

COLONIALIDADE DO SER E CORPORALIDADE: O RACISMO BRASILEIRO POR UMALENTEDESCOLONIAL

Juliana Moreira Streva

Doutoranda em Direito na Freie Universität Berlin, bolsista da Einstein Foundation Berlin e da German Research Foundation. Mestre em Teoria do Estado e Direito Constitucional pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, bolsista CNPq. Pesquisadora visitante (International Visiting Fellow) na Brown University em 2015, com auxílio de bolsa da PUC-Rio. Graduada em Direito com ênfase em Estado e Sociedade na mesma instituição, com bolsa PIBIC da FAPERJ. Email: strevajuliana@gmail.com.

RESUMO

Este artigo propõe abordar o racismo como mecanismo social de manutenção das relações coloniais de poder no Brasil. Argumentar-se-á que a colonialidade em sua categoria “colonialidade do ser” é responsável pela constituição da corporalidade negra (colonizado), assim como da branca (colonizador), por meio de um modelo humanista eurocêntrico vinculado a um processo de objetificação racista que se mantém atualizado nos dias de hoje. Para isso, serão analisados conceitos centrais do pensamento descolonial latino como colonialidade, objetificação, humanismo, dupla consciência e colonialidade do ser, por exemplo. Por fim, vislumbrar-se-á a afirmação da negritude como forma de resistência diaspórica e de enfrentamento direto do essencialismo objetificador e marginalizador dos corpos negros.

Palavras-chave: Colonialidade; Objetificação; Racismo; Humanismo; Negritude.

ABSTRACT

Coloniality of being and corporeality: the brazilian racism from a decolonial perspective

This essay intends to approach racism as a social mechanism which maintains colonial's relationship of power in Brazil. It will be defended that the coloniality in its category of "coloniality of being" is responsible for the constitution of black corporeality (colonized), as well as the white one (colonizer). This was and still is carried out by an eurocentric humanist model linked with a racist objectification process. For this, we will analyze some nuclear decolonial concepts such as coloniality, objectification, humanism, double consciousness and coloniality of being, for instance. Finally, the negritude's affirmation will be seen as a way of diasporical resistance and also as a way of deconstructing the essentialism that marginalizes and objectifies black bodies.

Keywords: Coloniality; Objectification; Racism; Humanism; Negritude.

Introdução

O presente artigo pretende construir uma leitura crítica do racismo colonial brasileiro por meio de uma leitura de pensadores descoloniais da América Latina conjuntamente com conceitos chaves do pensamento de Michel Foucault.

De início, esclarecemos o conceito que percorrerá o presente trabalho que é o da colonialidade. Para explicá-la, recorreremos a uma breve distinção entre colonialismo e colonialidade. Segundo Aníbal Quijano (2000; 2005), o colonialismo denota a relação de um povo que está sob o poder político e econômico de outra nação. Tal termo tem seu entendimento limitado ao período específico da colonização histórica, desaparecendo com a independência, ou com a descolonização. Por outro lado, a colonialidade se refere ao vínculo entre o passado e o presente, no qual emerge um padrão de poder

resultante da experiência moderna colonial, que se moldura no conhecimento, na autoridade, no trabalho e nas relações sociais intersubjetivas. Logo, este conceito não se limita ao período de colonização, mas implica na continuidade de formas coloniais de dominação após o fim da colonização.¹ Em outras palavras, a reflexão descolonial não se limita ao período histórico da colônia, mas faz remissão ao incessante eixo entre passado e presente (GOMES, 2013:102).²

Objetificação dos Corpos Negros, Humanismo e Colonialidade do Ser

A noção de “corpo” está sendo conceituada pelo presente ensaio não como algo essencializado, a-histórico e biologicamente determinado, mas sim como algo construído, perpassado, transitado por feixes de poder.³ Nestes termos, a noção de poder será compreendida por sua capilaridade, tendo em vista que ele permeia todas as relações sociais, como a do senhor-escravo, pai/mãe-filha(o), patrão-empregado, professor(a)-aluna(o), marido-esposa, médica(o)-paciente, por exemplo, como já afirmava Michel Foucault (2010: 24-25).⁴

Sob esta ótica foucaultiana, as relações de poder não devem ser lidas exclusivamente como contratuais nem como unicamente repressivas. Nas palavras do pensador francês: “temos que deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele ‘exclui’, ‘reprime’, ‘recalca’, ‘censura’,

¹ QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005; *¡Qué tal raza!*. Revista Venez. de Economía y Ciencias Sociales, Vol. 6, nº 1, janeiro-abril, 2000.

² GOMES, Heloisa Toller. A problemática inter-racial na literatura brasileira: novas possibilidades interpretativas à luz da crítica pós-colonial. In: ALMEIDA, Júlia; MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia; e GOMES, Heloisa Toller (org.). *Crítica Pós-Colonial: panorama de leituras contemporâneas*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013. p. 102.

³ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 26-27.

⁴ FOUCAULT, Michel. Op. Cit., 2010. p. 24-25.

‘abstrai’, ‘mascara’, ‘esconde.’” (ibidem, 218)⁵ Seria preciso caracterizar o poder pela sua positividade, isto é, pela sua produtividade, como uma relação que produz algo, pois, em suas palavras: “o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção” (2010:16-18).⁶ Logo, o que faz com que um corpo, gestos, discursos, desejos sejam identificados e constituídos como indivíduos, são precisamente as relações de poder. Nestes termos, o indivíduo é um efeito do poder e é, ao mesmo tempo, seu intermediário: o poder transita pelo indivíduo que ele constituiu (ibidem,16).⁷

Tendo vislumbrado brevemente as noções de corpo e poder, podemos adentrar no efeito das relações de poder colonial na produção dos corpos colonizados. Em 1950, o pensador e poeta da Martinica Aimé Césaire enuncia a seguinte equação em seu livro *Discourse on Colonialism*: “colonização = coisificação” (CÉSAIRE 2000: 42).⁸ Segundo Césaire, a “colonização” não se trata de evangelização, ou de um empreendimento filantrópico, ou projeto tomado pela glória maior de Deus, ou ainda de uma tentativa de estender a regra do Direito (ibidem, 32-34).⁹ A colonização diz respeito à coisificação dos corpos colonizados, ao ter suas “culturas espezinhadas, [...] instituições minadas, [...] terras confiscadas, [...] religiões assassinações, [...] magnificências artísticas aniquiladas, [...] extraordinárias possibilidades suprimidas”

⁵ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: Nascimento da prisão* [1975]. Tradução Raquel Ramallete. 20ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1999. p. 218.

⁶ Ibidem. FOUCAULT, Michel. Op. Cit., 2010. p. 16-18. O modelo “contrato-opressão” é o sistema conhecido como “teoria da soberania”. Por meio deste velho sistema, o poder é compreendido como direito original que se cede em prol de constituir uma soberania. Este modelo, pautado no esquema jurídico da legitimidade ou ilegitimidade, apresenta o contrato como matriz do poder político. Já no segundo modelo, “guerra-repressão”, a repressão não é o que era a opressão em relação ao contrato, ou seja, um abuso ilegítimo, mas um simples efeito e o simples prosseguimento de uma relação de dominação. A repressão nada mais seria que o emprego - no interior da pseudopaz social solapada por uma guerra contínua - de uma relação de força perpétua. Este modelo opera, portanto, segundo a oposição entre luta e submissão, diferentemente no contratual relativo à legitimidade.

⁷ Ibidem p. 26.

⁸ CÉSAIRE, Aimé. *Discourse on Colonialism* [1950]. Traduzido por Joan Pinkham. Nova Iorque: Monthly Review Press, 2000. p. 42.

⁹ Ibidem. p. 32-34.

(ibidem, 43)¹⁰ (itálico do original). A colonização de seus corpos foi responsável por arrancá-los de seus deuses, de suas terras, de seus hábitos, isto é, de suas vidas.

Em outras palavras, a coisificação equacionada diz respeito à ausência de contato humano entre o colonizador e o colonizado, ocorrendo tão somente relações de dominação e, conseqüentemente, de submissão, responsável por transformar o colonizado em um mero instrumento de produção.¹¹ Por meio desta lógica, o antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro esclarece que quatro procedimentos foram aplicados para a dominação colonial: i) a erradicação da antiga classe dominante local; ii) a concessão de terras como propriedade latifundiária aos conquistadores; iii) a adoção de formas escravistas de conscrição da mão-de-obra; e iv) a implantação de patriciados burocráticos, representantes do poder real, como exatores de impostos (RIBEIRO, 1978: 142).¹² Darcy reconhece uma transição no período da colonização referente ao governo das pessoas – que regia o mundo feudal –, que passa a ser o governo das coisas – vigente no capitalismo. Esclarece que só foi possível efetivar esta renovação de governos por meio da coisificação das pessoas, voltada a tratá-las juridicamente como coisas (ibidem, 174).¹³

Fanon explica que, na colonização, os corpos negros sofreram um “processo de inferiorização” produzido por meio de um duplo movimento. Inicialmente, o corpo negro passou pelo processo econômico – perda da sua terra, autonomia, trabalho – que é epidermizado, isto é, justificado pela cor da pele. Somado a isso, há um segundo mecanismo referente à questão da desculturação, pela qual o(a) colonizado(a) recém-chegado, sequestrado de sua terra e enviado forçadamente a outra, é obrigado a adotar uma linguagem diferente daquela da coletividade em que nasceu. Este segundo mecanismo evidencia por si só um deslocamento, por representar a imposição

¹⁰ Ibidem. p. 43.

¹¹ CÉSAIRE, Aimé. Op. Cit. p. 42.

¹² RIBEIRO, Darcy. *O processo civilizatório - Etapas da evolução sócio-cultural* [1972]. Estudos de antropologia da civilização. São Paulo: Editora Vozes/Círculo do Livro, 1978. p. 142.

