Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

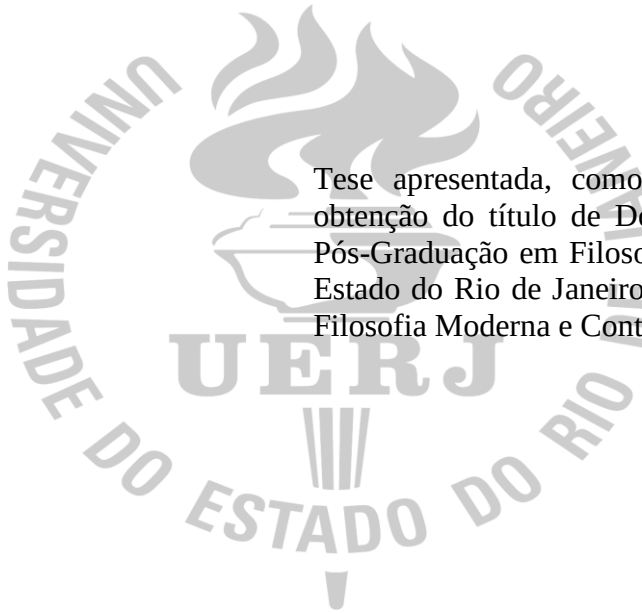
Aline Cristina Oliveira do Carmo

Descolonização e Justiça:
fundamentos para a educação e políticas da interculturalidade

Rio de Janeiro
2016

Aline Cristina Oliveira do Carmo

Descolonização e Justiça:
fundamentos para a educação e políticas da interculturalidade



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araújo.

Coorientador: Prof. Dr. Renato Nogueira dos Santos Junior.

Rio de Janeiro

2016

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCS/A

C287 Carmo, Aline Cristina Oliveira do.
Descolonização e Justiça: fundamentos para a educação e políticas da interculturalidade / Aline Cristina Oliveira do Carmo. – 2016.
204 f.

Orientador: Luiz Bernardo Leite Araújo.
Coorientador: Renato Nogueira dos Santos Junior.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Multiculturalismo – Brasil – Teses. 2. Identidade social – Teses. I. Araújo, Luiz Bernardo Leite. II. Santos Junior, Renato Nogueira dos. III. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

CDU 316.7

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese desde que citada a fonte.

_____ _____

Assinatura Data

Aline Cristina Oliveira do Carmo

Descolonização e Justiça:

fundamentos para a educação e políticas da interculturalidade

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 22 de dezembro de 2016.

Banca Examinadora:

_____

Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araújo (Orientador)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

_____

Prof. Dr. Renato Nogueira Junior (Coorientador)

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ

_____

Prof. Dr. Marcelo de Araújo

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

_____

Prof.ª Dra. Claudia Miranda

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

_____

Prof.ª Dra. Thula Rafaela Pires

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Rio de Janeiro

2016

AGRADECIMENTOS

Muitas foram as pessoas lindas que contribuíram com paciência e gentileza para a realização deste trabalho. Todas foram fundamentais para que eu não desistisse. A todas minha mais profunda gratidão.

À família e aos amigos, pela paciência e compreensão nos momentos difíceis. Por nunca duvidarem de mim e darem os empurrões necessários para seguir adiante. Minha mãe Lucia Helena, meu pai Quintino, minhas irmãs e irmão, tias, tios e primos. Aos amigos próximos e distantes, pela compreensão nas ausências e apoio incondicional, mesmo durante os conflitos existenciais trazidos ao longo deste trabalho.

À banca de avaliação, mais do que especial, que me transformou antes mesmo de ser formada e que me encheu de novos e profundos significados: queridos orientadores, professor Luiz Bernardo – que me acolheu com generosidade e tem apoiado minhas produções filosóficas desde a graduação -, professor Renato Nogueira – inspiração e inegável referência nos estudos de filosofia africana no Brasil hoje -, professora Claudia Miranda – cujas contribuições, de tão profundas, ultrapassaram o escopo do presente trabalho -, professora Thula Pires – pela feliz oportunidade de finalmente lhe conhecer após ler seu trabalho e tê-la como referência no Direito - e professor Marcelo Araujo – que contribuiu de diversas formas para a minha formação na filosofia. Grata pelas generosas contribuições e pela leitura atenciosa deste trabalho. Agradeço também às professoras Vera Portocarrero e Taís da Silva Pereira, por terem aceitado suas indicações como membros suplentes, sendo igualmente importantes interlocutoras para o aperfeiçoamento deste trabalho.

À professora Maria Paula Meneses do Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra, pela leitura atenciosa e comentários valiosos ao projeto do estágio sanduíche que, embora não tenha se realizado, contribuiu fundamentalmente na escrita e desenvolvimento deste trabalho, especialmente na crítica à noção das minorias. A ela, meu sincero agradecimento pela constante generosidade e compreensão, mesmo quando não pude realizar o estágio em Portugal, em razão do trabalho.

Agradeço especialmente a Luís Augusto Siqueira de Oliveira e Alain Pascal Kaly, pela gentileza em acompanharem o doloroso processo da escrita, pela leitura paciente e comentários generosos. Sem vocês este trabalho não seria o mesmo.

À professora Eurídice Monteiro da Universidade de Cabo Verde, pelos comentários e valiosas contribuições na preparação para o exame de qualificação, especialmente nas críticas a Fanon.

Às professoras e amigas guerreiras da equipe de filosofia do Colégio Pedro II, *campus* Tijuca II, especialmente Juliana Lira, Joana Tolentino e Ana Flávia, pela terna compreensão aos meus conflitos internos e apoio incondicional que me deram tranquilidade para seguir em frente.

À secretaria do PPGFIL, especialmente Daniel e Mauro, pelo apoio constante e diálogo paciente nos trâmites burocráticos.

Às amigas queridas e inspiradoras advogadas do Centro de Assessoria Popular Mariana Criola. Mulheres, mães, professoras e lutadoras incansáveis por um mundo verdadeiramente justo.

Às mulheres incríveis da CRIOLA e professores do curso de atualização em teorias da diáspora africana, especialmente as professoras Sonia Santos, Lucia Xavier, Luciane Rocha e o professor João Vargas, pela inspiração sem igual, pelas aulas e indicações bibliográficas incríveis e pelo apoio sincero à minha trajetória.

A todos da militância negra que passaram por meu caminho, pelas críticas necessárias e questionamentos legítimos a essa triste realidade em que vivemos, trazendo sempre para o primeiro plano a necessidade de pensar sobre a efetividade das nossas ações e saberes produzidos para a *melhoria real* da situação da população negra no Brasil e no mundo.

À força vital, que me permite estar aqui e aprender com todos vocês.

Àse!

Se a coisa tá preta, a coisa tá boa.
Autoria desconhecida

O sistema escravocrata e as divisões raciais criaram condições difíceis
para que os negros nutrissem seu crescimento espiritual.
Falo de condições difíceis, não impossíveis.
Mas precisamos reconhecer que a opressão e a exploração
distorcem e impedem nossa capacidade de amar.
bell hooks

O verdadeiro foco da mudança revolucionária
não está nunca meramente nas situações opressivas
das quais almejamos escapar,
mas naquele pedaço do opressor
que está plantado profundamente
em cada um de nós.
Audre Lorde

Quando nós rejeitamos uma única história,
Quando percebemos que
Nunca há apenas uma história
Sobre qualquer lugar,
Nós reconquistamos
Um tipo de paraíso.
Chimamanda Ngozi Adichie

RESUMO

CARMO, Aline Cristina Oliveira do. *Descolonização e Justiça:* fundamentos para a educação e políticas da interculturalidade. 2016. 204 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

Este trabalho consiste em um estudo nas áreas de ética e filosofia política sobre a construção do sujeito colonizado e as possibilidades de sua emancipação ou realização como sujeito livre. Para tanto, no capítulo 1 a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 é vista como um passo importante nesse processo, ao incorporar uma tendência - já observada em outros países - de proteção à sua diversidade cultural, através do reconhecimento de direitos a grupos particularmente afetados pelo colonialismo, como negros e indígenas. Nesse sentido, defendo que para enfrentar questões referentes à realização da justiça em lugares como este (do qual parte a presente investigação), é necessário que determinadas práticas e políticas públicas sejam descolonizadas no sentido fanoniano, isto é, de anulação de sua violência radical, o que pode ser feito através de políticas da interculturalidade. Por essa razão, mais do que apresentar um estudo de caso sobre a condição dos povos originários e da diáspora africana no Brasil, pretendo realizar uma investigação sobre possíveis vias de realização da justiça, através do combate à colonialidade nas esferas do poder (expressa nas desigualdades econômicas e sociais), do saber (expressa no colonialismo epistemológico) e do ser (expressa nos danos psicológicos e geracionais decorrentes da colonização). Ao identificar a perpetuação dos efeitos do colonialismo nos dias atuais, as políticas de proteção à diversidade cultural são compreendidas como práticas de liberdade, a serem desenvolvidas por todos aqueles que buscam consolidar sua emancipação. Assim, pretendo neste estudo apresentar uma reflexão interdisciplinar sobre ética, política e colonialidade a partir dos estudos de Frantz Fanon, em diálogo com pesquisadores sobre o tema da descolonização - especialmente no que tange aos efeitos do colonialismo na produção de uma alteridade radical sujeita ao controle e ao extermínio, i.e., o sujeito colonizado. Por fim, cabe identificar as formas de resistência e superação a esse modelo através da educação, tendo em vista a garantia da dignidade humana.

Palavras-chave: Modernidade. Descolonização. Justiça. Interculturalidade. Educação.

ABSTRACT

CARMO, Aline Cristina Oliveira do. *Decolonization and Justice:* fundamentals for education and intercultural policies. 2016. 204 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

This work consists in a study in the areas of ethics and political philosophy on the construction of the colonized subject and the possibilities of her/his emancipation or realization as a free subject. To this end, in chapter 1, the Constitution of the Federative Republic of Brazil of 1988 is seen as an important step in this process, incorporating a tendency - already observed in other countries - to protect its cultural diversity, through the recognition of rights to particular groups affected by colonialism, such as blacks and indigenous peoples. In this sense, I argue that in order to face issues related to the realization of justice in places like this one (on which the present investigation starts), it is necessary that certain public policies and practices be decolonized in the fanonian sense, that is, of nullification of their radical violence, which can be done through intercultural policies. For this reason, rather than presenting a case study on the condition of the indigenous peoples and the African diaspora in Brazil, I intend to carry out an investigation into possible ways of achieving justice through the fight against coloniality in the spheres of power (expressed in economic and social inequalities), of knowledge (expressed in epistemological colonialism) and of being (expressed in the psychological and generational damages caused by colonization). In identifying the perpetuation of the effects of colonialism today, policies of protection of cultural diversity are understood as practices of freedom, to be developed by all those who seek to consolidate their emancipation. Thus, I intend in this study to present an interdisciplinary reflection on ethics, politics and coloniality, based on the studies of Frantz Fanon, in dialogue with researchers on the subject of decolonization - especially with regard to the effects of colonialism on the production of a radical otherness subjected to control and extermination, i.e., the colonized subject. Finally, some forms of resistance and overcoming this model through education are identified, in order to guarantee human dignity.

Keywords: Modernity. Decolonization. Justice. Interculturality. Education.

LISTA DE TABELAS

Quadro 01 – Direitos aos Afrodescendentes.....198

Quadro 02 – Direitos aos Indígenas.....200

Quadro 03 – Direitos culturais e à educação.....202

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO..... 10

1 **COLONIALISMO E ESTADO-NAÇÃO: CONTINUIDADES E RUPTURAS EM BUSCA DA JUSTIÇA**.....23

1.1 **As teorias da justiça de Nancy Fraser e Axel Honneth: redistribuição e reconhecimento**.....26

1.2 **A introdução das categorias de "gênero" e "raça" nas teorias da justiça**.....40

1.3 **As propostas do nacionalismo constitucional brasileiro: o modelo de Estado-nação e a proposta multicultural da Carta de 1988**.....50

1.4 **A proposta revolucionária de Frantz Fanon**.....79

2 **A FILOSOFIA DA DESCOLONIZAÇÃO: ENTENDENDO AS RELAÇÕES ENTRE ÉTICA, POLÍTICA E COLONIALIDADE**.....97

2.1 **Processos de liberação e práticas de liberdade: a construção de regimes democráticos por meio da descolonização**.....97

2.2 **A corrente dos estudos pós-coloniais/decoloniais e suas vertentes: o debate modernidade/colonialidade**.....106

2.3 **Três conceitos fundamentais: colonialidade do poder, do saber e do ser**.....115

3 **DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS NO COMBATE À COLONIALIDADE**.....135

3.1 **Religiões, secularismo e diásporas**.....136

3.2 **Por uma educação decolonial: diálogos a partir de bell hooks sobre a defesa da diversidade na educação**.....144

3.3 **A descolonização como via de combate ao racismo de Estado**.....153

3.4 **Práticas decoloniais e identificação afro-diaspórica**.....162

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....175

REFERÊNCIAS..... 187

ANEXO A - Evolução do Direito Constitucional de proteção à diversidade cultural no Brasil.....198

INTRODUÇÃO

Inicialmente, cabe situar o presente estudo no espaço e no tempo. Escrevo no Brasil. Pensar o problema da ética e da justiça a partir deste lugar exige, sob a perspectiva da filosofia política, investigar a construção do Estado brasileiro como um Estado-nação, o significado desse conceito e de que modo sua efetivação nesse lugar foi capaz de promover a justiça ou a injustiça para os diferentes grupos que aqui residem. Sob a perspectiva da ética, de que modo a construção do Brasil como um Estado-nação afetou o processo de formação dos sujeitos que vivem nesse país.

