continua sendo o único estado a observar média de homicídio de não negros superior à de negros: 26,5 contra 19,0.

Assassinatos de jovens bate recorde nos últimos 10 anos

Ao todo, o Brasil registrou 65.602 homicídios em 2017, o que equivale a uma taxa de aproximadamente 31,6 mortes para cada cem mil habitantes. Segundo os pesquisadores do Atlas, este número configura-se no maior nível histórico de letalidade violenta intencional no país.

A situação entre os jovens continua sendo preocupante. No mesmo ano, 35.783 jovens foram assassinados no Brasil, número que representa um índice de 69,9 homicídios para cada 100 mil jovens.

Entre 2016 e 2017, o Brasil experimentou aumento de 6,7% na média de homicídios de jovens. Na última década, esse número passou de 50,8 pessoas entre 15 e 29 anos executadas por grupo de 100 mil jovens em 2007, para 69,9 em 2017, aumento de 37,5%. O avanço é um recorde histórico.

Em 2017, 15 estados apresentaram taxas de homicídios de jovens acima da média nacional de 69,9 por 100 mil. Os estados com os menores índices de homicídios entre jovens foram São Paulo (18,5), Santa Catarina (30,2) e Piauí (38,9). Já as três marcas mais elevadas foram as dos estados do Rio Grande do Norte (152,3), Ceará (140,2) e Pernambuco (133,0).

Um pacto pela vida dos jovens negros

Jurema Werneck

Diretora Executiva da Anistia Internacional Brasil

https://anistia.org.br/um-pacto-pela-vida-dos-jovens-negros/

O Brasil é o país “campeão” de assassinatos no mundo: em números absolutos, mais de 58 mil pessoas morrem assassinadas por ano. A maioria são jovens entre 15 e 29 anos – uma conta que equivale à queda de um avião a cada dois dias. Porém, há algo pior do que esta tragédia: a indiferença da sociedade diante de milhares de vidas perdidas.

Motivada pela urgência deste debate, a Anistia Internacional se somou à luta das organizações negras brasileiras e lançou a campanha Jovem Negro Vivo que chama a atenção para o perfil das principais vítimas destas mortes: jovens, negros, do sexo masculino, moradores de periferias. E mais do que isto: queremos exigir políticas públicas de segurança, educação, saúde, trabalho, cultura, mobilidade urbana, que possam transformar esta realidade.

Nos últimos dois anos e meio, a Anistia Internacional e seus grupos de ativistas realizaram ações de mobilização para engajamento da sociedade em defesa da vida de nossos jovens através da campanha Jovem Negro Vivo nos estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia, Maranhão, Distrito Federal, Rio Grande do Sul e Goiás. Agora, chegamos ao Pará.

Os estereótipos negativos associados à juventude e à pobreza e, junto com eles, o racismo, fazem com que não se dê a resposta adequada e necessária ao fato estarrecedor de que cerca de 77% dos jovens assassinados no Brasil sejam negros. Tantas mortes de jovens negros que vivem em favelas e periferias terminam sendo banalizadas e naturalizadas. É como se a vida de um jovem negro valesse menos do que a de um jovem branco, morador de áreas mais nobres da cidade. E os números sustentam esta percepção: enquanto o número de homicídios de jovens brancos caiu 32,3%, de 2002 a 2012, o de jovens negros aumentou 32,4%, de acordo com o Mapa da Violência.

Não há uma só causa para esta tragédia. Mas é importante destacar aqui as políticas de segurança pública marcadas por operações policiais focadas na repressão e no enfrentamento e não na preservação da vida. Não é à toa que as taxas de homicídios cometidos pela polícia no Brasil são muito altas. Trata-se de uma força policial militarizada, que vê os jovens, em especial os negros e os moradores de favelas e periferias, como potenciais inimigos que devem ser combatidos. E de uma política de "guerra às drogas" que vem sendo questionada e abandonada em várias partes do mundo.

A impunidade é um outro fator que alimenta o ciclo da violência. Segundo o Conselho Nacional de Justiça, apenas 8% dos homicídios vira de fato um processo judicial. A polícia e o Ministério Público têm sido ineficientes quanto se trata de investigação criminal e o Poder Judiciário é moroso. Há falhas na investigação, na perícia, na reunião de provas que possam constituir um inquérito policial que, de fato, vire um processo criminal. Existe também um descaso generalizado de todas as esferas do sistema de justiça que não cobra maior eficiência dos organismos. É como se o Brasil pudesse desperdiçar tantas vidas e seguir em frente em meio à dor e sofrimento resultante destas perdas, sem tomar qualquer providência.