¹³ RIBEIRO, Darcy. Op. Cit., 1978. p. 154.

de assumir uma cultura, a suportar o peso do que chamam de “civilização” (FANON, 2004: 5-7, 9,28, 33, 40, 44, 95-96).¹⁴

Fanon prossegue com o problema da coisificação colonial dos corpos negros de Césaire e sustenta que o racismo “objetifica” o corpo negro, denunciando: “Cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia de desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro em meio a outros objetos.” (FANON, 2008a:103)¹⁵

Ao interpretar os escritos de Frantz Fanon, Richard Schmitt argumenta que a objetificação não deve ser entendida no sentido de transformar pessoas em coisas, ou de privá-las de sua liberdade, mas em um sentido mais profundo e complexo, como uma recusa cuidadosa e sistematicamente orquestrada de relações genuinamente humanas. De um lado, Achille Mbembe, no prefácio do livro *Œuvres* de Frantz Fanon, apresenta a interpretação do conceito de objetificação, alegando que na situação colonial o racismo visa “anestesiá-los os sentidos e [...] transformar o corpo do colonizado em coisa, cuja rigidez lembra a do cadáver” (MBEMBE, 2011: 2).¹⁶ Por outro lado, Richard Schmitt toma o termo objetificação em sua literalidade e explica que a objetificação seria um projeto impossível, tendo em vista que seres humanos não são coisas e só podem tornar-se coisas ao morrer. Logo, segundo Schmitt, a objetificação não significaria transformar pessoas em objetos – pois isto não pode ser realizado –, mas sim agir como se essas pessoas assim o fossem, e ainda, forçá-las a aceitar esta posição de coisa, pelo menos em relação ao opressor (SCHMITT, 1996. p. 35-39 e 41).¹⁷

¹⁴ FANON, Frantz. *The Wretched of the Earth* [1961]. Tradução por Richard Philcox, com comentário de Jean-Paul Sartre e Homi K. Bhabha. Título original: “Les Damnés de la terre”. New York: Grove Press, 2004. p. 5-7, 9, 28, 33, 40, 44, 95-96.

¹⁵ FANON, Frantz. *Pele negra máscaras brancas* [1952]. Título original: “Peau noire, masques blancs”. Salvador: EDUFBA, 2008a. p. 103.

¹⁶ MBEMBE, Achille. *A universalidade de Frantz Fanon*. Este artigo é o prefácio do livro de Frantz Fanon *Œuvres*, publicado pela *La Découverte* em outubro de 2011, em homenagem do cinquagésimo aniversário da morte de Frantz Fanon. Cidade do Cabo (África do Sul), 2 de Setembro de 2011. p. 2.

¹⁷ SCHMITT, Richard. Racism and Objectification: Reflections on Themes from Fanon. In: GORDON, Lewis R.; SHARPLEY-WHITING, T. Denean; WHITE, Renée T. (ed.). *Fanon: A Critical Reader*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc., 1996. p. 35-39 e 41.

Percebe-se assim que a interpretação dos dois autores não se opõe: enquanto o primeiro sustenta a ideia da objetificação colonial como uma relação que mata em vida, transformando o corpo dos sujeitos colonizados em corpos enrijecidos como os de um cadáver; o segundo vai pelo viés mais literal e explica que os sujeitos não são *ipsi literis* transformados em objetos, mas sim tratados como se o fossem, em uma relação que se recusa a reconhecer sua humanidade.

No contexto do Atlântico negro (GILROY, 2012),¹⁸ o Brasil é o país de maior convivência com a escravização “moderna” de todo o mundo, onde o cativeiro vigorou durante mais de três séculos. O tráfico de africanos(as) para o Brasil teve início no ano de 1551, segundo informação apresentada por Luiz Felipe Alencastro em *O Trato dos Viventes* (ALENCASTRO, 2000: 42).¹⁹ Ainda que o tráfico de pessoas escravizadas tivesse começado mais cedo em outras regiões das Américas (1526), o Brasil, mesmo com trinta e cinco anos de diferença, conseguiu ultrapassar os demais países no que diz respeito a quantidade de africanos escravizados.²⁰ O Brasil chegou ao recorde de quase 750.000 (setecentos e cinquenta mil) negros e negras anonimados, contados unicamente em cifras, entre os anos de 1811 e 1830, período no qual a América espanhola tinha em seu total aproximadamente 300.000 (trezentos mil), o que evidencia o elevado número comparativo.²¹ Logo, apresentamos o número mais expressivo de tráfico de africanos e africanas voltado para a escravização e consequente objetificação de seus corpos do que em qualquer outro lugar no mundo.

¹⁸ GILROY, Paul. *O Atlântico negro: Modernidade e dupla consciência* [1993]. Tradução Cid Knipel Moreira. 2ª edição. São Paulo: Editora 34, 2012.

¹⁹ ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O Trato dos Viventes – Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 42.

²⁰ Utiliza-se aqui o termo “escravizado” no lugar de “escravo” para destacar a diferença de condição, distinguindo o “escravo” que representa uma situação essencial; do “escravizado”, que se refere a uma condição, uma circunstância histórica marcada pela dissimetria, pelo ato compulsório e pela violência. SCHWARCZ, Lília Moritz. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. Coleção Agenda Brasileira. São Paulo: Claroenigma, 2012. p. 24.

²¹ ALENCASTRO, Luiz Felipe. Op. Cit. p. 42. SKIDMORE, Thomas E. *Brazil: Five Centuries of Change*. 2ª edição. New York/Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 36.

Na espacialidade brasileira, a imagem do continente africano era (e ainda é) apresentada por meio de um viés único da história do colonialismo construído por narrativas sobre a estranheza da fauna e dos rigores do clima, ferramentas essenciais na construção do caráter desantropomórfico do continente e de seus habitantes, frequentemente associados a noções monstruosas e bestiais.²² No processo de escravização dos africanos e africanas, eles passaram a ser representados como povos sem fé, lei ou rei, descrição esta que os caracteriza a partir da noção de falta, basilar na construção da imagem do negro como inferior em relação ao branco.²³ O modelo utilizado para a caracterização desta suposta falta era “evidentemente etnocêntrico, e o que não correspondia ao que se conhecia era logo traduzido como ausência ou carência, e não como um costume diverso ou variado”.²⁴ Assim sendo, a imagem construída do corpo negro era negativa: a imagem do não europeu, a do não branco, isto é, a imagem de um selvagem que deve ser civilizado para o “progresso” da nação.

Tragado pelo circuito atlântico, o corpo africano foi introduzido numa espiral mercantil que promoveu sua objetificação por meio de algumas etapas. Primeiramente, nos dois primeiros séculos após a chegada dos portugueses ao Brasil, o cativo era objeto de, no mínimo, cinco transações desde sua partida da aldeia africana até a chegada às fazendas da América portuguesa, para dissociá-lo completamente de seus laços afetivos e espaciais. Somado a este fator, ao desembarcar nos portos da América portuguesa, era mais uma vez submetido à venda.

Assim, após sobreviver a longa viagem pelo Atlântico em condições extremamente degradantes e insalubres, perder completamente o contato com tudo o que lhes era afetivo e familiar, ainda costumavam ser surrados rigorosamente ao chegar à fazenda, sem nenhuma causa específica vinculada a este comportamento, mas tão somente voltado a demonstrar que os “senhores”

²² ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O Trato dos Viventes – Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 53.

²³ SCHWARCZ, Lilia Moritz. Op. Cit., 2012. p. 9.

²⁴ Ibidem. p. 10.

deveriam ser temidos e respeitados.²⁵ Em outras palavras, eram colocados na situação plena de objeto passível de ser violentado a qualquer momento pelo poder absoluto do “senhor”.

Darcy Ribeiro explicita que foi a espoliação das Américas que possibilitou às cidades europeias recuperar o brilho, implantando-se como metrópoles suntuosas e opulentas, e conferindo aos europeus um sentimento de superioridade e de destinação civilizadora que passou a ser empregado para justificar o colonialismo como um “exercício necessário do papel de agentes civilizadores, convictos de que representavam uma ordem moral superior e o motor do progresso humano”.²⁶ Percebemos, assim, a existência de uma mão dupla: ao mesmo tempo que é construída a inferioridade do corpo negro, é consagrada a superioridade do corpo branco.

Neste sentido, o milagre da revolução industrial europeia, assim como o Renascimento e o Iluminismo (*Aufklärung*)²⁷ estão baseados na redução de homens e mulheres escravizados à condição de propriedade. Nestes termos, as primeiras máquinas da Revolução Industrial não foram nem a máquina a vapor, ou a imprensa, ou ainda a guilhotina, mas sim o corpo escravizado. A espoliação colonial passa a ser legitimada por um imaginário que estabelece profundas diferenças entre o colonizador (soberano) e o colonizado (súdito), como se fossem opostos, enquanto o segundo é caracterizado como

²⁵ ALENCASTRO, Luiz Felipe. Op. Cit. p. 148.

²⁶ RIBEIRO, Darcy. Op. Cit., 1978. p. 152. Apesar do Brasil não sustentar notoriamente a linha intelectual do movimento pós-colonial da América Latina, cabe esclarecer a aproximação do pensamento de Darcy, tendo em vista a perspectiva crítica e descolonial empregada pelo autor brasileiro, reconhecido por Walter Dignolo (em *Histórias locais/Projetos Globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*) como interlocutor que estaria ao lado de Henrique Dussel e Aníbal Quijano, por exemplo. Conforme já realizado por Adelia Ribeiro, analisar-se-á a obra *O processo civilizatório*, de 1968, em seu desafio aos postulados da modernidade ocidental que colonizaram o saber, o poder e o ser dos povos dominados. RIBEIRO, Adelia Miglievich. *Darcy Ribeiro e a crítica pós-ocidental de Walter Dignolo: notas sobre processos civilizatórios nas Américas*. Revista Dimensões, vol. 29, 2012. p. 282-283.