A abordagem clássica dos conceitos de ética e justiça na filosofia remete ao estudo de autores majoritariamente masculinos e situados no Ocidente. No período moderno, destacam-se Locke e Rousseau (séculos XVII e XVIII), Hegel e Kant (séc. XVIII-XIX), até contemporâneos como Rawls e Habermas (séc. XX e XXI), que inspiram através de suas obras inúmeros pensadores e profissionais, tanto nas áreas da filosofia, como nas humanidades em geral. Apesar de suas divergências teóricas específicas, esses autores contribuem para a caracterização da tradição filosófica ocidental moderna como uma que visa estabelecer um vínculo entre Estado, lei e justiça, o qual seria estabelecido através da identificação de determinados valores éticos (fundados no *ethos* particular de uma comunidade política), morais (fundados no apelo à sua universalidade) e da formação de sujeitos racionais. Contudo, ao considerar o lugar de onde partimos, observamos que a relação estabelecida entre Estado e lei nem sempre corresponde como fim a realização da justiça.

Esse problema foi estudado a partir da consideração de dois fatores fundamentais (e frequentemente ignorados) no processo de formação de diversos Estados contemporâneos: o *colonialismo moderno*, que introduz leis estrangeiras com o fim de dominar povos e territórios, e as *lutas anticoloniais*, que disputam por uma outra concepção de Estado e justiça, não mais baseada em uma metrópole e sim na autodeterminação dos povos.

A introdução do fator colonialismo me levou então a situar essa escrita no tempo. Escrevo no século XXI. O chamado *humanismo europeu*, fundado na defesa do progresso e da dignidade humana, tem sido constantemente denunciado por suas contradições performativas, ao expressar uma defesa da modernidade desvinculada do colonialismo. Tais denúncias, apresentadas por inúmeros autores e ativistas políticos, tais como Frantz Fanon (1961) e Aimé Césaire (1978), demonstram que não são poucas as evidências de continuidades do colonialismo na contemporaneidade. Assim, com este trabalho pretendo demonstrar a necessidade de enfrentarmos o processo de descolonização em pleno século

XXI. No caso do Brasil, isso significa menos de dois séculos após sua independência política, em uma história de quase quatrocentos anos de colonialismo e escravização.

Porém, não apenas o Brasil, como boa parte do mundo sofreu ou ainda vive sob o colonialismo, aqui considerado como um regime de exploração econômica, desumanização e dominação cultural de povos e territórios. Para Aníbal Quijano (1992; 2005), estudado no capítulo 2 juntamente como Fanon e Césaire, o colonialismo moderno criou a América como a primeira identidade da modernidade, através da confluência de dois eixos fundamentais de poder: a raça (como categoria mental da modernidade) e a subordinação do trabalho, seus recursos e produtos à lógica do capital e do mercado[1]. Dessa forma, o escopo desse trabalho ultrapassa o espaço e o tempo do qual parte, para lidar com os problemas éticos e políticos que o atravessam.

Partindo dessas compreensões, pretendo investigar de que modo as práticas de dominação do colonialismo moderno - baseadas na exploração econômica dos territórios colonizados e em sua dominação cultural, fundada em uma hierarquia étnico-racial global - permanecem nos dias de hoje, de modo a perpetuar injustiças que, aos olhos de muitos, já teriam sido superadas. Através dos autores estudados, a questão da colonialidade é situada no presente, sendo caracterizada como um problema ético (relativo ao processo de formação dos sujeitos) e político (relativo à justiça e ao papel do Estado na sua realização).

O objeto deste estudo começou a delinear-se em 2011, quando participei de dois cursos internacionais – um na Faculdade de Direito da Universidade do Chile, sobre Direitos Humanos e Processos de Democratização e outro na Seção de Anti-Discriminação do escritório da Organização das Nações Unidas em Genebra, em um *fellowship* para afrodescendentes – nos quais a condição da população negra no Brasil me foi interpelada de diferentes formas. Um momento significativo ocorreu quando uma colega haitiana do curso em Genebra foi convidada pela comunidade francófona para Paris, onde ficou impressionada por haver conhecido a Fundação Frantz Fanon, inclusive a filha do próprio autor. Para a surpresa de todos, eu era a única de um grupo de dez ativistas negros de diferentes partes do mundo, que não compreendia o significado desse relato, pois não conhecia Frantz Fanon. Imediatamente, a minha vergonha pela ignorância do autor foi substituída pela curiosidade em conhecê-lo.

[1] QUIJANO, Aníbal. "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina". Em: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.* Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf . Acesso em 07.06.2016.

Lembrei então que se tratava do autor citado por Charles Taylor, primeiro filósofo que me despertou para o estudo do multiculturalismo, em seu artigo *A política do reconhecimento*, no qual Fanon é apontado como um dos autores-chave que estabeleceu importantes bases para a compreensão do problema do reconhecimento na contemporaneidade.

> O que há de novo (...) é o fato de a exigência de reconhecimento ser agora explícita. E ela foi explicitada (...) pela disseminação da ideia de que somos formados pelo reconhecimento. (...).
> Um dos autores-chave dessa transição é sem dúvida Frantz Fanon, que, em seu influente *Les Damnés de la terre* (1961) alegou que a principal arma dos colonizadores era a imposição de sua imagem do colonizado aos povos subjugados. O colonizado, a fim de libertar-se, tem antes de tudo de se purgar dessas auto-imagens depreciativas. Fanon recomendou a violência como o caminho para essa liberdade, em correspondência à violência original da imposição estrangeira. Nem todos os que se basearam em Fanon o seguiram nisso, mas a noção de que há uma batalha por uma auto-imagem modificada, luta que ocorre tanto no interior do subjugado como em oposição ao dominador, tem sido amplamente aplicada. Essa ideia se tornou crucial para certas tendências do feminismo, sendo também um importante elemento do debate contemporâneo sobre o multiculturalismo.
> O principal *locus* desse debate é o mundo da educação (em sentido amplo).[2]

A primeira leitura que fiz do autor martinicano, Frantz Fanon, – a introdução e capítulo 1 de *Pele negra, máscaras brancas* – ocorreu logo em seguida. Por uma feliz coincidência, semanas após retornar de Genebra, o grupo de estudos do Coletivo de Estudantes Negros da UERJ realizou um encontro em que lemos e discutimos o texto. Assim, os trabalhos de ativistas negros, com os quais tenho lidado profissional e informalmente desde que entrei na universidade em 2003, provocou-me uma nova visão sobre as injustiças sociais ocorridas no Brasil e no mundo.

O ano em que entrei na universidade foi o primeiro ano de adoção das cotas raciais na UERJ, a primeira junto com a UnB a adotar o sistema no país. Na época, a pouca compreensão sobre as políticas de ações afirmativas me levou a entrar num estágio, como estudante de direito, em um escritório de advocacia atuante em inúmeras causas de combate ao racismo, especialmente em ações judiciais relativas às políticas de reservas de vagas para negros e indígenas nas universidades, a discriminação racial no mercado de trabalho e o ensino sobre História da África e cultura afro-brasileira nas escolas. Ao entrar em contato com discursos e políticas profundamente díspares destinadas à eliminação das desigualdades raciais no país, fui percebendo, ao longo dos anos, tratarem-se, de fato, de distintos projetos de Estado, dos quais se destacam basicamente dois modelos: um – expresso no modelo de Estado-nação - baseado no princípio da neutralidade estatal e contrário, em tese, à adoção de

[2] TAYLOR, Charles. "A política do reconhecimento". Em: *Argumentos filosóficos.* São Paulo: Loyola, 2000, pp.268- 269.

políticas afirmativas, e outro – expresso pelo multiculturalismo - baseado em uma postura ativa do Estado no combate às desigualdades raciais e gênero.

Assim, em 2009, iniciei uma pesquisa de mestrado sobre a teoria do multiculturalismo do filósofo canadense Will Kymlicka. Em um de seus livros em que defende sua teoria liberal do multiculturalismo, esse autor afirma que o modelo de construção nacional dos Estados liberais modernos constitui um processo de promoção de uma língua comum, de um senso de pertencimento comum e de igual acessibilidade às instituições sociais, que se baseiam nessa única língua. Decisões com relação à definição de línguas oficiais, ao currículo escolar padrão e aos requisitos para a aquisição da cidadania têm, segundo o autor, a intenção de difundir uma cultura particular por toda a sociedade, promovendo uma determinada identidade nacional baseada na participação em uma mesma cultura societal. O problema dessas políticas, apesar de sua inegável importância para a consolidação da unidade estatal, consiste na defesa de uma suposta neutralidade do Estado que, ao definir-se como uma única nação, termina por excluir as demais línguas e práticas culturais de grupos subalternizados existentes em seu território. Dessa forma, ao apresentar sua teoria, Kymlicka aponta o surgimento dos Estados multiculturais como uma resposta à adoção do modelo de Estado-nação homogêneo, o qual era visto inicialmente como a posse de um grupo nacional dominante, que utilizava o Estado para privilegiar a *sua* identidade, língua, história, cultura, religião, etc., cujos elementos definiam o Estado como a expressão da *sua* nacionalidade.

Ao identificar a existência de uma dialética entre a construção do Estado nacional e o que denomina "direitos das minorias", o autor canadense entende haver uma lacuna entre a teoria e a prática nas democracias liberais. Segundo ele, esta lacuna ocorre em razão do *mito da neutralidade etnocultural do Estado*, o qual tende a reforçar o desenvolvimento de tais práticas assimilacionistas, em detrimento da garantia da igualdade e das liberdades fundamentais[3].

Como alguns exemplos de políticas públicas aplicadas com base no modelo de Estado-nação na maioria dos países ocidentais e que têm por objetivo tornar invisíveis as línguas e culturas minoritárias, o autor cita: a adoção de uma língua oficial como a única usada nos serviços públicos em geral; a construção de um sistema nacionalizado de educação obrigatória pautada em um currículo focado no ensino da língua, literatura e história do grupo dominante; a adoção de símbolos do Estado que celebram os heróis e a cultura de um único grupo; a adoção de políticas de assentamento que estimulam membros do grupo nacional dominante a

[3] Cf. KYMLICKA, Will. *Politics in the vernacular: nationalism, multiculturalism and citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p.4.

se estabelecerem em áreas onde historicamente residem grupos minoritários; e a delimitação de terras, florestas e recursos hídricos tradicionalmente ocupados por esses grupos e povos indígenas para serem declarados como recursos 'nacionais', usados em benefício da nação[4]. Assim, o Estado multicultural surge como uma alternativa a essas práticas que, quando analisadas sob a perspectiva do colonialismo, dão sentido a uma mudança de paradigma.

No entanto, tais mudanças têm se revelado lentas e graduais ao longo da história, de modo que, recentemente, os processos de refundação democrática que marcam muitos países da região latino-americana buscam consolidar algumas antigas reivindicações da luta anticolonial. Considerando os regimes ditatoriais que as antecederam, as reformas constitucionais empreendidas em vários países da América Latina nos anos 1980 e 1990 introduziram a ideia de cidadania multicultural, através do reconhecimento de direitos aos povos indígenas e afrodescendentes integrantes desses Estados. Com isso, o que se pretende é difundir a idéia de que a reversão da exclusão social de minorias étnicas e raciais é uma forma de melhorar a legitimidade democrática de países já consolidados[5].

Treze anos após a adoção de políticas afirmativas para negros e indígenas no Brasil e uma decisão por unanimidade no Supremo Tribunal Federal que reconheceu a constitucionalidade dessas políticas para a promoção da igualdade material[6], a questão permanece polêmica. Isso porque, não obstante os avanços positivos relatados em diversos estudos e relatórios sobre os efeitos já notáveis, após alguns anos de adoção de políticas afirmativas no Brasil[7], ainda permanecem graves distorções no que tange à realidade social e racial no país. Essa constatação, notada de modo recorrente na fala de muitos ativistas e estudiosos do assunto, afirma haver pouco a se comemorar, em face dos inúmeros desafios ainda a serem combatidos, até que possamos finalmente chegar a uma sociedade efetivamente democrática.[8]

---

[4] Idem. *Multicultural Odysseys: navigating the new international politics of diversity*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 63.

[5] Sobre o tema, cf. HOOKER, Juliet. "Inclusão indígena e exclusão dos afro-descendentes na América Latina". *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, v. 18, n. 2, nov. 2006, p. 100.

[6] Cf. "STF julga constitucional política de cotas na UnB". Em: *Notícias STF*. Publicado em 26.04.2012. Disponível em: http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=206042 . Acesso em 27.06.2016.