A maioria discorda. Pesquisa recente do Fórum Brasileiro de Segurança Pública mostrou que 96% das brasileiras e brasileiros consideram necessário os governos se unirem para enfrentar a violência de forma prioritária. O levantamento mostrou que pelo menos 50 milhões de brasileiros com mais de 16 anos perderam um amigo, parente ou alguém próximo assassinado. Neste grupo, cerca de 20 milhões de pessoas perderam alguém em função de intervenções de agentes estatais. O mesmo estudo indica que 64% da população reconhece que as maiores vítimas de violência no Brasil são jovens, negros, do sexo masculino.

Enquanto a redução de homicídios não for uma prioridade do país, em todos os níveis e instâncias, nada vai mudar. Precisamos nos mobilizar para que tantos assassinatos, tantas mortes, em especial de jovens negros, não permaneçam naturalizadas. O destino dos jovens é viver. Você se importa?

Assassinato de Mãe Bernadete tem assinatura do país do latifúndio

Que todo o plano pretendido com esse crime vil se transforme no oposto

- 24.ago.2023 às 17h09

Por Djamila Ribeiro – Folha de São Paulo

Na semana passada ficamos chocadas com o assassinato de Mãe Bernadete Pacífico, ialorixá e coordenadora da Conaq – Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos. Mesmo estando sob o programa de proteção do Ministério dos Direitos Humanos, mãe Bernadete foi assassinada de modo brutal e violento, levando 12 tiros no rosto na sala de sua casa, com os netos trancados em um cômodo ao lado.

A senhora de Pitanga dos Palmares honrou seu orí majestoso ao lutar e denunciar o crime que ceifou a vida de seu filho Binho do Quilombo, assassinado friamente, em circunstâncias similares ao crime que ceifou sua própria vida cinco anos depois. Nenhuma mãe deve jamais enterrar seu filho e as mães negras estão fartas dessa calamidade. Tudo é tão vil e violento que somente recorrendo às forças dos orixás para sublimar a dor que esse caso nos traz.

A notícia da morte de Mãe Bernardete é levada por Exu a todas as encruzilhadas para que o país, que se habituou com a morte em massa de pessoas negras, engasgue. Oxaguiã se veste de branco. O jovem guerreiro persevera na guerra rumo ao novo, em uma busca incessante pela paz e comunhão. É o orixá para quem pedimos fôlego quando estamos cansados de tantos absurdos que visam nos calar, mas precisamos seguir caminhando. Ele está no ar e na luta

do povo negro que resiste há séculos no país, afastando-nos, graças à orixá, da apatia que visa nos calar ante tantas notícias absurdas.

Ilustração de Aline Souza para coluna de Djamila Ribeiro de 24.ago.2023 – Folhapress

Seguimos respirando para nos indignar mais um dia, apesar de tudo, em nosso nome, em nome dos nossos antepassados, em nome da reza das nossas avós, das nossas mães, das nossas Iyás. A lágrima que escorre dos nossos olhos é de indignação, o choque diante da notícia cruel nos rouba o ar até voltarmos a nós e exigirmos toda a justiça, reparação e memória a que temos direito enquanto povo.

Recupero o fôlego para deixar minha mais profunda solidariedade a toda comunidade quilombola que chora a morte de Bernardete Pacífico, assassinada de forma brutal, covarde e com a assinatura de um país do latifúndio, que saqueou das pessoas negras, desde o momento em que foram trazidas à força em navios que aviltaram a dignidade humana, a possibilidade de viver em comunidade em uma terra titulada e produtiva, longe de ameaças e violências diversas.

Aproveito para deixar um abraço apertado, sem palavras à altura da orfandade imposta de maneira tão dura, à querida irmã Selma Dealdina, filha do Rei Xangô, orixá que fará a Justiça.

A benção, mãe Bernardete. Sua mãe Oyá está na guarda, guiou-a pela travessia em festa pela missão cumprida nessa terra. Oyá é uma mãe guerreira, que deixa os chifres de búfalo para os seus filhos em perigo.