²⁷ Segundo Foucault, o *Aufklärung* pode ser lido, ao mesmo tempo, como um acontecimento singular inaugurador da modernidade europeia e como processo permanente que se manifesta na história da razão, no desenvolvimento e instauração de formas de racionalidade e de técnica, a autonomia e a autoridade do saber. FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que les Lumières?. Magazine Littéraire, n° 207, mai 1984, pp. 35-39. In: *Dits et Écrits, IV*. Paris: Gallimard, 1994. p. 8.

vinculado ao mal, à barbárie e à selvageria, o primeiro é associado às marcas identitárias da bondade, racionalidade, limpeza e civilização.²⁸

Sobre este domínio da noção de “humano” do colonizador responsável por caracterizar o colonizado como o “outro” dualmente oposto, faz-se válido analisar o conceito de “humanismo”. A palavra “humanismo” foi posta em circulação apenas em 1808, cunhada pelo pedagogo bávaro F. J. Niethamer, para denominar os estudos clássicos greco-latinos e seu merecimento na formação e na cultura, ante as disciplinas da ciência aplicada e da tecnologia.²⁹ No entanto, apesar do termo humanismo ser relativamente recente, ele apresenta suas raízes na palavra *humanistas* que significaria o condensamento de três conceitos gregos: i) a característica que define o “homem” como “homem”; ii) o vínculo que une um “homem” a outros “homens” (rigorosamente o significado do grego *philanthropià*); iii) o que forma, educa e instrui o “homem” enquanto “homem” (equivalente ao grego *paíáeia*).³⁰ A partir da noção de *humanus* ocorre, na Grécia Antiga, a contraposição do termo *homo humanus* (considerado exclusivamente como *romanus*) ao *homo barbarus*, na medida em que este não possui formação, “cultura” e instrução, não sendo, por conseguinte, *humanus*.³¹

Para uma elucidação mais rigorosa, faz-se necessário distinguir duas vertentes no significado de humanismo: a histórica e a filosófica. De acordo com a primeira vertente, o humanismo qualifica especificamente um movimento sociocultural que teve seu desenvolvimento na Europa, nos séculos XV-XVI, simbolizando o renascimento das artes e das letras.³² Constitui ainda uma nova antropologia que faz efetivamente emergir a categoria do

²⁸ CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas Latino-Americanas, Colección Sur Sur. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 83.

²⁹ MENDES, João Pedro. *Considerações sobre Humanismo*. HVMANITAS, Vol. XLVII, 1995. p. 794. GONZÁLEZ, Enrique González. *Hacia una definición del término humanismo*. Valencia: Separata de la Revista Estudios, 15, 1989. p. 47.

³⁰ MENDES, João Pedro. Op. Cit. p. 792.

³¹ Ibidem. p. 792.

³² GONZÁLEZ, Enrique González. Op. Cit. p. 53.

indivíduo. Explica-se que, no Renascimento, foi criada a palavra *umanista*, que era aplicada por certos homens de estudo que haviam criado o ensino escolar das *humanidades*.³³ De forma complementar, a *Encyclopédie Philosophique Universelle* aponta que o termo *umanistas* aparece na Itália no início do *Cinquecento*, cunhado por um professor de retórica.³⁴

Neste período histórico constitui-se como tema corrente no movimento humanista o menosprezo da filosofia identificada essencialmente com a dialética e a tradição escolástica.³⁵ Explica-se, juntamente com a pensadora descolonial jamaicana Sylvia Wynter, que Copérnico, ao propor uma nova astronomia na qual a Terra está em movimento e o homem não está no centro do universo, mas sim o sol, rompe com o pensamento escolástico hegemônico, teológico e absoluto de sua época.³⁶ Por meio desta virada copernicana, surge o movimento humanista – *studia humanistatis* – que rechaçava a escolástica, não por querer dar um não à filosofia, ao direito e à teologia, mas sim a reversão destas disciplinas. Foram, assim, em busca de um método capaz de sistematizar o mundo dos conhecimentos optativos, questionáveis, dos juízos incertos, isto é, capaz de englobar as massas de novas informações que estavam surgindo.³⁷ Contra a “obscuridade” dos modernos – referente ao período gótico e medieval –, enalteciam a “claridade” das letras, uma re-vivificação, e não uma repetição, do saber dos antigos.³⁸ Esta primeira noção é nomeada por Sylvia Wynter como “*Man1*” (Homem1), responsável por relacionar a *studia humanistatis* com a reinvenção do *homo religiosus* em *homo politicus*.³⁹

³³ Ibidem. p. 47.

³⁴ MINAZZOLI, A. Humanisme. In: *Encyclopédie Philosophique Universelle / Les Notions Philosophes*. Dictionnaire Tome 1. Volume dirigé par Sylvain Auroux. PUF, 1990. p. 1173.

³⁵ OSÓRIO, Jorge A. *Humanismo e História*. Coimbra: Congresso Internacional Hvmánitas: Humanismo Português na Época dos Descobrimento, v. XLIII-XLIV, 1991. p. 467.

³⁶ WYNTER, Sylvia; MCKITTRICK, Katherine. Unparalleled Catastrophe for our Species? Or, to Give Humanness a Different Future: Conversations. In: MCKITTRICK, Katherine (ed.). *Sylvia Wynter: On Being Human as Praxis*. Durham and London: Duke University Press, 2015. p. 14-15.

³⁷ GONZÁLEZ, Enrique González. Op. Cit., p. 59.

³⁸ Ibidem.

³⁹ WYNTER, Sylvia. *Towards the Sociogenic Principle: Fanon, The Puzzle of Conscious Experience, of “Identity” and What it’s Like to be “Black”*. Collection of essay National Identity and Sociopolitical Change: Latin America Between Marginization and Integration, edited by Mercedes

A segunda vertente de leitura humanista (filosófica) é atemporal e informadora de pensamento, visão de mundo e idealizações centradas no ser do homem. Apresenta, uma forma mais geral e representa a tomada do sujeito como tema filosófico, isto é, a sua promoção teórica e a sua defesa ética contra os riscos da opressão e da alienação. No entanto, o conceito de “natureza humana”, introduzida pelo humanismo clássico, que designa uma essência estável preenchida por atributos determinados, se vê abandonada em benefício do conceito de “condição humana”, “liberdade”, que reforçam o tornar humano e sua capacidade dinâmica do sujeito agir livremente.⁴⁰ Sylvia Wynter nomeia a figura inserida neste segundo momento, localizado a partir do final do século XIX, como “*Man2*” (Homem2), que se articula com o monohumanismo ocidental liberal, sendo considerado como o único modelo de “ser humano” o *homo oeconomicus*.⁴¹

A ideia de ser humano, tido como o “Homem”, era assim construída na Europa como um modelo supracultural e universal. Sob a lógica binária de um monohumanismo, a figura única de “ser humano” se opunha ao “Outro”⁴², isto é, aquele que não se insere nos padrões liberais eurocêntricos, como o nativo, o primitivo e o selvagem. Segundo Césaire, autor com quem Wynter dialoga em seus escritos, o pseudo-humanismo europeu foi responsável por reduzir os direitos do homem e de ter tido e ainda ter deles uma concepção estreita, parcial, facciosa e sordidamente racista. Defende assim que, o pensamento racista europeu estaria mesclado ao pensamento iluminista intencionado a inferiorizar raças, categorizar a sociedade em hierarquias tidas como racionais, exercendo o domínio na relação colonial sem que houvesse sinal de protestos.⁴³

Durán-Cogan and Antonio Gómez-Moriana, University of Minnesota Press, 1999. p. 21-22. WYNTER, Sylvia; MCKITTRICK, Katherine. Op. Cit., 2015. p. 10.

⁴⁰ BAQUÉ, D; DUMAS, J.L. Humanisme. In: *Encyclopédie Philosophique Universelle / Les Notions Philosophes*. Dictionnaire Tome 1. Volume dirigé par Sylvain Auroux. PUF, 1990. p. 1171. MENDES, João Pedro. Op. Cit. p. 792.

⁴¹ WYNTER, Sylvia. Op. Cit., 1999. p. 21-22. WYNTER, Sylvia; MCKITTRICK, Katherine. Op. Cit., 2015. p. 10 e 21-22.

⁴² WYNTER, Sylvia. Op. Cit., 1999. p. 22.

⁴³ CÉSAIRE, Aimé. Op. Cit. p. 37-39.

Contudo, segundo Foucault, deve ser evitada a relação simplista e confusa entre o humanismo e o Iluminismo. De acordo com o pensador francês, o Iluminismo é um conjunto de eventos e de processos históricos complexos, que está localizado em determinado momento do desenvolvimento das sociedades europeias. Já o humanismo, em sua perspectiva, seria algo inteiramente diferente, sendo conceituado como um conjunto de temas relacionados com julgamento de valores, que tem reaparecido em diferentes ocasiões, ao longo dos tempos, nas sociedades europeias.⁴⁴ Foucault defende como um fato que, pelo menos desde o século XVII, o “humanismo” foi obrigado a se apoiar em certas concepções de homem emprestadas da religião, da ciência ou da política. Além disso, acrescenta que o humanismo serviu e ainda serve “para colorir [racializar] e para justificar as concepções de homem recorridas [pelos europeus]”.⁴⁵ Sobre a perspectiva crítica quanto ao tema do humanismo, Foucault escreve:

O que eu tenho medo sobre o humanismo é que ele apresenta uma certa forma da nossa ética como um modelo universal para qualquer tipo de liberdade. Eu acho que há mais segredos, mais liberdades possíveis, e mais invenções em nosso futuro do que podemos imaginar no humanismo por ser representado dogmaticamente como todos os lados do arco-íris político”.⁴⁶

⁴⁴ FOUCAULT, Michel. What is Enlightenment?. In: LOTRINGER, Sylvere Lotringer; HOCHROTH, Lysa (ed.). *Politics of Truth: Michel Foucault*. Translated by Catherine Porter. New York: Semiotext(e), 1997. p. 121-122.