[7] Cf. CARVALHO, Igor. "Dez anos de cotas nas universidades: o que mudou?". Publicado em 27.06.2014. Em: *Revista Fórum.* Diponível em http://outraspalavras.net/outrasmidias/destaque-outras-midias/dez-anos-de-cotas-nas-universidades-o-que-mudou/ . Acesso em 27.06.2016.

[8] Cf. entrevista com Angela Davis, publicada pela Folha: LUCENA, Eleonora de. "Brasil e EUA fracassaram em abolir a escravidão, afirma Angela Davis". Em: Folha de São Paulo, 24/09/2016. Disponível em http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2016/09/1816391-brasil-e-euafracassaram-em-abolir-escravidao-afirma-angela-davis.shtml . Acessado em 16.11.2016.

Por esse motivo, desenvolvo neste trabalho um estudo sobre o atual processo de construção de políticas da interculturalidade, as quais são compreendidas como resultado de uma crítica sobre a necessidade de descolonização do paradigma moderno do Estado-nação. Este processo foi observado no Brasil, em breve comparação com regimes constitucionais de alguns países das Américas e Caribe, bem como do continente africano[9].

Com esse intuito, parto da análise do pensamento de alguns autores críticos do colonialismo e seus efeitos (em especial, Frantz Fanon e Aimé Césaire[10]), cujo sistema possui como características essenciais à *exploração econômica* e a *dominação cultural* dos povos colonizados e de seus respectivos territórios. Como pano de fundo, temos o debate filosófico proposto por Nancy Fraser e Axel Honneth, o qual busca evidenciar que o conceito de justiça na contemporaneidade vem abrangendo, cada vez mais, tanto políticas de redistribuição equitativa de recursos, quanto políticas de reconhecimento da dignidade de povos marginalizados socialmente.

Neste trabalho, merecerá crítica a terminologia das "minorias", tal como utilizada por Kymlicka, por exemplo, uma vez que a aplicação de políticas da interculturalidade se dirige muitas vezes a grupos que não são minorias em seus territórios, como os indígenas na Bolívia e os negros no Brasil, por exemplo. Ademais, o reconhecimento da dignidade de povos continuamente marginalizados ao longo da história, ao basear-se acriticamente na noção de minorias, pode servir para agravar distorções, como a continuidade ou o fortalecimento do poder para os beneficiários do antigo regime do *apartheid*, na África do Sul. Apesar de reconhecer que o sentido dado ao termo "minorias" na filosofia política do multiculturalismo não se tratar necessariamente de uma referência quantitativa e sim de "poder político minoritário", o sentido da crítica visa acompanhar a compreensão desenvolvida neste estudo sobre o poder da linguagem, especialmente como estratégia de dominação.

Dessa forma, a tese de fundo deste trabalho visa demonstrar a necessidade de *descolonização* da filosofia enquanto disciplina acadêmica. Isso será feito através de um estudo nas áreas de ética e filosofia política, especialmente no que se refere à realização da justiça, bem como à construção e emancipação do sujeito colonizado em Estados como o

---

[9] Refiro-me, no contexto latino-americano, às novas constituições da Bolívia (2009), Equador (2008), Colômbia (1991), dentre outros, que têm em comum com a Constituição brasileira de 1988 o fato de todos reconhecerem direitos culturais e territoriais a seus povos nativos e comunidades negras tradicionais, como os quilombos. Quanto ao continente africano, as considerações se limitaram às experiências narradas e estudadas por autores como Frantz Fanon (1952, 1961), Jacques Derrida (2001) e Maria Paula Meneses (2010).

[10] Especialmente nas obras FANON, Frantz. *Os condenados da terra.* Prefácios de Alice Cherki (à edição de 2002) e de Jean-Paul Sartre (à edição de 1961). Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005. _____. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008, e CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo.* Prefácio de Mario de Andrade. Tradução do francês por Noémia de Sousa. Lisboa: Sá da Costa, 1978.

Brasil. Para tanto, a Constituição Federal de 1988 é considerada como um documento importante, ao propor a realização de um Estado democrático de direito que tem como princípio fundamental a dignidade humana. Dentre as novas funções do Estado brasileiro estabelecidas pelo atual regime constitucional estão o estímulo e a proteção às suas diversas manifestações culturais.

Visando analisar as injustiças inerentes ao sistema colonial e a sua perpetuação até os dias atuais, o primeiro capítulo pretende discutir as políticas públicas como vias possíveis para a realização da justiça, apenas quando efetivamente descolonizadas. Caso contrário, ou a justiça (enquanto promoção da dignidade humana) não se realiza ou mesmo a opressão se consolida. Para tanto, a via de descolonização investigada neste trabalho é a adoção de políticas de proteção à diversidade cultural[11], que visam ao fim de uma concepção *colonial* que trata determinados povos como *natural ou culturalmente* inferiores, atrasados, ou degenerados.

Assim, inicio o primeiro capítulo com uma análise das teorias da justiça defendidas por Nancy Fraser e Axel Honneth, importantes autores da filosofia política contemporânea. Ao observar uma lacuna nas teorias desses autores quanto à necessidade da descolonização no presente, investigo as relações entre ética, política e colonialidade presentes nos regimes constitucionais brasileiros já adotados no país, desde sua fundação como Estado soberano, até os dias atuais. Ao final desse capítulo, introduzo a perspectiva radical de Frantz Fanon, autor que defende o combate ao colonialismo europeu, especialmente no que se refere aos seus efeitos na produção de uma alteridade radical sujeita ao controle e ao extermínio, i.e., o sujeito colonizado.

Como pretendo demonstrar no segundo capítulo, o novo constitucionalismo representado pela Carta de 1988 marca um caminho de rompimento com a colonialidade do poder, do saber e do ser, conceitos desenvolvidos por Maldonado Torres (2010), dentre outros autores. Esse rompimento significa, a meu ver, que as políticas da interculturalidade devem ser consideradas como um instrumento de descolonização de países ainda marcados pelos efeitos do colonialismo. Assim o processo de descolonização é identificado em determinadas

[11] A respeito da diversidade cultural no Brasil, um estudo do IBGE publicado em 2016 revelou que, apesar do baixo quantitativo populacional em números absolutos, somente a diversidade dos povos indígenas no país indica tratar-se de um dos países mais culturalmente diversos do mundo: "*Segundo o instituto, há cerca de 900 mil índios no Brasil, que se dividem entre 305 etnias e falam ao menos 274 línguas. Os dados fazem do Brasil um dos países com maior diversidade sociocultural do planeta. Em comparação, em todo o continente europeu, há cerca de 140 línguas autóctones, segundo um estudo publicado em 2011 pelo Instituto de História Europeia*.". Cf. FELLET, João. "305 etnias, 274 línguas: estudo revela riqueza cultural entre indígenas no Brasil". Em: *BBC Brasil*. 3 de julho de 2016. Disponível em: http://www.bbc.com/portuguese/brasil-36682290 . Acesso em 14.07.20116.

políticas públicas, quando utilizadas com o fim de reconhecer a participação paritária dos diferentes grupos que compõem um Estado, bem como garantir uma justa distribuição de recursos.

Partindo de um estudo crítico sobre a modernidade como um processo de racionalização sistemática, analiso nos capítulos dois e três duas abordagens na filosofia contemporânea que se destacam: a do alemão Jürgen Habermas[12] e a do francês Michel Foucault[13]. Seguindo a linha de Weber, que define a modernidade como um processo de "desencantamento do mundo", Habermas pensa tal racionalização em termos de secularização da esfera pública. Já Foucault analisa as consequências da aplicação de inúmeras tecnologias do poder, fundadas no primado de uma racionalidade técnica, especialmente no que chamou de *racismo de Estado,* i.e., o estabelecimento de um corte entre o que deve viver e o que deve morrer no exercício do poder soberano. Ao definir o biopoder como a esfera de regulamentação da vida pelo Estado moderno, Foucault notou um novo funcionamento do racismo a partir de mecanismos estatais.

> Com efeito, que é o racismo? É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros. Em resumo, de estabelecer uma cesura que será do tipo biológico no interior de um domínio considerado como sendo precisamente um domínio biológico. Isso vai permitir ao poder tratar uma população como uma mistura de raças ou, mais exatamente, tratar a espécie, subdividir a espécie de que ele se incumbiu em subgrupos que serão, precisamente, raças. Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder[14].

A fim de combater a permanência dessa percepção excludente (e mesmo genocida) a respeito do papel da diversidade cultural em nossa sociedade, o papel da educação na modernidade é analisado a partir dos conceitos de *geopolítica do conhecimento*[15] e de *epistemicídio*[16].

---

[12] HABERMAS, Jurgen. *O discurso filosófico da modernidade.* São Paulo: Martins Fontes, 2000. ____. *Fé e saber*. São Paulo: Unesp, 2013.

[13] FOUCAULT, Michel. (2005) "Aula de 17 de março de 1976" In:_. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, p.285-315.

[14] Ibid., p. 214.

[15] Segundo o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado Torres: "*no campo da filosofia também estão a emergir, gradualmente, reflexões em torno do modo como as ideias sobre a espacialidade modelaram o pensamento filosófico. Durante demasiado tempo, a disciplina da filosofia agiu como se o lugar geopolítico e as ideias referentes ao espaço não passassem de características contingentes ao raciocínio filosófico*". Cf. TORRES, Maldonado. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. Texas: Encontro Anual da Associação de Estudos Latino-Americanos, 29 de março de 2003.

[16] O epistemicídio é, como o próprio nome sugere, o assassinato das epistemes. Cf. SANTOS, S. Boaventura. *Pela Mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade.* Porto: Edições Afrontamento, 1994, bem como

Com isso, conclui-se que o papel da filosofia na educação deverá ser pensado, especialmente em Estados democráticos, visando à construção de uma educação para a diversidade, o que inclui a fundamentação filosófica de uma sociedade antirracista - nos termos de Fanon (1952; 1961) e Foucault (1976; 1984) -, algo urgente nos dias atuais. As motivações de tal urgência são notáveis: a crescente imigração no Brasil e no mundo, a continuidade do genocídio contra negros e indígenas e da intolerância religiosa (como agressões físicas e verbais a pessoas e a templos de religiosidade de matriz africana), a permanência da violência de gênero e, no Brasil, as tentativas de criminalização de profissionais engajados em uma educação para a diversidade[17].

Considerando essa realidade, a afirmação de que vivemos em uma sociedade doente parece evidente mesmo aos olhos do senso comum, pelos mais diversos motivos. Ainda que viver resulte em, a cada dia, nos aproximarmos do dia de nossa morte, a sociedade moderna produz doenças novas, além daquelas consideradas naturais, como a gripe e a senilidade. Produzimos cânceres, depressões, danos ambientais, bombas atômicas, campos de concentração, racismo, machismo. Por essa razão, desenvolvo a compreensão do trabalho educacional como uma ação preventiva e formativa contra os danos psicológicos decorrentes do colonialismo moderno, por meio do fortalecimento da autoestima, bem como da construção de espaços seguros para o diálogo, a escuta, a produção e a troca do conhecimento.

Assim, a consideração sobre a existência de psicopatologias decorrentes do colonialismo tem como base os estudos de Fanon e de diversos autores contemporâneos que indicam a importância do papel da educação na transformação de estigmas sociais, transmitidos de forma complexa de geração em geração.

Através de uma reflexão sobre nossa prática pedagógica a partir de bell hooks(1994), em diálogo com outros autores, a educação é vista como o desenvolvimento de um espaço de afeto e de acolhimento para a produção e compartilhamento de saberes, em oposição a um espaço e a uma cultura de silenciamento e dominação.

Dessa maneira, é possível observar, a partir das diversas pesquisas e reflexões que compõem a corrente dos estudos pós-coloniais/ decoloniais discutidos neste trabalho, como marca dessa nova tradição de pesquisa, a crítica à epistemologia ocidental moderna, expressa de modo paradigmático na filosofia de Descartes. Para esses autores, tal epistemologia é

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser.* Tese de doutorado em Educação junto à área de Filosofia da Educação. São Paulo: USP, 2005.

[17] Cf. o movimento "Escola sem partido", que apoia projetos de lei em todo país contra a aplicação do que é denominado como "ideologia de gênero". Cf. http://escolasempartido.org/component/content/article/2-uncategorised/482-uma-lei-contra-o-abuso-da-liberdade-de-ensinar . Acesso em 27.09.2015.

caracterizada pela separação entre sujeito e objeto do conhecimento, sendo vista como base dicotômica que fundamenta inúmeras hierarquias atuantes na modernidade. Deste modo, comparto com esta tradição a importância de considerarmos o pesquisador como ser no mundo, isto é, como sujeito histórico consciente de si, que ao mesmo tempo busca conhecer a si e ao mundo através de projetos de investigação que, por isso, não podem ser dotados de neutralidade. Esta impossibilidade, ao contrário de impedir uma verdadeira investigação científica ou filosófica, apenas revela a existência de outros caminhos e possibilidades de saber, que não se restringem a apenas uma forma de produção do conhecimento.[18]

A filósofa indiana Gayatri Spivak, em um livro que se tornou referência dos estudos sobre feminismo pós-colonial, a partir de uma leitura crítica de um diálogo entre Foucault e Deleuze, enfatiza a necessidade dos intelectuais de darem voz aos sujeitos subalternos, ao invés de tentarem falar por eles.