Em nome de todas as minhas ancestrais, espero que todo o plano pretendido com esse crime vil vire o oposto. Que as pessoas que desse assassinato pensaram se beneficiar vejam suas pretensões se putrefazerem enquanto os sonhos de Mãe Bernardete florescem à altura do céu.

Somente nesse estado da Bahia, em um ano, a polícia mata mais do que toda a polícia dos Estados Unidos, segundo dados do Anuário de Segurança Pública. Em qualquer governo estadual e federal isso é uma vergonha. Em um governo progressista, então, me faltam palavras para definir.

A polícia de governos estaduais de direita matam, as de esquerda também. Se um ex-governador do Rio de Janeiro afirma que é para "mirar na cabecinha", um outro na Bahia diz que policiais são artilheiros na frente do gol. Partidarizar essas mortes endêmicas no país por proselitismo político deveria envergonhar quem se diz intelectualmente honesto.

Dito isso, um governo eleito pelo voto da população negra, mais do que se dizer de esquerda, deve adotar as políticas de segurança pública e de titulação de terras com todo seu compromisso intelectual, com coragem e vontade política para as reformas necessárias, sem mais acenos a uma estrutura que está assassinando pessoas negras.

A vingança do povo negro brasileiro é o poder incomensurável da nossa ancestralidade, que nos mantém vivos, aos milhões, em um país que tentou nos calar como pode.

Bobo é quem acha que o Brasil não tem memória. Uma parte considerável não tem, é verdade. Mas esse chão tem sido encharcado com o sangue do povo negro e indígena. Esta terra lembra de tudo e não esquecerá o que foi feito a Mãe Bernardete

Pacífico.
https://www1.folha.uol.com.br/colunas/djamila-ribeiro/2023/08/assassinato-de-mae-bernadete-tem-assinatura-do-pais-do-latifundio.shtml

Acusado de matar Nega Pataxó em ação do Invasão Zero é solto na Bahia

José Eugênio Fernandes Amoedo foi preso em flagrante após assassinar a liderança indígena em janeiro, segundo o MPF; crime aconteceu durante ação convocada pelo movimento Invasão Zero contra os Pataxó Hã Hã Hãe

POR **ISABEL HARARI** | EDIÇÃO **DIEGO JUNQUEIRA – REPÓRTER BRASIL**

29/08/2024

O HOMEM PRESO EM FLAGRANTE pelo assassinato da indígena Maria de Fátima Muniz, a Nega Pataxó, foi solto em Vitória da Conquista, no sul da Bahia. José Eugênio Fernandes Amoedo, de 21 anos, detido em 21 de janeiro, foi acusado pelo Ministério Público Federal (MPF) de matar a liderança Pataxó Hã Hã Hãe. O crime ocorreu durante uma ação do movimento Invasão Zero, convocada por produtores rurais para expulsar indígenas que ocupavam uma fazenda no município de Potiraguá.

Amoedo estava em prisão preventiva havia sete meses no conjunto penal de Vitória da Conquista, cidade onde mora, a cerca de 200 km do local do homicídio. Ele foi solto após pagamento de fiança de 20 salários mínimos (R$ 28.240), por decisão da juíza Karine Costa Carlos Rhem da Silva, da 1ª Vara Federal de Itabuna, que aceitou o pedido da defesa.

Na decisão, a juíza cita que Amoedo “confirmou tanto a posse do armamento quanto a realização dos disparos”. Contudo, ela liberou o acusado argumentando que a prisão cautelar “não se presta a antecipação de pena” e que o réu é primário e exercia atividades lícitas antes dos fatos. Ela disse também que “não há notícia da persistência do conflito” na região.

A juíza determinou que Amoedo não pode portar armas de fogo, nem “participar de manifestações públicas de grupos que estejam relacionados a conflitos agrários e/ou territoriais”. Ele tem que entregar o passaporte e está impedido de sair do país. Também terá de comparecer mensalmente à Justiça federal para informar sua ocupação.

A decisão por sua liberdade ocorreu na última quinta-feira (22), apenas oito dias após Amoedo admitir em interrogatório que portava a arma do crime e que realizou os disparos que vitimaram Nega Pataxó.

“A Justiça está andando de um jeito que dá motivos para a violência continuar”, lamenta o cacique Nailton Muniz Pataxó, irmão de Nega, que também foi alvejado e sofreu ferimentos nos rins. Com quase 80 anos, o cacique teme novos ataques. “A violência está muito grande, já sofri muitas pressões e essa foi a pior”, diz.