⁴⁵ Ibidem. p. 122.

⁴⁶ Tradução livre do inglês: “What I am afraid of about humanism is that it presents a certain form of our ethics as a universal model for any kind of freedom. I think that there are more secrets, more possible freedoms, and more inventions in our future than we can imagine in humanism as it is dogmatically represented on every side of the political rainbow.” FOUCAULT, Michel. Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault [1982]. In: MARTIN, Luther H.; HUTTON, Patrick H.; GUTMAN, Huck (ed.). *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. London: Tavistock, 1988. p. 15.

O pensamento foucaultiano evita o questionamento abstrato sobre se existe ou não uma natureza humana. Ao invés disso, centra-se na investigação sobre como o conceito de natureza humana tem funcionado em nossa sociedade, segundo uma história e práticas sociais.⁴⁷ Nestes termos, Foucault está interessado na análise nas relações de poder nomeada de “sistemas práticos”,⁴⁸ perspectiva também adotada por esse ensaio.

Logo, ao analisar as relações de poder coloniais pode-se apontar esta construção do “humano” racista como o homem europeu, branco, católico, heterossexual, cisgênero, que constrói não só a imagem do “colonizador” como também a do “colonizado”, que é a negativa binária da imagem do colonizador (civilizado-primitivo).⁴⁹ Na mesma direção, María Lugones apresenta a “dicotomia hierárquica” entre o humano e o não-humano imposta aos colonizados das Américas e do Caribe pelos “homens ocidentais”, como um elemento central da modernidade colonial, que opera por meio do bi-

⁴⁷ RABINOV, Paul. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984. p. 4. Assim, como defensor intelectual e político da garantia de determinados direitos humanos – advogou abertamente em defesa dos direitos dos presidiários, da comunidade LGBT e contra o racismo –, Foucault esclarece que, apesar de ser crítico ao humanismo e à universalidade, reconhece a importância prática e efetiva dos direitos humanos. Em suas palavras: “Eu tento considerar os direitos humanos em sua história real, enquanto não admitindo que exista uma natureza humana”. FOUCAULT, Michel. Interview with Jean François and John de Wit, 22 de maio de 1981. In: HARCOURT, Bernard; BRION, Fabienne (ed.). *Michel Foucault - Wrong-Doing, Truth Telling: The Function of Avowal in Justice*. Trans. Stephen W. Sawyer. Chicago: University of Chicago Press, 2014. p. 265. Tradução livre do inglês: “I try to consider human rights in their historical reality, while not admitting that there is a human nature.” Ponto este reforçado por Foucault em seu debate com Chomsky gravado para um canal de televisão holandês intitulado *Human Nature: Justice versus Power*. Cf. ERIBON, Didier. *Michel Foucault: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 223. p. 208-209 e 213. RASMUSSEN, Kim Su. *Foucault’s Genealogy of Racism*. *Theory, Culture & Society*, Vol. 28 (5), 2011. p. 36. GOLDER, Ben. *Human rights without humanism*. *Critical Legal Thinking: Law & the Political*, 28 de outubro de 2015. Disponível em: <<http://criticallegalthinking.com/2015/10/28/human-rights-without-humanism/>>. Acesso em: 20 de dezembro de 2015.

⁴⁸ FOUCAULT, Michel. Op. Cit., 1997. p. 129-130. Estes sistemas práticos decorrem de três grandes áreas: i) relações de controle sobre as coisas; ii) relações de ação sobre os outros; iii) relações consigo mesmo. É bem conhecido que o controle sobre as coisas é mediada por relações com os outros; e relações com os outros, por sua vez implica sempre relações consigo mesmo, e vice-versa. Portanto, essas áreas podem se interconectar. Paralelamente às três áreas, há três eixos cuja especificidade e cujas interconexões também devem ser analisados: o eixo do conhecimento, o eixo do poder, o eixo da ética (ser).

⁴⁹ QUIJANO, Aníbal. Op. Cit., 2000. p. 42.

narismo: tradição-modernidade, emoção-razão, negro-branco, mulher-homem, por exemplo.⁵⁰

Sob a perspectiva da dualidade, acrescentamos o conceito de “dupla consciência” cunhado em 1903 pelo sociólogo e intelectual negro W.E.B. Du Bois, que representa o dilema de subjetividades formadas na diferença colonial, experiências de quem viveu a modernidade na colonialidade. Essa dualidade (negro-branco) gera a sensação no corpo negro de ter duas almas, duas formas de pensamento, dois esforços inconciliáveis, “dois ideais em guerra em um só corpo escuro, cuja força tenaz é apenas o que o impede de se dilacerar”.⁵¹ Fanon o acompanha em seus escritos, mostrando que de um dia para o outro, o(a) negro(a) teve que se situar em dois sistemas de referência a ele(a) imposto. Ontologicamente, o ser negro diante do branco (ser-para-o-outro). E em sua metafísica, isto é, em seus costumes e referências que foram abolidos por estarem supostamente em contradição com uma “civilização” que lhe foi imposta e que não conhecia.⁵²

Nestes termos, configura-se a “colonialidade do ser” – termo sugerido pelo pensador descolonial Walter Mignolo⁵³ –, responsável por relacio-

⁵⁰ LUGONES, María. *Toward a Decolonial Feminism*. Hypatia vol. 25, nº 4, 2010.

⁵¹ Tradução livre do idioma original: “one ever feels his two-ness, - an American, a Negro; two souls, two thoughts, two unreconciled strivings; two warring ideals in one dark body, whose dogged strength alone keeps it from being torn asunder”. DU BOIS, W.E.B. *The Souls of Black Folk* [1903]. New York: Dover Publications, 1994. p. 2.

⁵² FANON, Frantz. Op. Cit., 2008a. p. 104. MIGNOLO, Walter. Decolonizing Western Epistemology/Building Decolonial Epistemologies. In: ISASI-DÍAZ, Ada María; MENDIETA, Eduardo (ed.). *Decolonizing Epistemologies – Latina/o Theology and Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2012. p. 26; A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas Latino-Americanas. Colección Sur Sur. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 38.

⁵³ Segundo Nelson Maldonado-Torres, o conceito de colonialidade do ser surgiu ao longo de conversas desenvolvidas por um grupo de acadêmicos das Américas sobre a relação entre a modernidade e a experiência colonial. Entre estes acadêmicos estavam Santiago Castro-Gómez, Fernando Coronil, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, Eduardo Lander, Eduardo Mendieta, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Ana Margarita Cervantes-Rodríguez, José David Saldívar, Freya Schiwy e Catherine Walsh, entre outros. Walter Mignolo teria sido o primeiro a sugerir o conceito de colonialidade do ser. Cf. MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (orgs.) *El giro decolonial*. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá:

nar o colonialismo à não existência do “outro”, que passa a ser submetido a uma negação sistemática e a uma sobredeterminação constante de sua essência e do seu ser. Conforme aponta Fanon, tanto a inferiorização quanto o sentimento de superioridade são construções socioculturais impostas na colonização – e não essências humanas –, que passam a fazer parte da colonialidade do ser mantida após o período colonial. Conforme escreve o pensador martinicano: “precisamos ter a coragem de dizer: *é o racista que cria o inferiorizado*” (itálico do original),⁵⁴ evidenciando a construção artificial, cultural e social – e não no sentido de uma verdade empírica ou biológica –, nomeado por Fanon de “*sociogeny*”,⁵⁵ termo trabalhado com profundidade pela pensadora jamaicana Sylvia Wynter.⁵⁶

A colonialidade do ser atualizada

Tinha apenas sete anos,/ Que sete anos!/ Não chegava a cinco se-
quer!/
De repente umas vozes na rua gritaram: Negra!/
Negra!
Negra! Negra! Negra! Negra! Negra!/
“Por acaso sou negra?” - me disse SIM!/
“Que coisa é ser negra?”/
Negra!/
Eu não sabia a triste verdade que aquilo escondia/
Negra!/
E me senti negra,/
Negra!/
Como eles diziam/
Negra!/
Como eles diziam/
Negra!/
E retrocedi.
Negra!/
Como eles queriam/
Negra!/
E odiei meus cabelos e meus

Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 131; *A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade*. Revista Crítica de Ciências Sociais, 80, Março 2008. p. 84.

⁵⁴ FANON, Frantz. Op. Cit., 2008a. p. 27, 90 e 101. PESÁNTEZ, Catalina León. Aimé Césaire y la constitución de los sujetos modernos de la colonización. In *El color de la razón – Pensamiento crítico en las Américas*. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador: Corporación Editora Nacional Roca, 2013. p. 97.

⁵⁵ FANON, Frantz. Op. Cit., 2008b. p. xv.

⁵⁶ WYNTER, Sylvia. *Towards the Sociogenic Principle: Fanon, The Puzzle of Conscious Experience, of “Identity” and What it’s Like to be “Black”*. Collection of essay National Identity and Sociopolitical Change: Latin America Between Marginalization and Integration, edited by Mercedes Durán-Cogan and Antonio Gómez-Moriana, University of Minnesota Press, 1999. p. 19 e 28.

lábios grossos/ e olhei condenada minha carne tostada/ E retrocedi/
 Negra!/ E retrocedi [...]

Victoria Santa Cruz⁵⁷

Conforme visto na introdução, diferentemente do colonialismo, as formas coloniais de poder não se restringem ao período da colonização, mas se atualizam e são mantidas em diferentes modalidades no decorrer do tempo. Nestes termos, a “colonialidade do ser” desenvolvida no tópico anterior não se limita ao período de regência portuguesa no Brasil, mas se mantém para além da independência e da abolição da escravatura.