> Na minha opinião a prática radical deve estar atenta a esse duplo sentido do termo representação, em vez de tentar reinserir o sujeito individual por meio de conceitos totalizadores de poder e de desejo. (....).
> Pode o subalterno falar? O que a elite deve fazer para estar atenta à construção contínua do subalterno? A questão da "mulher" parece ser a mais problemática nesse contexto. Evidentemente, se você é pobre, negra e mulher, está envolvida de três maneiras. (...).
> As precauções que acabo de expressar são válidas apenas se estamos falando da consciência da mulher subalterna – ou, mais aceitável, do sujeito subalterno. Relatar, ou melhor ainda, participar do trabalho antissexista entre as mulheres de cor ou as mulheres sob opressão de classe no Primeiro ou no Terceiro Mundo está inegavelmente na ordem do dia. Devemos acolher também toda recuperação de informação em áreas silenciadas, como está ocorrendo na antropologia, na ciência política, na história e na sociologia.[19]

Apesar de nem sempre afirmarem explicitamente em seus textos, tanto Fanon como Foucault falam de um lugar em particular: Fanon como negro na diáspora; Foucault como branco e homossexual. Talvez por essas razões (nem sempre ditas), podemos observar uma importante diferença na caracterização do racismo entre os autores: enquanto Foucault utiliza o termo em sentido amplo, abrangendo práticas de controle e extermínio daqueles

---

[18] "*Não é fácil dar nome à nossa dor, teorizar a partir desse lugar. Sou grata às muitas mulheres e homens que ousam criar teoria a partir do lugar da dor e da luta, que expõem corajosamente suas feridas para nos oferecer sua experiência como mestra e guia, como meio para mapear novas jornadas teóricas. O trabalho delas é libertador. (...). Nossa busca nos leva onde tudo começou, àquele momento em que uma mulher ou uma criança, que talvez se imaginasse completamente sozinha, começou uma revolta feminista, começou a dar nome à sua prática – começou, enfim, a formular uma teoria a partir da experiência vivida. Imaginemos que essa mulher, ou criança, estava sofrendo a dor do sexismo e da opressão sexista e queria que a dor fosse embora".* HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade.* Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p. 103.

[19] SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010 [1985], pp. 54; 110-111.

considerados anormais, loucos e degenerados[20]; Fanon discute o tema do racismo em termos étnico-raciais, isto é, fazendo uso de uma linguagem colonial que estabelece diferenças em termos de cor, especialmente o preto e branco[21].

Nessa perspectiva, a educação para a diversidade cultural se coloca em oposição a uma cultura de normalização ou homogeneização, tal como profundamente estudadas por Fanon e Foucault. Esses autores investigaram os modos pelos quais determinadas concepções sobre raça, degeneração e loucura foram construídas na modernidade, em que os processos de subjetivação também passam pelas diferenças de caráter colonial, que determinam os sujeitos considerados "evoluídos" ou civilizados (a quem é reconhecida a liberdade, em sentido amplo), em oposição aos indivíduos considerados "selvagens" ou degenerados (a quem são reservados os maiores índices de morte), sujeitos ao controle e ao extermínio, quando não adaptados aos "avanços" da modernidade.

Quanto à construção desse corte de tipo colonial, nota-se que esses últimos foram assim construídos por meio de discursos, ora fundamentados em termos biológicos – como o racismo científico fez-se sustentar oficialmente até meados do século XX -, ora em termos culturais ou comportamentais.

No caso do Brasil, o louvor à miscigenação e à democracia racial (muitas vezes assumido de forma acrítica) *parece* ter impedido a adoção oficial de políticas baseadas em um tipo "pesado" de racismo eugênico[22], mas não impediu a criminalização de aspectos fundamentais de culturas africanas e indígenas, como de suas línguas e religiosidade. Assim, a ausência de políticas eugenistas no Brasil é apenas aparente, como veremos no primeiro

---

[20] *"De uma parte, de fato, o racismo vai permitir estabelecer, entre a minha vida e a morte do outro, uma relação que não é uma relação militar e guerreira de enfrentamento, mas uma relação de 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 pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura".* FOUCAULT, Michel. (2005) "Aula de 17 de março de 1976" In:___. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, p. 215.

[21] "*A civilização branca, a cultura europeia, impuseram ao negro um desvio existencial. Mostraremos, em outra parte, que aquilo que se chama de alma negra é frequentemente uma construção do branco. (...). Olhe, o preto!... Mamãe, um preto!... Cale a boca, menino, ele vai se aborrecer! Não ligue, monsieur, ele não sabe que o senhor é tão civilizado quanto nós... (...). Sou um preto – mas naturalmente não o sei, visto que o sou. Em casa, minha mãe canta para mim, em francês, romanças francesas nas quais os pretos nunca estão presentes. Quando desobedeço, ou faço barulho demais, me dizem: 'não se comporte como um preto'".* FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas.* Salvador: EDUFBA, 2008, pp. 30; 106; 162 e 180.

[22] Cf. DÁVILA, Jerry. *Diploma de brancura: política social e racial no Brasil – 1917-1945.* Tradução de Claudia Sant'Ana Martins. São Paulo: Editora UNESP, 2006, pp.32-34. A respeito da aplicação de políticas eugenistas no Brasil, conferir também WENERCK, Jurema. "Ou belo ou o puro? Racismo, eugenia e novas (bio)tecnologias". In: ROTANIA, A. A. & WERNECK, J. (Orgs.). *Sob o signo das Bios: vozes críticas da sociedade civil.* Volume 1. RJ: E-papers Serviços Editoriais, 2004. Disponível em: http://www.criola.org.br/artigos/artigo_ou_o_belo_ou_o_puro.pdf . Acesso em 07.12.2015.

capítulo. Os efeitos de tais políticas em tempos coloniais e nos atuais (supostamente pós-coloniais) são públicos e notórios, dos quais cito apenas alguns exemplos: a diminuição significativa de línguas indígenas e africanas no país, a continuidade da perseguição e menosprezo às suas práticas espirituais[23], a permanência do genocídio e da criminalização desses povos. Diante dessa realidade, a educação para a diversidade cultural aparece mais uma vez como uma das vias possíveis para o enfrentamento da questão e, portanto, merecedora de nossa atenção.

Isso pode ser feito através do resgate da noção de *filosofia como modo de vida*[24], o que permite ampliar os limites do conhecimento, em busca de possibilidades mais harmônicas de existir para o ser humano, tanto em sua *dimensão existencial* - como ser no mundo - quanto em sua *dimensão social*, através de formas determinadas de organizações e relações sociais.[25]

A geopolítica do conhecimento revelada por Maldonado Torres no segundo capítulo indica de que forma o colonialismo e a colonialidade podem influenciar na produção do conhecimento em geral, e na produção do conhecimento filosófico em particular[26]. Em resposta, proponho uma educação para a diversidade, a qual pode proporcionar maior diálogo entre os diferentes sujeitos engajados na promoção do bem comum, através da construção de uma cultura de diálogo e respeito à diversidade.

Através de uma reflexão sobre os escritos de Fanon e bell hooks, pretendo no último capítulo demonstrar como a violência do racismo e da colonização podem se perpetuar ou

---

[23] Cf. BRISOLLA, Fábio. *Umbanda e candomblé não são religiões, diz juiz federal* Rio de Janeiro.16/05/2014 19h34. http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/05/1455758-umbanda-e-candomble-nao-sao-religioes-diz-juiz-federal.shtml .Acesso em 27.09.2015.

[24] Em seus estudos sobre filosofia africana, Noguera e Laudino resgatam a noção de filosofia defendida por Pierre Hadot para defender o caráter filosófico de ações e produções intelectuais de povos anteriores aos gregos, como os egípcios, chineses e povos da América pré-colombiana. Cf. NOGUERA, Renato e LAUDINO, Alexandre. "Ensino de filosofia, história e culturas afro-brasileira, africana e indígena na sala de aula". In: MONTEIRO, Rosa Batista (org.). *Práticas pedagógicas para o ensino de História e Cultura Afro-brasileira, Africana e Indígena no Ensino Médio: sociologia, história, filosofia, geografia.* Seropédica: UFRRJ/ Evangraf, 2013. Para Pierre Hadot (1922-2010): "*A filosofia, na época helenística e romana, apresenta-se então como um modo de vida, como uma arte de viver*". (HADOT, 2014, p. 271). Ao questionar a compreensão moderna de filosofia segundo a qual ela é tão somente, "*construção de uma linguagem técnica reservada a especialistas*" (Idem), Hadot utiliza a expressão "exercícios espirituais" para expressar o modo de vida proposto pelos filósofos. O termo exercícios encerra atividades e práticas destinadas à preparação para a sabedoria, o que nada tem de teológico ou religioso. Cf. HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga.* Tradução de Flávio Fontenelle. Ed. Realizações. 2014.

[25] Uma interessante referência nesse debate, o filósofo sul-africano Mogobe Ramose propõe o estudo e o fortalecimento da filosofia ubuntu, noção que compreende a humanidade em movimento (e não estática), de modo a servir de base para uma política mais plural de direitos humanos. Cf. RAMOSE, Mogobe. "Globalização e Ubuntu". Em: SANTOS, Boaventura e MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul.* São Paulo: Cortez, 2010, pp. 175-220.

[26] A esse respeito, o estudo de Susan Buck-Morrs revela, por exemplo, as ligações geralmente não mencionadas pelo ensino tradicional de filosofia nas universidades entre a Revolução Haitiana (1791-1804) e a dialética do senhor e do escravo desenvolvida por Hegel em sua *Fenomenologia do Espírito* (1807). Cf. BUCK-MORRS. Susan. "Hegel and Haiti". In: *Critical Inquiry*, Vol. 26, No. 4. (Summer, 2000), pp. 821-865.

serem rompidas através da educação. Com base nessas referências, defendo uma educação para o diálogo intercultural como prática decolonial, através da produção coletiva e do compartilhamento de saberes, tendo em vista a cura de nossos corpos e mentes dos efeitos da colonização que desintegram nossa subjetividade.

Nesse sentido, os processos de identificação afro-diaspórica brevemente analisados ao final do terceiro capítulo revelam as estratégias de sobrevivência e re-existência dos povos da diáspora africana e seus descendentes, diante da violência colonial. Além disso, esses processos revelam o potencial transformador das novas linguagens ativadas por esses movimentos as quais, ao invés de aprisionar os indivíduos em uma forma redutora e opressora de humanidade, amplificam o seu potencial, ao indicar novas referências conceituais e práticas a partir das quais pode se posicionar como sujeito ético e político.

Ao final, o anexo apresenta alguns dados utilizados como base nesta pesquisa: três quadros evolutivos dos diferentes regimes constitucionais já adotados no Brasil com relação às populações negras e indígenas, especialmente no que tange aos direitos linguísticos, ao território e à educação.

1 COLONIALISMO E ESTADO-NAÇÃO: CONTINUIDADES E RUPTURAS EM BUSCA DA JUSTIÇA

Entendendo o regime colonial como um sistema essencialmente injusto, uma vez que sua própria realização depende da negação da dignidade humana a determinados povos, pretendo neste capítulo investigar algumas propostas de organização social após o término oficial do colonialismo, tal como apresentadas por diferentes autores e, eventualmente, efetivadas em diferentes lugares: 1) as formas de realização da justiça social na contemporaneidade, tal como defendidas por Nancy Fraser e Axel Honneth, no marco da teoria crítica e do debate liberal sobre redistribuição e reconhecimento; 2) no Brasil pós-independência, através dos diferentes regimes constitucionais instituídos no país, seja por Assembleias Constituintes, seja por determinados governantes em períodos autoritários, até os dias atuais e 3) a perspectiva revolucionária de Fanon, em sua descrição do processo de luta anticolonial na Argélia e em demais países do continente africano, no período histórico conhecido como a *descolonização do terceiro mundo*.

Nesse contexto, a compreensão sobre a justiça aqui investigada parte ao mesmo tempo de uma reflexão e uma crítica à perspectiva liberal de autores como John Rawls (1971; 1993) e Jürgen Habermas (2000) sobre o tema. Isso porque, embora ambos sejam importantes por suas abordagens relativas, respectivamente, tanto à organização e à estabilidade de uma sociedade justa e bem ordenada, quanto sobre as regras relativas ao diálogo democrático em um Estado constitucional, suas abordagens carecem de uma crítica mais profunda aos efeitos do colonialismo na atualidade, como a permanência de uma hierarquia étnico-racial global. Em razão de tal lacuna, o problema da descolonização não aparece em suas teorias sobre a formação de uma sociedade justa como um elemento central a ser combatido na contemporaneidade. Além disso, a perspectiva da *tolerância* com relação a povos não liberais, os quais, segundo os autores, deveriam se submeter a determinados critérios de racionalidade para serem aceitos, tende a uma compreensão das relações culturais que ainda supõe uma cultura majoritária ou dominante, o que indica a permanência de uma visão hierárquica e não horizontal, de livres intercâmbios, práticas e diálogos interculturais.