O MPF foi contra a liberdade provisória de Amoedo, alegando haver os requisitos para manutenção da prisão preventiva, como prova da existência do crime e indício de autoria, além da necessidade de garantia da ordem pública.

A Procuradoria ressaltou que a prova balística comprovou a autoria do crime, pois o projétil encontrado no exame de necropsia da vítima “foi disparado e percorreu o cano do revólver” calibre 38, do qual Amoedo tentou se desfazer no momento da prisão em flagrante.

O procurador Bruno Olivo de Sales reforçou em requerimento encaminhado à Justiça que “trata-se de um assassinato em contexto de conflito agrário, no qual fazendeiros se encontravam nas imediações da Fazenda Inhuma [local ocupado pelos indígenas], no intuito de promover, por conta própria, a reintegração de posse”.

Armado, Amoedo percorreu mais de 170 quilômetros de carro desde Vitória da Conquista, onde residia, até Potiraguá na manhã de 21 de janeiro. “O réu foi ao local de um conflito agrário de ampla dimensão, distante de sua casa, aderindo a um movimento que pretendia retirar indígenas da localidade, deliberadamente armado

(…) O contexto, pois, não é de mera adesão a uma manifestação pacífica”, destacou o procurador.

O MPF acusou Amoedo pelos crimes de homicídio e porte de arma de fogo com numeração raspada. A Justiça Federal aceitou a denúncia e o réu agora responde em liberdade.

A **Repórter Brasil** procurou o advogado de Amoedo por e-mail, telefone e mensagens, mas não conseguiu contato.

Leia mais: Da pistolagem ao ‘Invasão Zero’: a evolução das milícias rurais no sudeste do Pará

Conflitos territoriais no sul da Bahia

José Eugênio Amoedo é ligado ao Movimento Invasão Zero, segundo o Ministério Público Federal. Mas Luiz Uaquim, produtor de cacau, pecuarista e líder do grupo na Bahia, negou que o jovem fizesse parte do movimento. “O garoto não é do Invasão Zero, não está em nenhum grupo do Invasão Zero”, disse em entrevista à **Repórter Brasil** em fevereiro.

Apesar disso, Uaquim celebrou a soltura de Amoedo. “A liberdade de Eugênio representa a nossa liberdade”, disse o empresário na semana passada a produtores rurais baianos, segundo vídeo obtido pela reportagem.

O Invasão Zero vem realizando diversas ações ilegais de “reintegração de posse” em áreas ocupadas por indígenas e trabalhadores sem terra, e é acusado por organizações sociais de práticas de organização criminosa e incitação ao crime. O caso está sob investigação da Polícia Federal.

Nega Pataxó era professora e líder espiritual do povo Pataxó Hã Hã Hãe. Ela fazia parte do grupo de cerca de 50 indígenas que ocupou uma área reivindicada como território tradicional no dia 19 de janeiro.

A localidade fica próxima à Reserva Indígena Caramuru Catarina Paraguaçu. Com 54 mil hectares e uma população de quase 4.000 pessoas, a terra indígena foi reservada em 1927 pelo Serviço de

Proteção aos Índios (SPI), mas acabou convertida em fazendas particulares nas décadas seguintes. A partir dos anos 1970, o próprio governo da Bahia concedeu títulos de propriedade aos invasores.

Nos anos 1980, teve início um longo processo de recuperação do território pelos Hã Hã Hãe, a partir de ações de retomada pelos indígenas. O cacique Nailton está entre as lideranças que lutam pelo que chama de “reconquista do território”. “Eu vivo triste por não poder estar tranquilo na minha casa. Foi um momento de uma violência muito brutal que tirou a vida da minha irmã, e que quase perdi a minha vida”.

https://reporterbrasil.org.br/2024/08/homem-matou-nega-pataxo-invasao-zero-e-solto-na-bahia/#:~:text=Ele%20foi%20solto%20ap%C3%B3s%20pagamento,quanto%20a%20realiza%C3%A7%C3%A3o%20dos%20disparos%E2%80%9D.