O argumento da harmonia entre as “raças” passou a servir como corolário da ideia de democracia racial, em defesa de uma almejada paz social, popularizada por Gilberto Freyre.⁵⁸ Logo, o medo branco da insurreição negra pós a abolição da escravatura alavancou a camuflagem de um país imerso em discriminações e desigualdades sociorraciais, para que fosse apresen-

⁵⁷ Poema “Me gritaron Negra”, tradução livre do original em espanhol: “Tenia siete años apenas,/ apenas siete años./;Que siete años!/;No llegaba a cinco siquiera!/De pronto unas voces en la calle/ me gritaron ¡Negra!/;Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¿ Soy acaso negra?”- me dije/; SI !/“;Qué cosa es ser negra?”/;Negra!/Y yo no sabía la triste verdad que aquello escondía./;Negra!/Y me sentí negra./;Negra!/Como ellos decían/;Negra!/Y retrocedí/;Negra!/Como ellos querían/;Negra!/Y odie mis cabellos y mis labios gruesos/y mire apenas mi carne tostada/Y retrocedí/;Negra!/Y retrocedí [...]”. CRUZ, Victoria Santa. *Me gritaron Negra!*. Disponível em: <<http://arquivo.geledes.org.br/atlantico-negro/afrolatinos-caribenhos/peru/21235-me-gritaron-negra-a-poeta-victoria-santa-cruz>>. Acesso em: 20 de novembro de 2015.

⁵⁸ FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal* [1933]. 51ª edição revisada. São Paulo: Global, 2006. A expressão “democracia racial” é atribuída a Gilberto Freyre, contudo, ela não é mencionada em suas obras mais importantes. Ao que parece, o termo teria sido usado pela primeira vez por Roger Bastide num artigo publicado no *Diário de S. Paulo* em 31 de março de 1944, no qual se reporta a uma visita feita a Gilberto Freyre, em Apipucos. Aponta-se que Gilberto Freyre, em suas conferências na Universidade do Estado de Indiana, no outono de 1944, teria usado a expressão sinônima de “democracia étnica”. Conforme aponta Antonio Sérgio, a primeira utilização da expressão parece caber a Charles Wagley, que escreveu em 1952: “O Brasil é renomado mundialmente por sua democracia racial”, na “Introdução” do primeiro volume de uma série de estudos sobre relações raciais no Brasil, patrocinados pela UNESCO. GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito*. In: *Classes, Raças e Democracia*. 1ª reimpressão. São Paulo: Editora 34, 2006. p. 137-139.

tado, rapidamente, com uma imagem de “paraíso racial”, conforme apontam as historiadoras Albuquerque, Schwarcz e Azevedo.⁵⁹

Ao longo das décadas, os estereótipos raciais foram revitalizados ao mesmo tempo que novos surgiam, identificando o “liberto” como “negro” e o “negro” como “vagabundo”, “desordeiro”, “cachaceiro”, “perigoso”, “criminoso” etc. O negro aparece como ameaça ao decoro, à propriedade e à segurança das pessoas, conforme critica Florestan Fernandes em 1964.⁶⁰ O fenótipo negro era ridicularizado e tido como feio, como o “cabelo de negro”, “pixaim de negro”, “beijo rombudo”, “negro beijudo”, entre outros. O importante destas duras menções é que através desta representação e estigmatização socialmente construídas da corporalidade e performatividade do negro, dificultava-se ainda mais a aceitação livre e franca como um igual, submetendo-o a um cruel círculo de exclusão e inferiorização, que afeta diretamente a sua autoestima, assim como a sua vida profissional e social. Percebe-se, com evidência, que a estética é sim um fator político, padronizada pelo modelo normalizador colonial eurocêntrico branco.

A cor continua sendo empregada como um ferrete que marca a pele e a classifica, identificando o negro e a negra como procedentes da senzala. Conforme aponta Florestan, “dentro desse contexto psicossocial e cultural, o ‘escravo’ e o ‘liberto’ não desapareceram: subsistia no ‘negro’ como categoria a um tempo *racial e social*” (itálico do original).⁶¹ A lógica do branqueamento ainda rege a sociedade, transformando o corpo “negro” em um dever ser

⁵⁹ ALBUQUERQUE, Wlamyra. “A vala comum da ‘raça emancipada’”: *abolição e racialização no Brasil, breve comentário*. Revista “História Social”, n. 19, UNICAMP, 2010. p. 102. AZEVEDO, Celia Maria Marinho. *Onda Negra, Medo Branco: O negro no imaginário das elites – Século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 161. É válido relembrar o exemplo, trazido por Schwarcz, do quilombo de Jabaquara que formou a maior colônia de fugitivos da história do país: o do Leblon. Ele, por sua vez, instituiu a camélia como símbolo antiescravistas por excelência – e não foram poucas as personalidades do Rio de Janeiro que, como Rui Barbosa, ostentavam a flor na lapela ou a cultivavam no jardim de suas casas como forma de protesto. SCHWARCZ, Lília Moritz. Op. Cit., 2012. p. 26.

⁶⁰ FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes* [1964]. Volume I, Ensaio de interpretação sociológica. Prefácio Antonio Sérgio Alfredo Guimarães. 5ª edição, 1ª reimpressão. São Paulo: Biblioteca Azul/Globo, 2013. p. 98 e 374.

⁶¹ *Ibidem*. p. 338.

da construção social do que seria a norma corporal e estética “branca”. Conforme desenvolve Florestan no segundo volume da obra:

A estereotipação negativa produziu: suscitou uma barreira invisível universal, que tolhia qualquer redefinição rápida da imagem do “negro”, que facilitasse a transição do trabalho escravo para o trabalho livre e acelerasse pelo menos a proletarização do “homem de cor”. No geral, tais avaliações são coerentes com estereótipos que convergem o “negro” na negação do “branco” ou na própria imagem do “antibranco”.⁶²

Nestes termos, o sociólogo Guerreiro Ramos publica artigo intitulado *A patologia social do “branco” brasileiro*, em 1957. Neste trabalho, Ramos argumenta que devido a um padrão estético branco, nomeado de “arquétipo estético europeu”,⁶³ produziu-se no Brasil uma negação socialmente construída da negritude e uma atribuição de signos positivos ao ideário branco. Guerreiro Ramos argumenta, assim, que há uma patologia social do “branco” brasileiro⁶⁴. A sua tese é pautada nos resultados do Recenseamento de 1940 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no qual percebeu que, no que diz respeito aos brancos, o número apurado excede sensivelmente ao que constaria em uma classificação realizada conforme um critério objetivo. Nesse sentido, explica:

Melhor flagrante não se poderia obter da perturbação psicológica do brasileiro em sua auto avaliação estética. Todos aqueles informes mostram o sentimento de inferioridade que lhe suscita a sua verdadeira condição étnica. Esse sentimento é tão forte no cidadão brasi-

⁶² FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes* [1964]. Volume II, Ensaio de interpretação sociológica. Prefácio Antonio Sérgio Alfredo Guimarães. 1ª reimpressão. São Paulo: Biblioteca Azul/Globo, 2014. p. 165.

⁶³ RAMOS, Guerreiro. Patologia social do “branco” brasileiro. In: *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editorial Andes Limitada, 1957a. p. 181.

⁶⁴ *Ibidem*. p. 177.

leiro que vicia os dados do Recenseamento, levando este a resultados paradoxais. É o caso, por exemplo, que se configura, em 1940, nestas palavras: “a mais elevada proporção entre pretos e pardos (148 para 100 pardos) se encontra na região Sul, que tem a menor quota de população não branco, e a mais baixa (18 pretos para 100 pardos) na região Norte, que tem a maior quota de população não branca”. São dados, evidentemente, inverossímeis!⁶⁵

Ainda com Guerreiro Ramos, acrescenta-se seu texto *O negro desde dentro* no qual o autor destaca os privilégios estético, religioso e linguístico construídos pelos brancos europeus:

Num país como o Brasil, colonizado por europeus, os valores mais prestigiados e, portanto, aceites, são os do colonizador. Entre estes valores está o da brancura, como símbolo do excelso, do sublime, do belo. Deus é concebido em branco e em branco são pensadas todas as perfeições. [...] Não têm conta as expressões correntes no comércio verbal em que se inculca no espírito humano a reserva contra a cor negra. “Destino negro”, “lista negra”, “câmbio negro”, “missa negra”, “alma negra”, “sonho negro”, “miséria negra”, “caldo negro”, “asa negra” e tantos outros ditos implicam sempre algo execrável.⁶⁶

Sob este viés, Lia Schucman explica que o termo “brancura” no Brasil diz respeito a determinadas características fenotípicas que se referem à cor da pele clara, traços finos e cabelos lisos de sujeitos que, na maioria dos casos, são europeus ou euro-descendentes. Por meio desta aparência fenotípica, é construída a “branquitude” que se refere a “um lugar de poder, de vantagem sistêmica nas sociedades estruturadas pela dominação racial”⁶⁷, que tem “um

⁶⁵ Ibidem. p. 180.

⁶⁶ RAMOS, Guerreiro. *O negro desde dentro*. In: *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editorial Andes Limitada, 1957b. p. 193.

⁶⁷ SCHUCMAN, Lia Vainer. Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e

significado construído sócio-historicamente dentro da cultura ocidental”.⁶⁸ Percebemos, assim, a atualização e a manutenção da colonialidade do ser.