Dentro dessa perspectiva, o objetivo geral deste capítulo consiste em analisar o conceito de justiça na contemporaneidade, apontando a importância dos estudos sobre a descolonização para a sua efetivação em determinados lugares; o que deve ser feito no sentido da garantia de direitos fundamentais, especialmente para as populações negras e indígenas. Na primeira seção, acompanhando a discussão de Nancy Fraser e Axel Honneth (2003), a ideia

de justiça é caracterizada nos dias atuais como sendo dotada de dois elementos: 1) políticas de *redistribuição* equitativa de recursos (conceito tomado da tradição liberal da filosofia anglo-americana, da qual John Rawls é importante referência) e 2) políticas de *reconhecimento* da identidade pessoal de indivíduos e grupos culturais (conceito tomado da filosofia de Hegel, especialmente a fenomenologia da consciência)[27]. Com essas leituras, pretendo identificar as pertinências e limitações presentes nas análises desses autores, no que tange às possibilidades de realização da justiça social em países ainda profundamente marcados pela colonialidade, especialmente para as populações nativas e afrodescendentes.

Nesse sentido, o desenvolvimento de políticas de proteção à diversidade cultural é visto como elemento fundamental na construção de um novo modelo de Estado, denominado multicultural, pluriétnico ou plurinacional, em contraposição ao Estado-nação. Na construção desse novo paradigma, alguns países da América Latina se destacam. Segundo o jurista espanhol Rubén Martínez Dalmau (2009), trata-se de uma corrente denominada *Novo Constitucionalismo Latino-Americano*, no qual identifica avanços em relação ao modelo europeu[28]. Com efeito, é possível identificar importantes inovações normativas ocorridas recentemente em diferentes países, especialmente das Américas e Caribe - tais como a Nicarágua (1987), Brasil (1988), Colômbia (1991), Honduras (2004), Equador (2008) e Bolívia (2009). Dentre tais inovações, damos especial atenção àquelas que dizem respeito à proteção da diversidade cultural, particularmente através do reconhecimento de direitos linguísticos, ao território, à religião e à educação de povos africanos na diáspora e indígenas.

Dentro dessa perspectiva, a hipótese investigada neste capítulo afirma que esse novo modelo de Estado só é compreensível a partir de uma reflexão sobre a descolonização, desenvolvida neste trabalho a partir de uma análise crítica que denomina o sistema colonial como um regime de *exploração econômica* e *dominação cultural* dos povos colonizados. A partir daí, a proposta da descolonização apresenta-se como uma metodologia ou perspectiva pertinente para uma análise filosófica do conceito de justiça na contemporaneidade.

Nesse sentido, a segunda seção deste capítulo busca analisar as relações entre as práticas do colonialismo e as políticas do Estado-nação que afetaram no passado (e afetam ainda hoje) especialmente homens e mulheres negras e indígenas no Brasil, ao longo da história. Ao estudar comparativamente as políticas destinadas a essas populações, parto da

---

[27] Cf. FRASER, Nancy e HONNETH, Axel. *Redistribuition or Recognition? A politicalphilosophical exchange*. London: Verso, 1998, p. 10.

[28] DALMAU, Rubén Martínez. "La Paz, Quito e Caracas recriam constitucionalismo latino". Entrevista à Folha de São Paulo em 01.03.2009. Disponível em http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft0103200909.htm . Acesso em 07.06.2016.

compreensão de que há importantes semelhanças no tratamento dado a esses povos por parte do Estado, o que revela a permanência de uma visão colonial sobre os mesmos. Para demonstrar essa tese, utilizo como base os diferentes sistemas constitucionais já instituídos no Brasil, desde a primeira Constituição (de 1824) até os dias atuais, sob o regime da Constituição de 1988. Com isso pretendo demonstrar que o projeto de Estado-nação, tal como forjado no contexto moderno e idealizado como modelo de progresso a ser instituído em regiões em processo de descolonização, não constitui uma ruptura efetiva com a colonialidade, conceito que se distingue do colonialismo e desenvolvido com maior profundidade no capítulo 2.

Por ora, cabe mencionar que, de acordo com o sociólogo peruano Aníbal Quijano[29] o colonialismo se expressa numa relação de dominação e exploração que não implica, necessariamente, em relações racistas de poder. Já a colonialidade, segundo o autor, consiste em um dos elementos principais do padrão mundial do poder capitalista, sustentada na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial. Isso significa dizer que, embora nem todo regime colonial possa ter se fundado em bases racistas, o imaginário por ele construído se mantém com base no racismo. Dessa forma, os seus modos de efetivação podem ser observados atualmente através da permanência de um padrão ocidental/eurocêntrico de exploração econômica e dominação cultural. Com efeito, esse padrão se efetiva igualmente nos processos de produção do conhecimento, o que gera um impacto significativo na construção de sujeitos formados sob a lógica colonial.

Nesse sentido, a fim de identificar a melhor via de rompimento com as práticas da colonialidade, a segunda seção apresenta uma breve exposição das "latências coloniais" [30] presentes no Brasil através dos seus diferentes regimes legais já adotados. Em seguida, os estudos de Maria Paula Meneses (2010) sobre a ideologia colonial portuguesa revelam igualmente o peso das heranças coloniais nos regimes legais adotados em Moçambique, especialmente na construção de identidades subalternas, submetidas ao controle estatal. Dessa forma, pretendo demonstrar que o processo de construção de Estados nacionais no período moderno está intimamente relacionado à ideologia colonial, a qual visa estabelecer uma identificação entre *homogeneidade cultural* e *unidade nacional*. Nessa perspectiva, as políticas do multiculturalismo demarcam práticas de ruptura com essa compreensão,

[29] Cf. QUIJANO, Aníbal. "Colonialidade do poder e classificação social". Em: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (orgs.). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010, p. 84.
[30] Expressão utilizada por Maria Paula Meneses ao referir-se à reprodução persistente de categorias coloniais que não foram descolonizadas, como expressão do racismo. Cf. MENESES, Maria Paula. O indígena africano e o colono 'europeu': a construção da diferença por processos legais. 2010, p. 70.

indicando o caminho do diálogo intercultural como instrumento de consolidação democrática em sociedades culturalmente diversas.

Já a terceira e última seção deste capítulo apresenta a proposta de Frantz Fanon em suas obras de 1952 e de 1961, caracterizada por Maldonado Torres como um *cosmopolitismo descolonial*.[31] Dentre os principais desafios a serem enfrentados pelos povos em processo de descolonização apresentados por Fanon estão: o combate à violência, a necessidade de lidar com os danos geracionais e psicológicos decorrentes do colonialismo, bem como a busca de outros modelos de humanismo, para além do europeu.

1.1 As teorias da justiça em Nancy Fraser e Axel Honneth: redistribuição e reconhecimento

A filósofa norte-americana Nancy Fraser e o alemão Axel Honneth são autores que se destacam nos estudos de filosofia política contemporânea nas investigações e debates atuais em torno do sentido e da realização da justiça em sociedades democráticas. Em muitas das publicações em que tratam do tema, os autores partem de uma premissa comum, que aponta a necessidade de uma compreensão adequada da justiça através da consideração de pelo menos duas preocupações: aquelas apresentadas na era fordista como lutas pela distribuição de recursos e riquezas, e aquelas apresentadas atualmente pelo reconhecimento de certos grupos identitários[32]. Além de concordarem com a importância de ambas as esferas em suas teorias da justiça, ambos os autores discordam de uma abordagem economicista, que reduziria a questão da justiça à problemática da distribuição. Dessa forma, eles inserem suas investigações no campo de uma teoria crítica da sociedade capitalista, conectando filosofia moral, teoria social e análise política[33].

> For both of us, moreover, the indispensable, framing category for such an understanding must be an adequate conception of capitalist society. Thus, debating the relation between redistribution and recognition has led us to another question, which is very difficult to answer but crucial for connecting moral theory, social theory, and political analysis. Should capitalism, as it exists today, be understood as a social system that differentiates an economic order that is not directly regulated by institutionalized patterns of cultural value from other social orders that are? Or should the capitalist economic order be understood rather as a consequence of a

[31] TORRES, Maldonado. *A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade*. Texas: Encontro Anual da Associação de Estudos Latino-Americanos, 29 de março de 2003, p. 83.
[32] Cf. FRASER, Nancy e HONNETH, Axel. *Redistribuition or Recognition? A politicalphilosophical exchange*. London: Verso, 1998, p.2.
[33] Ibid., p. 4.

> mode de cultural valuation that is bound up, from the very outset, with asymmetrical forms of recognition?[34]

Ao longo desta investigação, pretendo tornar explícitas as razões pelas quais entendo a abordagem das teorias sobre a descolonização mais apropriada para a compreensão de muitas sociedades capitalistas na contemporaneidade.[35] Embora possam ser entendidas como respostas à exploração econômica iniciada no período colonial, as políticas de justiça distributiva estão associadas na análise desses autores ao modelo de Estado do bem-estar social, enquanto elemento do igualitarismo liberal. Nessa doutrina, as políticas de redistribuição têm por finalidade a garantia de um "mínimo existencial", com base em recursos distribuídos equitativamente entre todos os cidadãos (através, por exemplo, da definição de um salário-mínimo, valor razoável para a cesta básica, condições mínimas de saúde e moradia, igualdade de oportunidades no trabalho e educação etc.). Na visão de Honneth e Fraser (2003), portanto, a redistribuição consiste no termo central tanto das filosofias morais quanto das lutas sociais da era fordista, sendo o paradigma da justiça distributiva considerado uma resposta às demandas relativas ao trabalho e à pobreza[36].

Nos termos do liberalismo político defendido por John Rawls (1993), um dos principais expoentes da teoria da justiça no século XX, a justiça distributiva deve incluir a garantia do que denomina "bens primários" enquanto necessidades dos cidadãos, cuja lista (que pode aumentar) consiste em

> a. Os direitos e liberdades fundamentais, que também constituem uma lista;
> b. liberdade de movimento e livre escolha de ocupação num contexto de oportunidades diversificadas;
> c. poderes e prerrogativas de cargos e posições de responsabilidade nas instituições políticas e econômicas da estrutura básica;
> d. renda e riqueza;
> e. as bases sociais do auto-respeito.[37]

O problema central do liberalismo político tratado por Rawls se volta para a compreensão da possibilidade de existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais, profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e

---

[34] [Para nós dois, além disso, o indispensável, uma categoria de enquadramento para tal compreensão deve ser uma concepção adequada da sociedade capitalista. Assim, debater a relação entre redistribuição e reconhecimento levou-nos a uma outra questão, que é muito difícil de responder, mas crucial para conectar teoria moral, teoria social e análise política. Deve o capitalismo, como existe hoje, ser entendido como um sistema social que diferencia uma ordem econômica que não é regulada diretamente por padrões institucionalizados de valor cultural de outras ordens sociais que são? Ou deveria a ordem econômica capitalista ser entendida mais como uma consequência de um modo de avaliação cultural que está ligado, desde o início, com formas assimétricas de reconhecimento?] (Tradução minha). Ibid., pp.4-5.

[35] Para uma crítica à defesa do colonialismo na teoria marxista, ver MOORE, Carlos. *Marxismo e a questão racial: Karl Marx e Friedrich Engels frente ao racismo e à escravidão.* Belo Horizonte: Nandyala; Uberlândia: Cenafro, 2010.

[36] FRASER, Nancy and HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, pp. 1-2.

[37] RAWLS, John. *O liberalismo político*. 2ª ed. São Paulo: Ática. 2000, p. 228.

morais razoáveis, porém muitas vezes irreconciliáveis[38]. Um problema que o autor reconhece em sua obra clássica – *Uma Teoria da Justiça*, de 1971 – e que tenta resolver em sua obra de 1993 é a distinção entre uma doutrina moral da justiça de alcance geral e uma concepção estritamente política de justiça. Sendo assim, ao defender a prioridade do justo sobre o bem, a teoria da justiça como equidade do liberalismo político de Rawls afirma se dirigir a um problema estrito de justiça política e não a uma busca do bem supremo. Com isso, sua teoria pretende dar conta do problema da neutralidade do Estado diante do pluralismo de concepções abrangentes e razoáveis sobre o bem através da formação de um consenso sobreposto, em condições ideais de igualdade.[39]

No entanto, apesar da propriedade das argumentações em defesa da justiça distributiva em lugares em que pareciam consolidadas políticas do bem-estar social (como EUA e algumas regiões da Europa, por exemplo), Honneth e Fraser identificam a permanência da injustiça distributiva, bem como o crescimento de conflitos que não são atendidos pelo paradigma da distribuição, como os decorrentes da religião, da nacionalidade e os de gênero. Nesse contexto, especialmente a partir da segunda metade do século XX, a lutas por reconhecimento ganham destaque. Porém, as concordâncias entre os autores param por aí.