A cada 17 horas, ao menos uma mulher foi vítima de feminicídio em 2024

Nove estados registraram 531 mortes por razão de gênero

ANA CRISTINA CAMPOS – REPÓRTER DA AGÊNCIA BRASIL
Publicado em 13/03/2025 - 05:01
Rio de Janeiro

A cada 17 horas, uma mulher morreu em razão do gênero em 2024 em nove estados monitorados pela Rede de Observatórios da Segurança: Amazonas, Bahia, Ceará, Maranhão, Pará, Pernambuco, Piauí, Rio de Janeiro e São Paulo. **Os dados apontaram um total de 531 vítimas de feminicídios** no ano passado.

Em 75,3% dos casos, os crimes foram cometidos por pessoas próximas. Se considerados somente parceiros e ex-parceiros, o índice é de 70%.

O novo boletim ***Elas Vivem: um caminho de luta***, divulgado nesta quinta-feira (13), foi produzido pela Rede de Observatórios da Segurança, uma iniciativa do Centro de Estudos de Segurança e Cidadania (CESeC) dedicada a acompanhar políticas públicas de segurança, fenômenos de violência e criminalidade em nove estados.

Segundo o estudo, a cada 24 horas ao menos 13 mulheres foram vítimas de violência em 2024 nos nove estados. Ao todo, foram registradas 4.181 mulheres vitimadas, representando um aumento de 12,4% em relação a 2023, quando o estado do Amazonas ainda não fazia parte deste monitoramento. O estado juntou-se à Rede em janeiro do ano seguinte.

“Continuamos chamando a atenção, ano após ano, para um fenômeno muito maior do que essa amostragem, que foi normalizado pela sociedade e pelo Poder Público como apenas mais uma pauta social. E por isso os números seguem aumentando, enquanto as políticas de assistência estão sendo fragilizadas”, observa a organização.

“Apesar de importantes avanços ao longo dos anos com a institucionalização dos **mecanismos de proteção às mulheres**, como as Delegacias Especializadas de Atendimento à Mulher (Deams), a Lei Maria da Penha e a tipificação do feminicídio como crime – que deveriam estar

mais consolidados e dotados de melhores condições de funcionamento –, a violência contra mulheres e o feminicídio continuam sendo uma realidade alarmante em nosso país", disse a pesquisadora Edna Jatobá, que assina o principal texto desta edição do relatório.

Confira o número de vítimas de violência e de feminicídios em cada estado em 2024:

Estado	Vítimas de violência	Feminicídios
Amazonas	604	33
Bahia	257	46
Ceará	207	45
Maranhão	365	54
Pará	388	41
Pernambuco	312	69
Piauí	238	36
Rio de Janeiro	633	63
São Paulo	1.177	144
Total	**4.181**	**531**

Brasília (DF) 11/02/2025 – Foto: Joédson Alves/Agência Brasil - ***Joédson Alves/Agência Brasil***

Veja a situação em cada estado monitorado, segundo o boletim *Elas Vivem*

https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2025-03/cada-17-horas-ao-menos-uma-mulher-foi-vitima-de-feminicidio-em-2024

JORNAL DA BAND

63% das vítimas de feminicídio no Brasil são mulheres negras e periféricas

Vítimas costumam ter entre 18 e 44 anos e são mortas, na maior parte dos casos, em casa

OLÍVIA FREITAS
13/01/2025 • 19:41 • ATUALIZADO EM 13/01/2025 • 20:42

Três casos de feminicídios foram registrados em São Paulo em um intervalo de 12 horas. As vítimas têm algo em comum: são de regiões periféricas. Segundo estatísticas, mulheres negras e que vivem em periferias estão mais vulneráveis a esses crimes.

Uma das vítimas tinha 25 anos e deixou três filhos. Ela foi esfaqueada e jogada pela janela da casa em que morava na frente do filho mais velho, de 8 anos. O assassino, marido de Kauane Ribeiro, foi preso em flagrante.

Em 12 horas, poucos quilômetros separaram três histórias com o mesmo desfecho: mulheres jovens assassinadas a facadas pelos companheiros ou ex-companheiros.

Além de Kauane, Thainá Bueno, de 29 anos, foi esfaqueada pelo ex-companheiro ao atende-lo no portão da sua casa, no Campo Limpi, zona sul de São Paulo. Uma vizinha tentou ajuda-la e atacou o agressor com paus, mas ele conseguiu fugir.

Em Carapicuíba, na região metropolitana da capital, Neusa da Silva, de 43 anos, também foi morta a facadas pelo ex-marido. Ela estava com a filha,

passando pela rua, quando foi atacada. Depois do crime, o homem foi contido por moradores e também foi morto.