Dessa forma, apesar do intenso empenho da pessoa negra em não ser posta à margem da vida econômica, social e política, lutando tenazmente para se manter até nas ocupações que foram mais degradadas pela escravidão, ela permanece sendo marginalizada e invisibilizada. Tanto os poderes públicos, como a legislação e os círculos politicamente ativos da sociedade mantiveram a sua indiferença e inércia diante de tais engendramentos. Florestan denuncia que “[t]odo o processo se orientava, pois, não no sentido de converter, efetivamente, o ‘escravo’ (ou o ‘liberto’) em ‘trabalhador livre’, mas de mudar a organização do trabalho para permitir a substituição do ‘negro’ pelo ‘branco’”.⁶⁹

O seguinte depoimento recolhido por Fernandes, de maio de 1951, pertencente a um debate com cinco informantes da chamada “classe média de cor”, merece ser transcrito por condensar componentes centrais da resistência negra contra esse movimento voltado ao desaparecimento deles, a partir da substituição de seus corpos, por corpos brancos europeus:

“Nós não somos contra a miscigenação. Mas nós somos contra a política de miscigenação imposta, na vontade de fazer desaparecer a raça negra. A política do branco atualmente é de fazer desaparecer a raça negra. [...] O que queremos é que se reconheça que somos cidadãos como os outros e que temos direito à educação; integramo-nos à sociedade e não o nosso abandono voluntário, à espera que desapareçamos”..⁷⁰

Conforme esclarece veemente Abdias do Nascimento, “o slogan da democracia racial brasileira serve à discriminação disfarçada e ao lento, porém,

poder na construção da branquitude paulistana. São Paulo: Tese Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Social – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2012. p. 102.

⁶⁸ Ibidem. p. 103-104.

⁶⁹ FERNANDES, Florestan. Op. Cit., 2013. p. 32, 51-52.

⁷⁰ Ibidem. p. 135.

inexorável, desaparecimento do negro”, tendo sido tal discurso a “fórmula encontrada pelo Brasil para apagar a ‘mancha’ da escravidão”.⁷¹ Tal mito fora imposto de cima para baixo, tentando mascarar as técnicas de dominação realizadas através de uma ideologia racial que mantinha a estrutura arcaica do sistema de castas. Assim, ainda que as oportunidades de competição fossem formalmente abertas a todos e todas, na prática, é possível vislumbrar uma realidade bastante distinta.⁷²

Negritude como Resistência

Negra! Sim / Negra! Sou / Negra! Negra / Negra! Negra sou / De hoje em diante não quero / alisar meu cabelo / Não quero / E vou rir daqueles, / que para evitar – segundo eles – / que para evitar-mos alguma mágoa / Chamam os negros de gente de cor / E de que cor! NEGRO / E como soa lindo! NEGRO / E que ritmo tem! / NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO / [...] / Por fim / Por fim compreendi POR FIM / Já não retrocedo POR FIM / E avanço seguro POR FIM / Avanço e espero POR FIM / E bendigo os céus porque quis Deus / que negro retinto fosse minha cor / E já compreendi POR FIM / Já tenho a chave / NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO / [...] Negra sou!
Victoria Santa Cruz⁷³

Segundo Abdias do Nascimento, leitor de Fanon e um dos pioneiros do movimento negro brasileiro, a situação racial no Brasil foi ofuscada pela

⁷¹ NASCIMENTO, Abdias do. *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1968. p. 32.

⁷² FERNANDES, Florestan. Op. Cit., 2013. p. 311. FERNANDES, Florestan. Op. Cit., 2014. p. 567 e 572.

⁷³ Tradução livre do original: “¡Negra! Sí / ¡Negra! Soy / ¡Negra! Negra / ¡Negra! Negra soy / De hoy en adelante no quiero / laciár mi cabello / No quiero / Y voy a reírme de aquellos, / que por evitar – según ellos – / que por evitarnos algún sinsabor / Lllaman a los negros gente de color / ¡Y de qué color! NEGRO / ¡Y qué lindo suena! NEGRO / ¡Y qué ritmo tiene! / NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO / [...] / Al fin / Al fin comprendí AL FIN / Ya no retrocedo AL FIN / Y avanzo segura AL FIN / Avanzo y espero AL FIN / Y bendigo al cielo porque quiso Dios / que negro azabache fuese mi color / Y ya comprendí AL FIN / Ya tengo la llave / NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO / [...] ¡Negra soy!”. CRUZ, Victoria Santa. Op Cit.

densa camada de estereótipos, estigmas e condicionamentos estratificados, que somente um grito de revolta teria a possibilidade de retirar a consciência brasileira do hábito e do torpor no qual se encontrava. Explica, sob influência sartriana, a revolta:

Transferir ou canalizar o que poderia se tornar ressentimento negativo, em estado de *revolta* profundamente criador. Pois a *revolta* não se limita a expressar uma mágoa, nem se esgota no ressentimento. Com Sartre acreditamos que ela vai mais longe: “... a *revolta* é que é o âmago da liberdade, pelo que ela apenas se realiza com o engajamento na *revolta*”. (itálico do original)⁷⁴

Nestes termos, a revolta é uma forma de resistência produtiva, um poder que não se limita à negatividade, mas que busca construir uma nova realidade. Em uma tentativa de romper com a lógica segregadora e objetificadora, Fanon, em 1952, reivindica a negritude como possível saída, movimento pelo qual faz o seu sangue, que estava dividido em três partes, voltar a correr em suas veias, recuperando poeticamente as “artérias do mundo arrancadas, desmanteladas, desenraizadas”.⁷⁵

Fanon escreve que uma única linha seria suficiente para transformar esta realidade, e esta seria a pergunta: “O que o homem negro quer?”⁷⁶ à qual acrescento aqui de forma inclusiva: “O que o homem e a mulher negra querem?”. Essa passagem revela um desafio provocativo da interseção da filosofia e da crítica do racismo, pois ao levantar a questão do desejo, Fanon também levanta a questão da subjetividade negra. É através dessa proposta que defende a afirmação de fazer-se conhecer, ressignificando o conceito racial empregado para oprimir, objetificar e inferiorizar, e transformando-o em algo aberto e não pré-determinado.

⁷⁴ NASCIMENTO, Abdias do. Op. Cit., 1968. p. 22.

⁷⁵ FANON, Frantz. Op. Cit., 2008a. p. 115.

⁷⁶ FANON, Frantz. *Black skin, white masks* [1952]. Translated by Richard Philcox. New York: Grove Press, 2008b. p. xi-xii.

Como assim? Quando então eu tinha todos os motivos para odiar, detestar, rejeitavam-me? Quando então devia ser adulado, solicitado, recusavam qualquer reconhecimento? Desde que era impossível livrar-me de um *complexo inato*, decidi me afirmar como Negro. Uma vez que o outro hesitava em me reconhecer, só havia uma solução: fazer-me conhecer. (itálico do original)⁷⁷

Compreende-se, então, que a problemática da alienação da pessoa negra não é relativa à uma questão individual e não pode ser explicada puramente em termos ontológicos comuns ao paradigma psicanalítico, que busca adaptar o indivíduo à sociedade (normalizar). Pelo contrário, esse processo alienador demanda uma outra forma de compreensão baseada no coletivo e nos modos de “ser humano” socializados (*sociogeny*), o que requer, portanto, um “sociodiagnóstico”, conforme explica Sylvia Wynter, isto significa: uma transformação social.⁷⁸

Sobre esse reconhecimento do problema e a decisão de fazer-se conhecer, como uma forma de resistência e de afirmação da negritude, chega-se à questão do ser negro, isto é, da subjetividade negra que é considerada por Fanon como elemento transformador de luta. Nestes termos, o pensador da Martinica enfrenta o escrito de Sartre em *Orphée Noir*, trecho este que lhe teria causado inicialmente grande desilusão:

De fato, a negritude aparece como o tempo fraco de uma progressão dialética: a afirmação teórica e prática da supremacia do branco é a tese; a posição da negritude como valor antitético é o momento da negatividade. Mas este momento negativo não é autossuficiente, e os negros que o utilizam o sabem bem; sabem que ele visa a preparação da síntese ou a realização do humano em uma sociedade sem raças.

⁷⁷ Ibidem. p. 108.

⁷⁸ WYNTER, Sylvia. Op. Cit., 1999. p. 12.

Assim, a negritude existe para se destruir; é passagem e ponto de chegada, meio e não fim último.⁷⁹

Ainda que reconheça a obra de Sartre como marco do intelectualismo do existir negro, Fanon o critica, escrevendo que o existencialista francês “se esqueceu que o negro sofre em seu corpo de outro modo que o branco” e acrescenta que “[e]ntre o branco e eu, há irremediavelmente uma relação [sic] de transcendência”.⁸⁰ Ao mesmo tempo que reconhece a atribuição da negatividade à negritude como um “golpe imperdoável” de Sartre, Fanon afirma ter sido por ele profundamente influenciado, principalmente acerca da noção de existencialismo, em conferência de 1946, intitulada *O existencialismo é um humanismo*. Nela, Sartre esclarece que a defesa inicial do existencialismo reside no fato da existência preceder a essência.⁸¹

Sob este viés, Fanon rompe com a visão da negatividade, do “não” branco, “não” europeu, de ser sobredeterminado pelo exterior, isto é, da situação de ser limitado pela “ideia” que os outros fazem do negro. Anuncia que a sua consciência negra não se assume como a falta de algo ou como uma negatividade, mas ao contrário, ela se afirma através da positividade do ser. Almeja, portanto, uma consciência que ignora as essências ou determinações, e que se engaje na experiência, afirmando que a “pele negra não é depositária de valores específicos”.⁸²

Abdias do Nascimento esclarece que os termos “raça” e “racismo” passam a ser empregados pela resistência em um sentido popular e acientífico, como sinônimo de etnia, não se referindo de forma alguma a um purismo biológico.⁸³ Assim, a afirmação negra, longe de reforçar um modelo cientifista racial, busca desconstruir os estigmas pejorativos atribuídos à categoria

⁷⁹ SARTRE, Jean-Paul, “Orphée Noir”, prefácio à *Anthologie de la poésie nègre et malgache*, pp. XL e sgs. apud FANON, Frantz. Op. Cit., 2008a. p. 121.