> One of us, Axel Honneth, conceives recognition as the fundamental, overarching moral category, while treating distribution as derivative. Thus, he reinterprets the socialist ideal of redistribution as a subvariety of the struggle for recognition. The other one, Nancy Fraser, denies that distribution can be subsumed under recognition. Thus, she proposes a "perspectival dualist" analysis that casts the two categories as co-fundamental and mutually irreducible dimensions of justice.[40]

Axel Honneth (2007), ao refletir sobre o desenvolvimento da filosofia política nos últimos anos, observa que as mudanças conceituais que ela vem apresentando são, em certa medida, um acompanhamento das mudanças na orientação normativa da ordem política.

> Bem no final da década de 1980, o predomínio do marxismo na Europa e a influência de Rawls difundida nos EUA asseguraram que não havia nenhuma dúvida quanto ao princípio condutor da teoria normativa de ordem política. Independente das diferenças circunstanciais, elas estavam de acordo quanto ao imperativo de

---

[38] Ibid., pp.45-46;

[39] A defesa de Rawls do liberalismo político parte inicialmente das seguintes questões: "*Começo (...) com uma primeira questão fundamental sobre a justiça política numa sociedade democrática, a saber: qual a concepção de justiça mais apta a especificar os termos equitativos de cooperação social entre cidadãos considerados livres e iguais, e membros plenamente cooperativos da sociedade durante a vida toda, de uma geração até a seguinte? A essa primeira questão fundamental acrescentamos uma segunda, a da tolerância compreendida em termos gerais".* Ibid., p. 45.

[40] [Um de nós, Axel Honneth, concebe o reconhecimento como uma categoria moral fundamental abrangente, enquanto trata a distribuição como derivada . Assim, ele reinterpreta o ideal socialista de redistribuição como uma subvariedade da luta pelo reconhecimento. A outra, Nancy Fraser, nega que a distribuição possa ser incluída no reconhecimento. Assim, ela propõe uma análise "dualista perspectivista" que lança as duas categorias como dimensões co-fundamentais e mutuamente irredutíveis da justiça]. (Tradução minha). FRASER, Nancy e HONNETH, Axel. *Redistribuition or Recognition? A political-philosophical exchange*. London: Verso, 1998, pp.2-3.

> remover qualquer forma de desigualdade social ou econômica que não pudesse ser justificada com base nos fundamentos racionais.
> No lugar dessa ideia influente de justiça, que pode ser vista em termos políticos como manifestação da era da democracia social, parece ter surgido uma ideia nova que, a princípio, parece politicamente um tanto ou quanto menos inequívoca.[41]

Com efeito, essa nova ideia a respeito da realização da justiça, apontada pelo autor, já não mais se restringe à ideia de eliminação das desigualdades econômicas e sociais:

> Seu objetivo normativo não mais parece ser a eliminação da desigualdade, mas a anulação da degradação e do desrespeito; suas categorias centrais não são mais a "distribuição igual" ou a "igualdade econômica", mas "dignidade" e "respeito". Nancy Fraser forneceu uma fórmula sucinta, quando se referiu a essa transição como uma passagem da "redistribuição" para o "reconhecimento". Enquanto o primeiro conceito está ligado a uma visão de justiça, que visa alcançar a igualdade social através de uma redistribuição das necessidades materiais para a existência dos seres humanos enquanto sujeitos livres, no segundo conceito, as condições para uma sociedade justa passam a ser definidas como o reconhecimento da dignidade pessoal de todos os indivíduos.[42]

Como resposta a essa mudança na orientação normativa, o autor indica duas interpretações alternativas possíveis. A primeira afirma que tal mudança decorre de uma desilusão política frente ao avanço de governos conservadores e dificuldades para a redução das desigualdades econômicas e sociais.

> A partir dessa hipótese, é discutido que, uma vez que as demandas por redistribuição econômica apareceram como uma meta inalcançável a longo prazo, surgiu, em seu lugar, a ideia mais concessiva de eliminar a degradação e o desrespeito. Há, entretanto, uma interpretação alternativa possível: isto é, uma que considera a inclinação crescente em direção a essas ideias não como um resultado da desilusão política, mas, bem ao contrário, como a consequência de um aumento da sensibilidade moral. De acordo com essa hipótese, uma gama de novos movimentos sociais chamaram nossa atenção para o significado político da experiência do desrespeito social e/ou cultural. Como resultado, passamos a perceber que o reconhecimento da dignidade dos indivíduos e grupos forma uma parte vital de nosso conceito de justiça.[43]

Em defesa desta segunda hipótese, Honneth tem como proposta entender os conflitos de distribuição como lutas por reconhecimento; o que faz com base em apontamentos conceituais fundamentados sobretudo na filosofia de Hegel.

> Este é, obviamente, o caso em que o conceito de "reconhecimento" tem, de uma forma ou de outra, sempre desempenhado papel central na filosofia prático-moral. A ideia de que somente as pessoas cujas ações encontram aceitação social dentro da *polis* podem levar uma boa vida desempenhou papel dominante na ética da Grécia antiga; a filosofia da moral escocesa foi guiada pela ideia de que o reconhecimento ou desaprovação pública constitui um mecanismo social que guia o indivíduo em direção à aquisição de virtudes desejáveis; e com Kant, finalmente, o conceito de "respeito" até atinge a função do mais alto princípio de toda a moralidade, uma vez

[41] HONNETH, Axel. "Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade". In: SOUZA, Jessé (org.); MATTOS, Patrícia (org.). *Teoria crítica no século XXI.* São Paulo: Annablume, 2007, p.79.
[42] Ibid., p. 79.
[43] Ibid., p. 80.

> que ele contém o centro do imperativo categórico, para tratar uma outra pessoa somente como um fim em si mesma. Entretanto, nenhum dos pensadores clássicos, com a importante exceção de Hegel que, nesse contexto, é o solitário introdutor, colocou o princípio do reconhecimento no centro de sua ética. Entretanto, qualquer significado indireto em que o conceito possa ter sido acordado, ele sempre ficou à sombra de outras determinações que eram consideradas mais fundamentais[44]

A importância de Hegel para a compreensão da filosofia do reconhecimento se refere à célebre "dialética do senhor e do escravo", passagem da *Fenomenologia do Espírito* em que o filósofo alemão discorre sobre a luta por reconhecimento como um processo de formação da consciência de si do escravo diante do senhor, gerando, por fim, a superação do antagonismo entre ambos[45]. Nessa famosa dialética ele analisa o processo de formação da consciência como determinado pela relação com o outro, na qual a consciência-de-si só possui essa certeza na sua imposição sobre o outro como sujeito, como um meio para obter o seu reconhecimento, indispensável para o pleno desenvolvimento da pessoa. Além de Honneth, Hegel é igualmente citado por Charles Taylor como o autor que deu o primeiro tratamento mais influente sobre a questão do reconhecimento[46].

Entretanto, Honneth entende ser um erro a compreensão apresentada por Taylor e endossada por Nancy Fraser segundo a qual tais reivindicações por reconhecimento, enquanto "política da identidade", constituiriam um fato novo na história. Isso porque, como visto, sua compressão acerca da ideia de reconhecimento na filosofia moral parte de um estudo em Hegel sobre o processo de formação da autoconsciência. Assim, Honneth apresenta uma visão mais complexa sobre o reconhecimento, para além de uma compreensão estritamente política do fenômeno:

> Assim, pode ser significativo falar de direitos e deveres universais em relação ao reconhecimento da autonomia moral de todos os seres humanos, mas que esse tipo de discurso não seria muito apropriado em relação aos tipos de reconhecimento associados aos cuidados amorosos ou à estima social. Tudo isso nos leva a admitir que os vários significados dados ao "reconhecimento" estão em cada caso ligados a uma perspectiva moral específica.[47]

---

[44] Ibid., p. 81.
[45] Cf., HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espirito*, "Capítulo IV – A verdade da certeza de si mesmo". Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
[46] "*Não surpreende podermos encontrar algumas das ideias seminais sobre a dignidade dos cidadãos e o reconhecimento universal, ainda que não nesses termos específicos, em Rousseau, um dos pontos de origem do discurso moderno da autenticidade. Numa passagem significativa do* Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, *ele indica o momento fatídico em que a sociedade se inclina para a corrupção e a injustiça, que vem quando as pessoas começam a desejar uma estima preferencial. Em contraste, na sociedade republicana, em que todos podem partilhar igualmente da luz da atenção pública, ele vê a fonte de saúde. Mas a questão do reconhecimento recebe seu primeiro tratamento mais influente em Hegel".* TAYLOR, Charles. "A política do reconhecimento". In: *Argumentos filosóficos.* São Paulo: Loyola, 2000 (1995), pp. 248-249.
[47] Ibid. p. 82.

Dessa forma, sua compreensão da luta por reconhecimento envolve uma série de etapas, tendo em vista o progresso ético da sociedade como um todo. Seguindo a filosofia hegeliana, Honneth apresenta como esferas do reconhecimento o reconhecimento legal (ligado à concepção de respeito moral em Kant), o amor (em termos de aceitação do ser amado) e a estima social (entendida como o reconhecimento de qualidades que contribuem para a reprodução da ordem social):

> Hegel parece ter sido convencido em seus primeiros trabalhos de que a transição entre esses vários domínios de reconhecimento é alcançada através de uma luta, travada entre os sujeitos pela aceitação de sua autopercepção em desenvolvimento gradual. A reivindicação para ter cada vez mais dimensões da personalidade de alguém reconhecida de certa forma leva ao conflito intersubjetivo, que só pode ser resolvido através do estabelecimento de campos de reconhecimento progressivamente maiores.[48]

Curiosamente, apesar de serem profundos estudiosos da filosofia hegeliana, notadamente entusiasta do progresso moral humano, nenhum dos autores (nem mesmo o próprio Hegel) cita a importância histórica da revolução haitiana para a elaboração da filosofia hegeliana do reconhecimento. Afinal, a famosa dialética do senhor e do escravo começou a ser escrita logo após o término da chamada Revolta de São Domingos (1791-1804), a primeira revolução negra no Novo Mundo que deu origem a um Estado independente, o Haiti, à época, uma das colônias mais ricas do Estado francês.

A omissão dessa referência histórica é tão gritante que levou a professora de filosofia política e historiadora Susan Buck-Morrs a realizar uma pesquisa a respeito:

> "Where did Hegel's idea of the relation between lordship and bondage originate?" ask the Hegel experts, repeatedly, referring to the famous metaphor of the "struggle to death" between the master and slave, which for Hegel provided the key to the unfolding of freedom in world history and which he first elaborated in The Phenomenology of Mind, written in Jena in 1805 -6 (the first year of the Haitian nation's existence) and published in 1807 (the year of the British abolition of the slave trade). Where, indeed? (...).
> No one suggest that the idea for the dialetic of lordship and bondage came to Hegel in Jena in the years 1803-5 from reading the press - journals and newspapers. (…).
> We are left with only two alternatives. Either Hegel was the blindest of all the blind philosophers of freedom in Enlightenment Europe, surpassing Locke and Rousseau by far in his ability to block out reality right in front of his nose (the *print* right in front of his nose at the breakfast table); or Hegel knew – knew about real slaves revolting successfully against real masters, and he elaborated his dialetic of lordship and bondage deliberately within this contemporary context. [49]

---

[48] Ibid., p 84.

[49] *"'De onde originou a ideia de Hegel da relação entre senhorio e escravidão?'" perguntam os especialistas em Hegel, repetidamente, referindo-se à famosa metáfora da 'luta até a morte' entre o mestre e escravo, que para Hegel forneceu a chave para o desenrolar da liberdade na história mundial e que ele primeiro elaborou na* Fenomenologia do Espírito, *escrita em Jena em 1805-6 (o primeiro ano de existência da nação haitiana) e publicado em 1807 (o ano da abolição britânica do tráfico de escravos). Onde, de fato? (...). Ninguém ousou sugerir que a ideia para a dialética do senhorio e da escravidão veio para Hegel em Jena nos anos 1803-5 da leitura da imprensa - revistas e jornais. (...). Ficamos com apenas duas alternativas. Ou Hegel foi o mais cego de todos os filósofos cegos da liberdade na Europa iluminista, superando Locke e Rousseau, de longe, em sua*

Nesse estudo, a autora destaca em nota o fato de que a *Fenomenologia do Espírito* não menciona o Haiti ou a Revolta de São Domingos, mas também não menciona a Revolução Francesa, ao mesmo tempo em que os especialistas estão em total concordância em ler a revolução no texto. Além disso, ela menciona que é vasta a evidência da devoção de Hegel aos jornais e revistas. Entretanto, não apenas Hegel é citado como pensador da Revolução Haitiana durante o século XVIII.