Na capital paulista e região metropolitana, entre janeiro e novembro do ano passado, foram 226 mortes por feminicídio. O dado representa um aumento de 31 casos se comparado ao mesmo período do ano anterior. Em 2023, em todo o país, mais de 1,4 mil mulheres foram assassinadas.

Para escapar desta estatística, é necessário, antes, romper o ciclo da violência doméstica. Não se faz isso sem uma rede de apoio, seja financeira, social ou familiar. As mulheres mais pobres, também as mais vulneráveis, são as principais vítimas desse tipo de crime.

Cerca de 63% das vítimas de feminicídio no país são mulheres negras e têm entre 18 e 44 anos. Elas são mortas, na maior parte dos casos, em casa.

https://www.band.uol.com.br/noticias/jornal-da-band/ultimas/63-das-vitimas-de-feminicidio-no-brasil-sao-mulheres-negras-e-perifericas-202501131938

Número de feminicídios indígenas cresce 500% em 10 anos

Dificuldades com o idioma, julgamentos e desconhecimento dos direitos fazem com que menos mulheres denunciem

24.MAIO.2024 ÀS 16H45
CURITIBA (PR)
MAYALA FERNANDES

As principais vítimas são as mais jovens, solteiras e com menor escolaridade.
- Foto: Fabio Rodrigues Pozzebom/Agência Brasil

Foto: Fábio Rodrigues Pozzebom/ Agência Brasil

Os casos de feminicídio de mulheres e adolescentes indígenas no Brasil aumentaram alarmantes 500% entre 2003 e 2022. As vítimas são predominantemente jovens, solteiras e com menor escolaridade.

As informações são do Relatório Técnico sobre Homicídios contra Mulheres e Adolescentes Indígenas no Brasil, desenvolvido pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) em parceria com o Ministério dos Povos Indígenas.
No total, foram registrados 394 homicídios de mulheres e adolescentes indígenas. A região Centro-Oeste teve o maior número de mortes, com 157 casos e uma taxa de 9,7 por 100 mil. Mato Grosso do Sul lidera com 149 homicídios.

“A violência contra as mulheres indígenas dentro do nosso território não é cultural, o machismo e o patriarcado penetraram nossas estruturas sociais e se fortaleceram com a colonização”, explica Amauê Jacinto, indígena guarani Nhandewa, diretora executiva da Associação de Mulheres Indígenas Organizadas em Rede (Amior).

“Além disso, nunca houve um trabalho eficaz de prevenção e combate a essas ações. A negligência do estado criou um campo fértil para essas violências. As mulheres indígenas estão sozinhas”, afirma.

Embora a violência de gênero seja amplamente discutida na sociedade, pouco se fala sobre as agressões vivenciadas pelas mulheres indígenas, tanto dentro quanto fora das aldeias. O relatório revela que estas mulheres estão expostas a diversas formas de violência, incluindo física, psicológica, ameaças e humilhações.

Além disso, 28,7% dos homicídios ocorreram no domicílio, indicando desafios relacionados às dinâmicas familiares. Outros 18,8% dos casos ocorreram no hospital, indicando que uma parcela significativa dos óbitos ocorre após a vítima buscar assistência.
Amauê destaca que não são raros os relatos de mulheres que sofreram abuso sexual dentro de suas próprias casas por familiares próximos, como pai, tio ou padrasto. Muitas carregam até hoje o trauma e o medo dos abusos, mas relatam dificuldades em falar sobre o assunto e denunciar, frequentemente por estarem sozinhas e vulneráveis durante o abuso.

“A violência sexual ainda é um tabu nas comunidades indígenas, o que faz com que muitas vítimas não denunciem por medo de serem mal faladas ou por receio das ameaças que sofrem”, diz ela.

...

Dificuldade para denunciar

O medo, vergonha, temor de represálias familiares ou falta de conhecimento são algumas das dificuldades em denunciar as violências contra mulheres indígenas. / Foto: Esquerda Diário

Ao longo da história do Brasil, as mulheres indígenas foram sistematicamente invisibilizadas. Ainda hoje, enfrentam desafios únicos em suas relações sociais e na luta contra a violência de gênero, quando comparadas às mulheres não indígenas.

“A sociedade não se comove com as mulheres indígenas, os movimentos e organizações não se mobilizam. Parece haver um grande acordo entre estado, movimentos indígenas e organizações para não se falar ou debater sobre isso”, afirma Amauê Jacinto.