⁸⁰ FANON, Frantz. Op. Cit., 2008a. p. 121 e 124.

⁸¹ SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é humanismo*. Trad. Rita Correia Guedes. Paris: Les Éditions Nagel, 1970. p. 3.

⁸² FANON, Frantz. Op. Cit., 2008a. p. 108, 122 e 188.

⁸³ NASCIMENTO, Abdias do. Op. Cit., 1968. p. 20-21.

“negra” ao se apropriar e subverter tais termos em um sentido de afirmação e união de um grupo que vem sendo historicamente marginalizado e excluído. Este movimento empoderador manifestou-se “no plano das ideias, dos comportamentos individuais e da ação política”.⁸⁴ Conforme esclarece Abdias, o que unifica o negro não é uma característica individual ou estereotipada, mas a espoliação e a opressão sofridas:

Nossa *revolta* está plenamente consciente de que a opressão dos negros nos Estados Unidos, na África do Sul, em Angola e Moçambique, ou na Rodésia de Ian Smith, são formas particulares da mesma opressão que atinge indistintamente a todos os povos de cor, em qualquer país de predominância branca. Podem variar de grau, tais opressões, mas a sua essência é sempre a mesma. Daí essa constância singularizando o negro – espoliação e opressão – dentro dos quadros nacionais e culturais os mais diversos. (itálico do original)⁸⁵

Conforme esclarece Gilroy, a ideia da diáspora oferece uma alternativa imediata à disciplina severa do parentesco primordial e do pertencimento enraizado. Ela rejeita a noção popular de nações naturais, assim como de raças biológicas. Como uma alternativa à metafísica da “raça”, da nação e da cultura delimitada e codificada no corpo, a diáspora é um conceito que problematiza a mecânica cultural e histórica do pertencimento. Ela perturba o poder fundamental do território (soberania) na definição da identidade (disciplina) ao quebrar a sequência simples de elos explanatórios entre lugar, localização e consciência.⁸⁶

No mesmo sentido, Abdias defende esta nova dimensão da luta pós-abolição com a “negritude”. Tratava-se não apenas de uma referência ao mo-

⁸⁴ CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. Tese de Doutorado em Educação. São Paulo: FEUSP, 2005. p. 149-150.

⁸⁵ NASCIMENTO, Abdias do. Op. Cit., 1968. p. 22.

⁸⁶ GILROY, Paul. *Entre campos: nações, cultura e fascínio da raça*. Tradução de Celia Maria Marinho de Azevedo et al. São Paulo: Annablume, 2007. p. 151.

vimento poético dos africanos de língua francesa, mas também de toda uma identificação com a origem africana no contexto brasileiro.⁸⁷ A negritude envolve, portanto, construções elaboradas, cuja função primária é a de amortecer as injúrias e desviar-se delas. Conforme destaca Gilroy, a negritude foi muito além da simples garantia de proteção, invertendo as polaridades do insulto, brutalidade e desprezo no sentido da sua transformação inesperada em importantes fontes de solidariedade e força coletiva.⁸⁸

Em busca de romper com o mito da democracia racial promulgador de invisibilidade e da marginalização dos corpos negros, se afirma no Brasil o movimento organizado de união política negra. Por volta dos anos 1920 – período da descolonização da Ásia e da África e do início da formação racista que daria lugar à Segunda Guerra Mundial⁸⁹ –, solidifica-se no seio social núcleos que questionam e buscam soluções econômicas, sociais, culturais e políticas para o contexto negro. É neste cenário que se insere o Movimento Negro brasileiro,⁹⁰ se organizando para enfrentar os resquícios da escravatura mantidos pela discriminação racial e a inferioridade pela qual o negro e a negra ainda eram enxergados, meio século depois da Abolição.

Contudo, mesmo com o fortalecimento do movimento negro e suas importantes vitórias, ainda há um longo caminho de lutas, resistências e

⁸⁷ NASCIMENTO, Abdias do; e NASCIMENTO, Elise Larkin. Reflexões sobre o Movimento Negro no Brasil, 1938-1997. In: GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo; e HUNTLEY, Lynn. *Tirando a Máscara: Ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 204 e 207.

⁸⁸ GILROY, Paul. Op. Cit., 2007. p. 30.

⁸⁹ SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro, 1870-1930* [1993]. Tradução por Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 293.

⁹⁰ Segue-se aqui a terminologia utilizada por Lélia Gonzalez que emprega o termo “Movimento Negro” no singular, mesmo reconhecendo que se trata de um tema de altíssima complexidade, e que devido à multiplicidade de suas variantes, não permite uma visão unitária. Nas palavras de Lélia: “[a]final, nós negros, não constituímos um bloco monolítico, de características rígidas e imutáveis”. Justifica a sua escolha terminológica, afirmando que fala-se no singular devido à especificidade do signifiante “negro” e da luta contra as opressões vivenciadas por eles e elas, o que os uniria em uma única luta. Cf. GONZALEZ, Lélia. O Movimento Negro na última década. In: GONZALEZ, Lélia; e HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero Limitada, 1982. p. 18-19. Sobre o Movimento de Mulheres Negras no Brasil, ver: ROLAND, Edna. *O movimento de mulheres negras brasileiras: desafios e perspectivas*. In GUIMARÃES, A. S. A. & HUNTLEY, Lynn. *Tirando a máscara - Ensaios sobre racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

afirmação, em busca de desnaturalizar a ainda existente colonialidade do ser – que inferioriza, estigmatiza, invisibiliza e extermina a cada dia o corpo negro no Brasil.

Considerações finais

A reflexão pós-colonial não se limita a pensar o período colonial, mas preocupa-se com a relação incessante entre o passado e o presente, através da colonialidade que se mantém até os dias de hoje no Brasil. Os encadeamentos factuais da “colonialidade do ser” apresentados não buscaram meramente explicar o passado⁹¹, mas explicitar neste curto ensaio, ainda que parcialmente e de forma recortada, o processo de produção do racismo colonial que se mantém ativo até os dias de hoje.

Recorda-se aqui o que W.E.B. Du Bois já mencionava em 1903, isto é, o fato de que o corpo negro vem sendo encarado como “o problema”, perguntando ironicamente no início do livro: “como é se sentir um problema?”⁹² Com esse questionamento, podemos interpretar que Du Bois está sinalizando o fato de que o racismo é um problema social, cultural e estrutural, e não um problema da essência dos negros e negras que sofrem com a sua perpetuação. Em sentido semelhante, recordamos o relato de Lélia Gonzalez ao contar o caso no qual um candidato político enxergava o problema da discriminação racial como “um problema dos negros” e não um problema social.⁹³ Ainda sob este viés, mencionamos Frantz Fanon que escreve: “do ponto de vista adotado aqui, não há nenhum problema negro”;⁹⁴ e depois acrescenta: “eu não concordo que o problema negro é meu problema, e apenas meu”.⁹⁵

Por meio dessas remições, esclarecemos que o corpo negro é o corpo que foi inserido em um sistema objetificador colonial, em um estado de violência simbólica, física e psíquica, sistema este que privilegia outra parcela

⁹¹ FOUCAULT, Michel; e POL-DROIT, Roger. Entrevista “Eu sou um pirotécnico”: Sobre o método e a trajetória de Michel Foucault [1975]. In: Op. Cit., 2006. p. 98.

⁹² DU BOIS, W.E.B. Op. Cit. p. 1.

⁹³ GONZALEZ, Lélia. Op. Cit., 1982. p. 55.

⁹⁴ FANON, Frantz. Op. Cit., 2008b. p. 13.

⁹⁵ Ibidem. p. 67.

da população devido a cor de sua pele. Logo, este fato não tem relação com nenhum problema da essência do negro, mas baseia-se em um sistema construído e pautado na epidermização e na inferiorização colonial destes corpos, conforme foi explicitado e demonstrado ao longo deste trabalho. Portanto, reforçamos que o racismo é que é o problema, ponto este que beira a obviedade, mas, infelizmente, ainda não é assim tratado.

Este artigo buscou, portanto, desenvolver uma leitura crítica da colonialidade do ser e do racismo a partir da construção de diálogo entre as teorias descoloniais latino americanas entre si e também com o pensamento de Michel Foucault. Por fim, mencionamos as palavras de Balibar: “a destruição do complexo racista não supõe unicamente a rebelião de suas vítimas, mas a transformação dos próprios racistas e, por conseguinte, a decomposição interna da comunidade instituída pelo racismo”.⁹⁶ Concluimos, portanto, que esta questão e sua urgência de transformação dizem respeito a todos e todas que vivemos em uma sociedade operada por esse mecanismo racista da colonialidade do ser.

BIBLIOGRAFIA

1. ALBUQUERQUE, Wlamyra. “A vala comum da ‘raça emancipada’”: abolição e racialização no Brasil, breve comentário. *Revista História Social*, n. 19, UNICAMP, 2010.
2. ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O Trato dos Viventes – Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
3. AZEVEDO, Celia Maria Marinho. *Onda Negra, Medo Branco: O negro no imaginário das elites – Século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
4. BALIBAR, Etienne. ¿ Existe un neorracismo?. In: BALIBAR, E. e WALLERSTEIN, I. *Raza, Nación y Clase*. Madrid: IEPALA, 1988.
5. BAQUÉ, D; DUMAS, J.L. Humanisme. In: *Encyclopédie Philosophique Universelle / Les Notions Philosophes*. Dictionnaire Tome 1. Volume dirigé par Sylvain Auroux. PUF, 1990.