> Eighteenth-century Europeans *were* thinking about the Haitian Revolution precisely because it challenged the racism of many of their preconceptions. One did not have to have been a supporter of the slave revolution to recognize its central significance to the political discourse. "Even in the age of revolutions, contemporaries recognized the creation of Haiti as something extraordinary" ("HA", p. 113). And even its opponents considered this "remarkable event" to be "worthy of contemplation of philosophers". Marcus Rainsford wrote in 1805 that the cause of the Haitian Revolution was the "spirit of liberty". The fact that this spirit *could* be catching, crossing the line not only between races but between slaves and freemen, was precisely what made it possible to argue, without reverting to an abstract ontology of "nature", that the desire for freedom was truly universal, an event of *world* history and, indeed, the paradigm-breaking example. Prior to writing *The Phenomenology of mind*, Hegel had dealt with the theme of mutual recognition in terms of *Sittlichkeit*: criminals against society or the mutual relations of religious community or personal affection. But now this young lecturer, still only in his early thirties, made the audacious move to reject these earlier versions (more acceptable to the established philosophical discourse) and to inaugurate, as the central metaphor of this work, not slavery versus some mythical state of nature (as those from Hobbes to Rousseau had done earlier), but slaves versus masters, thus bringing into his text the present, historical realities that surrounded it like invisible ink.[50]

Nesse ponto, é possível identificar a defesa do progresso na filosofia hegeliana, na medida em que a luta por reconhecimento é caracterizada não como um fato histórico, mas

---

capacidade de bloquear a realidade bem na frente do nariz (a imprensa bem em frente a seu nariz na mesa do café-da-manhã); ou Hegel sabia - sabia sobre escravos reais revoltosos com sucesso contra verdadeiros mestres, e ele elaborou sua dialética do senhorio e escravidão deliberadamente dentro desse contexto contemporâneo". [Tradução minha]. BUCK-MORSS, Susan. "Hegel and Haiti". In: *Critical Inquiry*, Vol. 26, No. 4., 2000, pp. 842-844.

[50] "*Os europeus do século XVIII estavam pensando sobre a Revolução Haitiana precisamente porque ela desafiou o racismo de muitos de seus preconceitos. Uma pessoa não tem que ter sido um apoiadora da revolução dos escravos para reconhecer a sua significância central para o discurso político. 'Mesmo na era das revoluções, contemporâneos reconheceram a criação do Haiti como algo extraordinário' ("HA", p. 113). E até mesmo seus opositores consideraram este "notável evento" ser "digno de contemplação dos filósofos". Marcus Rainsford escreveu em 1805 que a causa da Revolução Haitiana foi o 'espírito de liberdade'. O fato de que este espírito* poderia *ser captado, cruzando a linha não só entre raças, mas entre escravos e homens livres, era precisamente o que tornou possível argumentar, sem reverter a uma ontologia abstrata da "natureza", que o desejo de liberdade foi verdadeiramente universal, um evento da história* mundial *e, de fato, o exemplo de quebra de paradigma. Antes de escrever* A Fenomenologia do espírito, *Hegel tinha lidado com o tema do reconhecimento mútuo em termos de* Sittlichkeit: *criminosos contra a sociedade ou as relações mútuas de comunidade religiosa ou afeto pessoal. Mas agora esse jovem professor, ainda no início de seus trinta anos, fez a jogada audaciosa para rejeitar essas versões anteriores (mais aceitáveis para o discurso filosófico estabelecido) e inaugurar, como a metáfora central deste trabalho, não a escravidão contra algum estado mítico de natureza (como os de Hobbes a Rousseau tinham feito antes), mas escravos contra senhores, trazendo, assim, em seu texto presente, realidades históricas que o rodeavam como tinta invisível".* [Tradução minha]. Ibid., pp. 845-846.

como um movimento fundamental do processo de formação da consciência. A esse respeito, notou Honneth:

> Para explicar como a experiência do reconhecimento poderia levar ao progresso na esfera da ética, uma explicação adicional foi exigida da inter-relação dinâmica, que teria que existir entre a aquisição intersubjetiva da autoconsciência e o progresso moral de uma sociedade inteira. As respostas a essas questões complexas, encontradas por Hegel enquanto desenvolvia suas primeiras ideias, representam o cerne de sua versão de um "luta por reconhecimento". Ela contém a ideia audaciosa e desafiadora de que o progresso ético ocorre ao longo de uma série de etapas, com padrões de reconhecimento cada vez mais exigentes, que são mediados por lutas intersubjetivas, nas quais os sujeitos tentam ganhar aceitação para reivindicações a respeito de sua própria identidade.[51]

Entretanto, nota-se que a exaltação do humanismo europeu associado à ideia de progresso da humanidade (como presente na filosofia do reconhecimento de Hegel, por exemplo) apresenta-se como contraditória à realidade efetiva, quando ignora a escravização de povos sob o colonialismo europeu; tanto no mundo grego antigo, como em plena virada do chamado *século das luzes* para o séc. XIX, período dos escritos de Hegel e do crescimento de lutas anticoloniais nas Américas e Caribe.

Essa incongruência entre teoria e prática foi observada por inúmeras autoras, como Angela Davis sobre os constitucionalistas estadunidenses[52] e Susan Buck-Morss sobre os filósofos iluministas.

> Locke's outrage against the "Chains for all Mankind" was not a protest against the enslavement of black Africans on New World plantations, least of all in colonies that were British. Rather, slavery was a metaphor for legal tyranny, as it was used generally in British parliamentary debates on constitutional theory. A shareholder in the Royal African Company involved in American colonial policy in Carolina, Locke "clearly regarded Negro slavery a justifiable institution" (PSWC, p.118). The isolation of the political discourse of social contract from the economy of household production (the *oikos*) made this double vision possible. British liberty meant the protection of private property, and slaves were private property. So long as slaves fell under the jurisdiction of the household, their status was protected by law. (…) "Man is born free, and everywhere he is in chains". So writes Jean-Jacques Rousseau in the opening lines of *On the social contract*, first published in 1762. No human condition appears more offensive to his heart or to his reason than slavery. And yet even Rousseau, patron saint of the French Revolution, represses from consciousness the millions of really existing, European-owned slaves, as he relentlessly condemns the institution. Rousseau's egregious omission has been scrupulously exposed by scholarship, but only recently. (…). Rousseau referred to human beings everywhere – but omitted Africans; spoke of Greenland's people transported to Denmark who die of sadness – but not the sadness of Africans transported to the Indies that resulted in suicides, mutinies, and maroonings. He

[51] HONNETH, Axel. "Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade". In: SOUZA, Jessé (org.); MATTOS, Patrícia (org.). *Teoria crítica no século XXI.* São Paulo: Annablume, 2007, p. 83.

[52] *"Neste contexto, não se pode deixar de evocar a imagem de Thomas Jefferson e outros fundadores, chamados a formular os conceitos nobres da Constituição dos Estados Unidos, enquanto seus escravos viviam na miséria. A fim de não estragar a beleza da Constituição e ao mesmo tempo proteger a instituição escravidão eles escreveram sobre pessoas mantidas sob serviço ou trabalho, um eufemismo para a palavra escravidão. Essas pessoas eram tipos excepcionais de seres humanos, que não mereciam as garantias e os direitos da Constituição".* DAVIS, Angela. *Palestras sobre libertação*. Los Angeles: UCLA, 1969.

> declared all men equal and saw private property as the source of inequality, but he never put two and two together to discuss French slavery for economic profit as central to arguments of both equality and property (…). As in Dutch Republic and Britain, African slaves were present, used and abused domestically within France.[53]

Com efeito, a Revolução Haitiana inspirou no período que ocorreu inúmeras revoltas contra a escravização, inclusive no Brasil, como a Revolta dos Malês de 1835. Tendo iniciado dois anos após a Revolução Francesa sob a liderança de Toussaint Louverture, e com a ação organizada de africanos e descendentes de africanos contra o colonialismo francês, a Revolta de São Domingos tornou o Haiti o segundo país da região a se tornar independente, após os Estados Unidos.

Esse contexto revela uma conjuntura política marcada por três revoluções de grande importância na dinâmica do mundo moderno: a Revolução Americana de 1776, a Revolução Francesa de 1789 e a Revolução Haitiana, de 1791 a 1804. No entanto, mesmo após a independência, o Haiti permaneceu rechaçado durante anos do sistema internacional, diante da permanência do sistema escravocrata em países vizinhos, sucessivas tentativas de invasões estrangeiras e a recusa da França em reconhece-lo como Estado independente. O isolamento durou até a aceitação do pagamento a título de indenização à França pelo governo do Haiti, exigida em 1814 no valor de 150 milhões de francos-ouro, rebaixada para 90 milhões em 1838 e estimada em 2011 em 21 bilhões de dólares, em troca do reconhecimento como nação independente.[54]

---

[53] [O ultraje de Locke contra as "Correntes de toda a humanidade" não era um protesto contra a escravidão de negros africanos nas plantações do Novo Mundo, muito menos em colônias que eram britânicas. Em vez disso, a escravidão era uma metáfora para a tirania legal, como foi usado geralmente nos debates parlamentares britânicos sobre teoria constitucional. Um acionista da Companhia Real Africana envolvido na política colonial americana na Carolina, Locke "claramente considerava a escravidão do negro uma instituição justificável" (PSWC, p.118). O isolamento do discurso político do contrato social a partir da economia de produção familiar (o *oikos*) fez esta visão dupla possível. Liberdade britânica significou a proteção da propriedade privada, e os escravos eram propriedade privada. Enquanto escravos recaíssem sob a jurisdição da casa, seu *status* era protegido por lei. (...)."O homem nasce livre, e em toda parte está em cadeias". Assim escreve Jean-Jacques Rousseau nas linhas de abertura do *C*ontrato social, publicado pela primeira vez em 1762. Nenhuma condição humana aparece mais ofensiva ao seu coração ou à sua razão do que a escravidão. E mesmo Rousseau, padroeiro da Revolução Francesa, reprime da consciência os milhões de escravos, de propriedade dos europeus, realmente existentes, como ele implacavelmente condena a instituição. A omissão flagrante de Rousseau foi escrupulosamente exposta por estudiosos, mas apenas recentemente. (...) Rousseau se refere aos seres humanos em todos os lugares - mas omitiu-africanos; falou das pessoas da Groenlândia transportadas para a Dinamarca que morrem de tristeza - mas não a tristeza de africanos transportados para as Índias, que resultou em suicídios, motins e aquilombamentos. Ele declarou que todos os homens eram iguais e viu a propriedade privada como a fonte da desigualdade, mas ele nunca colocou dois e dois juntos para discutir a escravidão francesa para o lucro econômico, como fundamental para ambos argumentos de igualdade e da propriedade (...). Como na República Holandesa e na Grã-Bretanha, os escravos africanos eram presentes, usados e abusados em âmbito doméstico *dentro* da França.]. Tradução minha de BUCK-MORSS, Susan. "Hegel and Haiti". *Critical Inquiry*, Vol. 26, No. 4. (Summer, 2000), pp. 826-827; 830-831.

[54] Cf. TEITELBAUM, Alejandro. "Haiti: história de um genocídio e um ecocídio". In: Revista Fórum, publicado 29/01/2011. Disponível em http://www.cartacapital.com.br/internacional/haiti-historia-de-um-genocidio-e-de-um-ecocidio . Acesso em 07.06.2016. A respeito dos países africanos forçados a pagar dívidas coloniais à França cf. KOUTONIN, Mawuna Remarque. *14 African Countries Forced by France to Pay*

No entanto, Nancy Fraser e Axel Honneth, ao analisarem os problemas morais e políticos que compreendem a concepção de justiça na contemporaneidade, em nenhum momento consideram o fator colonial como elemento histórico importante para a compreensão das lutas por reconhecimento. Ao invés disso, apresentam uma crítica à política do reconhecimento enquanto unicamente baseada em uma política da identidade, i.e., destinada à proteção de determinados valores e aspectos culturais que constituiriam a identidade de um grupo social.

Para evitar a defesa de uma política da identidade como foco exclusivo, Honneth enfatiza um conceito mais denso de reconhecimento, no qual sua concepção de justiça considera o problema da redistribuição de recursos dentro dessa compreensão, a qual envolve três estágios: o respeito recíproco entre indivíduos que se reconhecem livres, a esfera do cuidado emocional nas relações interpessoais e a ordem legal do Estado.

> Esses três padrões de reconhecimento – amor, ordem legal e solidariedade – parecem fornecer as condições formais para a interação dentro das quais os seres humanos podem ter certeza de sua "dignidade" e integridade. "Integridade" é mencionada aqui apenas para indicar que os sujeitos são capazes de ficar tranquilos por saber que toda a gama de sua auto-orientação prática encontra suporte dentro de sua sociedade. Sempre que eles participam de um mundo social no qual eles encontram esses três padrões de reconhecimento, em qualquer forma que seja, eles podem, então, relacionar-se entre si nas formas positivas da autoconfiança, auto-respeito e autoestima.[55]

Nesse sentido, o problema da desigualdade econômica e, portanto, da justiça distributiva é tratado por Honneth como uma questão de reconhecimento do valor das atividades realizadas pelos indivíduos em uma dada sociedade:

> Diante da desigualdade econômica crescente, seria perigoso e arriscado sugerir que o reconhecimento apenas da identidade pessoal ou coletiva pudesse formar o objetivo de uma sociedade justa, já que dessa maneira seria impossível chamar a atenção para os pré-requisitos materiais de uma sociedade justa. (...). As demandas por distribuição material surgem da conceituação epistemológica de uma ética democrática que estou propondo aqui a partir de duas fontes. Por um lado, a partir das implicações normativas de igualdade perante a lei, que promete um tratamento igual para todos os membros de uma comunidade democrática organizada. Isso demonstra que a concessão de direitos sociais e a redistribuição que se segue cumpre a função normativa de conceder a cada cidadão a oportunidade de participar do processo democrático da formação pública de uma comunidade baseada na lei. As demandas por redistribuição surgem também da ideia normativa de que cada membro de uma sociedade democrática deve ter a chance de ser socialmente estimado por seus feitos individuais. (...). Essa circunstância, em meu ponto de vista, demonstra que as regras de distribuição não podem ser simplesmente derivadas das relações de produção, mas devem sim ser vistas como expressão institucional de um

---

*Colonial Tax For the Benefits of Slavery and Colonization.*Publicado em 28.01.2014.Disponível em: http://www.siliconafrica.com/france-colonial-tax/ . Acesso em 26.06.2016.