Assim como muitas mulheres em situação de violência doméstica, as mulheres indígenas encontram diversas dificuldades para denunciar seus agressores. Isso se deve ao medo, vergonha, temor de represálias familiares ou à falta de conhecimento sobre como realizar a denúncia e buscar ajuda.

“Existe toda uma estrutura machista que faz com que as mulheres sejam oprimidas, fiquem com muito medo e não denunciem os crimes cometidos. Se uma mulher faz a denúncia, ela sabe que a violência pode ser ainda maior”, diz Amauê.

As mulheres indígenas também enfrentam desafios adicionais como o isolamento das comunidades, que limita o seu acesso às informações sobre seus direitos. Muitas vezes, as delegacias e outros serviços públicos ficam distantes, e as mulheres vítimas de violência não têm recursos financeiros ou meios para acessá-los.

Elas também enfrentam barreiras linguísticas, pois muitas não falam português, e os órgãos estatais não estão preparados com tradutores e intérpretes para fazer a tradução linguística e intercultural.

Além disso, a Associação de Mulheres Indígenas Organizada em Rede (Amior) ressalta que as instituições que lidam diretamente com essas comunidades, como a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), muitas vezes hesitam em interferir nos casos de violência, citando a autodeterminação dos povos como uma barreira, enquanto as mulheres indígenas enfrentam restrições em relação a seus corpos-territórios, às suas liberdades e ao acesso aos direitos básicos.

“Quando procurei uma delegacia para fazer a denúncia, sofri racismo e eles sequer aceitavam meu relato. Queriam que eu falasse com a Funai porque era problema interno e eles não poderiam fazer nada. Todos os órgãos citavam a Funai e, mesmo quando procurei a organização, não queriam fazer algo”, relata Amauê.

Em carta-compromisso divulgada pela Amior, a organização ressalta que “a autodeterminação dos povos, embora seja um princípio importante, não pode servir de justificativa para violações dos direitos humanos, como a violência contra mulheres e crianças”.

Para a associação, as violências doméstica, intrafamiliares e/ou sexual contra mulheres e crianças não se enquadram nestas garantias de direito à autodeterminação dos povos; são crimes que atentam contra a dignidade humana, passíveis de penalidades aplicadas pelo direito criminal do estado brasileiro.

“Existem casos em que as pessoas conseguem vencer todos esses obstáculos e alcançar a justiça, principalmente em crimes hediondos. Quando não há uma penalidade equivalente dentro do território, a justiça brasileira age. Tivemos casos de condenação por feminicídio e estupros coletivos. Mas, para cada caso condenado, existem tantos outros que estão sendo abafados”, afirma Amauê.

Ausência de dados

A obtenção de números e dados sobre violência contra mulheres indígenas é uma tarefa complexa, frequentemente dificultada pela ausência de registros oficiais e pela cultura do silêncio prevalente em muitas comunidades.

A falta de estatísticas precisas sobre a violência contra a mulher, além da desinformação sobre seus direitos legais, como a Lei Maria da Penha, representa um dos principais desafios nesses territórios.
Transformar essa realidade é essencial, com a implementação de medidas efetivas para proteger essas mulheres e assegurar que seus direitos sejam respeitados. É necessário romper o ciclo de violência, proporcionando suporte emocional e jurídico às vítimas e garantindo que os agressores sejam responsabilizados por seus atos.

Além das violências físicas sofridas pelas mulheres indígenas em seus territórios, há outras formas de violência, como casamentos forçados, abuso sexual, doação de filhos sem consentimento da mãe, despejo da propriedade e restrição de acesso a propriedades. Essas práticas ilegais, que afetam negativamente a vida das mulheres indígenas, frequentemente não são quantificadas.

A subnotificação e a falta de enfrentamento eficaz agravam a situação, resultando em taxas crescentes de feminicídios em comunidades indígenas brasileiras, como é o caso no Paraná.

“O estado tem que fazer um levantamento sério do que está acontecendo nas comunidades, precisam entrar nos territórios e enxergar de verdade o que está acontecendo, para que não haja casos subnotificados”, afirma Amaue.

Editado por: Pedro Carrano
https://www.brasildefato.com.br/2024/05/24/numero-de-feminicidios-indigenas-cresce-500-em-10-anos/