⁹⁶ BALIBAR, Etienne. ¿ Existe un neorracismo?. In: BALIBAR, E. e WALLERSTEIN, I. *Raza, Nación y Clase*. Madrid: IEPALA, 1988. p. 33.

6. CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. Tese de Doutorado em Educação. São Paulo: FEUSP, 2005.
7. CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas Latino-Americanas, Colección Sur Sur. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
8. CÉSAIRE, Aimé. **Discourse on Colonialism** [1950]. Traduzido por Joan Pinkham. Nova Iorque: Monthly Review Press, 2000.
9. CRUZ, Victoria Santa. **Me gritaron Negra!**. Disponível em: <<http://arquivo.geledes.org.br/atlantico-negro/afrolatinos-caribenhos/peru/21235-me-gritaron-negra-a-poeta-victoria-santa-cruz>>. Acesso em: 20 de novembro de 2015.
10. DU BOIS, W.E.B. **The Souls of Black Folk** [1903]. New York: Dover Publications, 1994.
11. ERIBON, Didier. **Michel Foucault: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
12. FANON, Frantz. **The Wretched of the Earth** [1961]. Tradução por Richard Philcox, com comentário de Jean-Paul Sartre e Homi K. Bhabha. Título original: “Les Damnés de la terre”. New York: Grove Press, 2004.
13. FANON, Frantz. **Pele negra máscaras brancas** [1952]. Título original: “Peau noire, masques blancs”. Salvador: EDUFBA, 2008a.
14. FANON, Frantz. **Black skin, white masks** [1952]. Translated by Richard Philcox. New York: Grove Press, 2008b.
15. FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes** [1964]. Volume I, Ensaio de interpretação sociológica. Prefácio Antonio Sérgio Alfredo Guimarães. 5ª edição, 1ª reimpressão. São Paulo: Biblioteca Azul/Globo, 2013.
16. FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes** [1964]. Volume II, Ensaio de interpretação sociológica. Prefácio Antonio Sérgio Alfredo Guimarães. 1ª reimpressão. São Paulo: Biblioteca Azul/Globo, 2014.
17. FOUCAULT, Michel. Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault [1982]. In: MARTIN, Luther H.; HUTTON, Patrick H.; GUTMAN, Huck (ed.). **Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault**. London: Tavistock, 1988.
18. _____. Qu'est-ce que les Lumières?. Magazine Littéraire, nº 207, mai 1984, pp. 35-39. In: **Dits et Écrits, IV**. Paris: Gallimard, 1994.
19. _____. What is Enlightenment?. In: LOTRINGER, Sylvere Lotringer; HOCHROTH, Lysa (ed.). **Politics of Truth: Michel Foucault**. Translated by Catherine Porter. New York: Semiotext(e), 1997.

20. _____. **Vigiar e Punir: Nascimento da prisão** [1975]. Tradução Raquel Ramallete. 20ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
21. _____. e POL-DROIT, Roger. **Entrevista “Eu sou um pirotécnico”**: Sobre o método e a trajetória de Michel Foucault [1975]. In: Op. Cit., 2006.
22. _____. **Em defesa da sociedade**. Curso no Collège de France (1975-1976). Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
23. _____. Interview with Jean François and John de Wit, 22 de maio de 1981. In: HARCOURT, Bernard; BRION, Fabienne (ed.). **Michel Foucault - Wrong-Doing, Truth Telling: The Function of Avowal in Justice**. Trans. Stephen W. Sawyer. Chicago: University of Chicago Press, 2014.
24. FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal** [1933]. 51ª edição revisada. São Paulo: Global, 2006.
25. GILROY, Paul. **O Atlântico negro: Modernidade e dupla consciência** [1993]. Tradução Cid Knipel Moreira. 2ª edição. São Paulo: Editora 34, 2012.
26. _____. **Entre campos: nações, cultura e fascínio da raça**. Tradução de Celia Maria Marinho de Azevedo et al. Sao Paulo: Annablume, 2007.
27. GOLDBERGER, Ben. **Human rights without humanism**. Critical Legal Thinking: Law & the Political, 28 de outubro de 2015. Disponível em: <<http://criticallawthinking.com/2015/10/28/human-rights-without-humanism/>>. Acesso em: 20 de dezembro de 2015.
28. GOMES, Heloisa Toller. A problemática inter-racial na literatura brasileira: novas possibilidades interpretativas à luz da crítica pós-colonial. In: ALMEIDA, Júlia; MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia; e GOMES, Heloisa Toller (org.). **Crítica Pós-Colonial: panorama de leituras contemporâneas**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.
29. GONZÁLEZ, Enrique González. **Hacia una definición del término humanismo**. Valencia: Separata de la Revista Estudios, 15, 1989.
30. GONZALEZ, Lélia. O Movimento Negro na última década. In: GONZALEZ, Lélia; e HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero Limitada, 1982.
31. GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito. In: **Classes, Raças e Democracia**. 1ª reimpressão. São Paulo: Editora 34, 2006.
32. LUGONES, María. **Toward a Decolonial Feminism**. Hypatia vol. 25, nº 4, 2010.
33. MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R.

- (orgs.) **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007.
34. _____. **A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento**. Modernidade, império e colonialidade. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, Março 2008.
 35. MBEMBE, Achille. **A universalidade de Frantz Fanon**. Este artigo é o prefácio do livro de Frantz Fanon *Ceuvres*, publicado pela *La Découverte* em outubro de 2011, em homenagem do cinquagésimo aniversário da morte de Frantz Fanon. Cidade do Cabo (África do Sul), 2 de Setembro de 2011.
 36. MENDES, João Pedro. **Considerações sobre Humanismo**. HVMANITAS, Vol. XLVII, 1995.
 37. MIGNOLO, Walter. Decolonizing Western Epistemology/Building Decolonial Epistemologies. In: ISASI-DÍAZ, Ada María; MENDIETA, Eduardo (ed.). **Decolonizing Epistemologies – Latina/o Theology and Philosophy**. New York: Fordham University Press, 2012.
 38. _____. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas Latino-Americanas. Colección Sur Sur. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
 39. MINAZZOLI, A. Humanisme. In: **Encyclopédie Philosophique Universelle / Les Notions Philosophes**. Dictionnaire Tome 1. Volume dirigé par Sylvain Auroux. PUF, 1990.
 40. NASCIMENTO, Abdias do. *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1968.
 41. _____. e NASCIMENTO, Elise Larkin. Reflexões sobre o Movimento Negro no Brasil, 1938-1997. In: GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo; e HUNTLEY, Lynn. **Tirando a Máscara: Ensaio sobre o racismo no Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
 42. OSÓRIO, Jorge A. **Humanismo e História**. Coimbra: Congresso Internacional Hvmantitas: Humanismo Português na Época dos Descobrimento, v. XLII-I-XLIV, 1991.
 43. PESÁNTEZ, Catalina León. Aimé Césaire y la constitución de los sujetos modernos de la colonización. In **El color de la razón – Pensamiento crítico en las Américas**. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Equador: Corporación Editora Nacional Roca, 2013.
 44. QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas la-

- tino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005
45. _____. **¡Qué tal raza!**. Revista Venez. de Economía y Ciencias Sociales, Vol. 6, nº 1, janeiro-abril, 2000.
 46. RABINOV, Paul. **The Foucault Reader**. New York: Pantheon Books, 1984.
 47. RAMOS, Guerreiro. Patologia social do “branco” brasileiro. In: **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editorial Andes Limitada, 1957a.
 48. _____. O negro desde dentro. In: **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editorial Andes Limitada, 1957b.
 49. RASMUSSEN, Kim Su. **Foucault’s Genealogy of Racism**. Theory, Culture & Society, Vol. 28 (5), 2011.
 50. RIBEIRO, Adelia Miglievich. **Darcy Ribeiro e a crítica pós-ocidental de Walter Mignolo: notas sobre processos civilizatórios nas Américas**. Revista Dimensões, vol. 29, 2012.
 51. RIBEIRO, Darcy. **O processo civilizatório - Etapas da evolução sócio-cultural [1972]**. Estudos de antropologia da civilização. São Paulo: Editora Vozes/Círculo do Livro, 1978.
 52. ROLAND, Edna. **O movimento de mulheres negras brasileiras: desafios e perspectivas**. In GUIMARÃES, A. S. A. & HUNTLEY, Lynn. Tirando a máscara - Ensaio sobre racismo no Brasil. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
 53. SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é humanismo**. Trad. Rita Correia Guedes. Paris: Les Éditions Nagel, 1970.
 54. SKIDMORE, Thomas E. **Brazil: Five Centuries of Change**. 2ª edição. New York/Oxford: Oxford University Press, 2010.
 55. _____. **Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro, 1870-1930 [1993]**. Tradução por Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
 56. SCHMITT, Richard. Racism and Objectification: Reflections on Themes from Fanon. In: GORDON, Lewis R.; SHARPLEY-WHITING, T. Denean; WHITE, Renée T. (ed.). **Fanon: A Critical Reader**. Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc., 1996.
 57. SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana**. São Paulo: Tese Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Social – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2012.
 58. SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira**. São Paulo: Claroenigma, 2012.

59. WYNTER, Sylvia. **Towards the Sociogenic Principle: Fanon, The Puzzle of Conscious Experience, of “Identity” and What it’s Like to be “Black”**. Collection of essay *National Identity and Sociopolitical Change: Latin America Between Marginization and Integration*, edited by Mercedes Durán-Cogan and Antonio Gómez-Moriana, University of Minnesota Press, 1999.
60. ____; MCKITTRICK, Katherine. *Unparalleled Catastrophe for our Species? Or, to Give Humanness a Different Future: Conversations*. In: MCKITTRICK, Katherine (ed.). **Sylvia Wynter: On Being Human as Praxis**. Durham and London: Duke University Press, 2015.