[55] HONNETH, Axel. "Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade". In: SOUZA, Jessé (org.); MATTOS, Patrícia (org.). *Teoria crítica no século XXI.* São Paulo: Annablume, 2007, pp. 87-88.

> dispositivo sociocultural que determina qual grau de estima atividades específicas ocupam em um determinado momento.[56]

Com isso, o autor identifica a ampliação radical do significado de "trabalho" como um dos principais campos em disputa nas lutas por reconhecimento na contemporaneidade, tempos em que o desemprego não está ligado apenas a ciclos econômicos, como também à própria estrutura das sociedades capitalistas modernas. A diferença de seu posicionamento com relação à visão apresentada por Nancy Fraser consiste na sua noção de que a luta por reconhecimento está inerentemente ligada às demandas por distribuição, enquanto a filósofa norte-americana compreende ambas as dimensões como distintas, porém complementares.

> Os conflitos sobre distribuição, contanto que eles não estejam meramente preocupados apenas com a aplicação das regras institucionalizadas, são sempre lutas simbólicas pela legitimidade do dispositivo sociocultural que determina o valor das atividades, atributos e contribuições. Desta forma, as próprias lutas por distribuição, ao contrário da hipótese de Nancy Fraser, estão travadas em uma luta por reconhecimento. (...) Em resumo, é uma luta pela definição cultural sobre o que é que torna uma atividade socialmente necessária e valiosa.[57]

Como veremos no item 1.3, a teoria de Honneth possibilita, em parte, um caminho para a compreensão das lutas dos povos tradicionais no Brasil (indígenas, quilombolas, ribeirinhos etc.), reconhecidos legalmente no país somente a partir do regime constitucional de 1988. Isso porque eles expressam adequadamente essa visão em que a luta por redistribuição – a demarcação e proteção de seus territórios tradicionais, como política de democratização do acesso à terra – implica em uma luta por reconhecimento - pois exige o respeito a valores ancestrais dessas populações, como seus modos de criar, fazer e viver coletivamente.

Diferente de Honneth, Nancy Fraser apresenta como alternativa à "política da identidade", uma política do reconhecimento baseada na noção de estima social, em termos de status social que permite ao sujeito atuar como um par nos processos de participação democrática.

> Let me explain. To view recognition as a matter of justice is to treat it as an issue of *social status.* This means examining institutionalized patterns of cultural value for their effects on the *relative standing* of social actors. If and when such patterns constitute actors as *peers*, capable of participating on a par with one another in social life, then we can speak of *reciprocal recognition* and *status equality*. When, in contrast, institutionalized patterns of cultural value constitute some actors as inferior excluded, wholly other, or simply invisible, hence as less than full partners in social interaction, then we should speak of *misrecognition* and *status subordination.*[58]

---

[56] Ibid., p.89-90; 91-92.
[57] Ibid., pp.92-93.
[58] [Deixe-me explicar. Visualizar o reconhecimento como uma questão de justiça é tratá-lo como uma questão de *status social*. Isto significa examinar os padrões institucionalizados de valor cultural para os seus efeitos sobre a *posição relativa* dos atores sociais. Se e quando tais padrões constituem os atores como pares, capazes de participar em pé de igualdade com os outros na vida social, então podemos falar de *reconhecimento recíproco* e

Nesse ponto, a análise de Fraser também permite compreender as demandas de populações negras e indígenas, bem como as questões de gênero trazidas ao debate público pelos movimentos feministas e LGBTs[59]. Porém, apartando-se de uma abordagem psicológica tal como a desenvolvida por Honneth, o fundamento da demanda por reconhecimento desses grupos é justificado pela autora através do direito à participação nas sociedades democráticas. Ao situar o problema do reconhecimento na filosofia moral, ela o defende como uma questão de justiça e não de auto-realização:

> The first question arises given some standard distinctions in moral philosophy. In this field, questions of justice are usually understood to be matters of "the right", which belong squarely on the terrain of "morality". Questions of self-realization, in contrast, are considered to be matters of "the good", which belong rather to the domain of "ethics". In part this contrast is a matter of scope. Norms of justice are universally binding; like principles of Kantian *Moralität*, they hold independently of actors' commitments to specific values. Claims about self-realization, on the other hand, are usually considered to be more restricted. Like canons of Hegelian *Sittlichkeit*, they depend on culturally and historically specific horizons of value, which cannot be universalized. Thus, a great deal turns on whether claims for recognition are held to concern justice or self-realization. (…). Unlike Taylor and Honneth, I propose to conceive recognition as a matter of justice.[60]

Dessa forma, ela propõe um conceito bidimensional de justiça, para dar conta de grande parte dos principais conflitos políticos existentes no mundo contemporâneo.

> O que é preciso é uma concepção ampla e abrangente, capaz de abranger pelo menos dois conjuntos de preocupações. Por um lado, ela deve abarcar as preocupações tradicionais das teorias da justiça distributiva, especialmente a pobreza, a exploração, a desigualdade e os diferenciais de classe. Ao mesmo tempo, deve igualmente abarcar as preocupações recentemente salientadas pelas filosofias do reconhecimento, especialmente o desrespeito, o imperialismo cultural e a hierarquia de estatuto. Rejeitando formulações sectárias que caracterizam a distribuição e o reconhecimento como visões mutuamente incompatíveis da justiça, tal concepção tem de abrangê-las a ambas. O resultado seria uma *concepção bidimensional de*

---

igualdade de status. Quando, ao contrário, os padrões institucionalizados de valor cultural constituem alguns atores como inferiores, excluídos, totalmente outros, ou simplesmente invisíveis, portanto como menos do que parceiros integrais na interação social, então devemos falar de *falso reconhecimento* e *subordinação de status*.]. (Tradução minha. Grifos da autora). FRASER, Nancy. "Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition and participation". In: & HONNETH, Axel (1998). Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange. London: Verso, p. 29.

[59] Sigla que identifica as pessoas lésbicas, gays, bissexuais e transgêneras e as demandas de acesso à cidadania por elas reivindicadas, como o casamento, adoção, nome social, trabalho digno etc.

[60] [A primeira questão que surge é dada de algumas distinções-padrão na filosofia moral. Neste campo, questões de justiça são geralmente entendidas como sendo questões de "direito", que pertencem diretamente ao terreno da "moralidade". Questões de auto-realização, ao contrário, são consideradas questões de "bem", que pertencem por sua vez ao domínio da "ética". Em parte, esse contraste é uma questão de escopo. Normas de justiça são universalmente vinculantes; como princípios da Moralität kantiana, que se sustentam independentemente dos comprometimento dos atores a valores específicos. Reivindicações acerca de auto-realização, por outro lado, são geralmente consideradas como sendo mais restritas. Como cânones da Sittlichkeit hegeliana, elas dependem de horizontes culturais e historicamente específicos de valor, que não podem ser universalizados. Assim, muitos se questionam se as demandas por reconhecimento são sustentadas por uma preocupação de justiça ou de auto-realização. (...). Ao contrário de Taylor e Honneth, proponho conceber o reconhecimento como uma questão de justiça.]. (Tradução minha). FRASER, Nancy. "Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition and participation". In: _____ & HONNETH, Axel (1998). Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange. London: Verso, p. 27-28.

> *justiça*, o único tipo de concepção capaz de abranger toda a magnitude da injustiça no contexto da globalização.[61]

Com isso, sua análise visa desenvolver uma teoria crítica do reconhecimento, para além de apenas sustentar ou rejeitar uma política da identidade. Isso porque o problema seria identificar as formas de reconhecimento cultural compatíveis com o princípio da igualdade social, enquanto base de sociedades democráticas. Por essa razão, ela aponta dois tipos fundamentais de injustiça que, embora entrelaçadas, seriam de naturezas distintas:

> Insistirei em distinguir analiticamente injustiça econômica e injustiça cultural, em que pese seu mútuo entrelaçamento. O remédio para a injustiça econômica é alguma espécie de reestruturação político-econômica. Pode envolver redistribuição de renda, reorganização da divisão do trabalho, controles democráticos do investimento ou a transformação de outras estruturas econômicas básicas. (...). O remédio para a injustiça cultural, em contraste, é alguma espécie de mudança cultural ou simbólica. Pode envolver a revalorização das identidades desrespeitadas e dos produtos culturais dos grupos difamados. Pode envolver, também, o reconhecimento e a valorização positiva da diversidade cultural. Mais radicalmente ainda, pode envolver uma transformação abrangente dos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação, de modo a transformar o sentido do eu de todas as pessoas.[62]

Ao situar as lutas por reconhecimento como algo expressivo somente no final do século XX, Fraser denomina esse período histórico como uma era "pós-socialista", referindo-se à diminuição das reivindicações de caráter estritamente econômico, em favor das lutas pelo reconhecimento da diferença.

> A "luta por reconhecimento" está rapidamente se tornando a forma paradigmática de conflito político no final do século XX. Demandas por "reconhecimento da diferença" dão combustível às lutas de grupos mobilizados sob as bandeiras da nacionalidade, etnicidade, "raça", gênero e sexualidade. Nestes conflitos "pós-socialistas", a identidade de grupo suplanta o interesse de classe como o meio principal da mobilização política. A dominação cultural suplanta a exploração como a injustiça fundamental. E o reconhecimento cultural toma o lugar da redistribuição socioeconômica como remédio para a injustiça e objetivo da luta política.[63]

Nesse ponto, merece razão a crítica de Honneth ao perceber um equívoco na abordagem de Fraser, que considera as lutas por reconhecimento como um fenômeno novo na história. Isso porque a questão de fundo dessas demandas é, a meu ver, não pós-socialista, mas de caráter anticolonial. Isso pode ser observado na leitura da própria autora, uma vez que a discussão trazida por ela sobre as categorias de "gênero" e "raça" possibilita a compreensão de que tais injustiças não ocorrem (e suas contestações) somente há alguns anos.

---

[61] Id. "A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação". In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, Outubro 2002, p.11.
[62] Id. "Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era "pós-socialista". Trad. Julio Assis Simões. In: *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 1-382, 2006. Traduzido de FRASER, Nancy. 2001. "From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a 'postsocialist' age". In: S. Seidman; J. Alexander. (orgs.). 2001. *New social theory reader*. Londres: Routledge, p. 232.
[63] Ibid., p. 231.

> Pessoas sujeitas à injustiça cultural e à injustiça econômica necessitam de reconhecimento e redistribuição. Necessitam de ambos para reivindicar e negar sua especificidade. Como isso é possível? (...).
> Coletividades bivalentes (...) podem sofrer da má distribuição socioeconômica e da desconsideração cultural de forma que nenhuma dessas injustiças seja um efeito indireto da outra, mas ambas primárias e co-originais. Nesse caso, nem os remédios de redistribuição nem os de reconhecimento, por si sós, são suficientes. Coletividades bivalentes necessitam dos dois.
> Gênero e "raça" são paradigmas de coletividades bivalentes. Embora cada qual tenha peculiaridades não compartilhadas pela outra, ambas abarcam dimensões econômicas e dimensões cultural-valorativas. Gênero e "raça", portanto, implicam tanto redistribuição quanto reconhecimento.[64]

Com efeito, se lembrarmos que o colonialismo moderno se trata de um sistema de *exploração econômica*, no sentido de transferir e aumentar a concentração de riquezas em determinadas partes do mundo (da colônia para a metrópole ou do sul para o norte global), é possível compreender as demandas por redistribuição como um elemento fundamental de toda luta anticolonial. Do mesmo modo, se avançarmos ainda mais na consideração do colonialismo como um regime de *dominação cultural*, isto é, um sistema forjado na caracterização de culturas e formação de povos como superiores/modernos/civilizados e outros como inferiores/primitivos/selvagens, percebemos que o reconhecimento visa ao tratamento de todos os membros de uma coletividade como pares na vida social (no sentido de Fraser), como pessoas plenas (no sentido de sujeito ético, defendido por Honneth) ou simplesmente como seres humanos, dotados de direitos fundamentais. Nesse sentido, as lutas anticoloniais são sobretudo uma luta pelo reconhecimento da humanidade de todos os povos, o que exige, necessariamente, políticas de redistribuição, como requisito material para o estabelecimento de uma sociedade justa, formada por pessoas livres e iguais.

Dessa forma, além de políticas econômicas, entendo que é igualmente necessário combater práticas verticais de dominação e homogeneização cultural (muitas vezes expressas através do imperialismo, do racismo e da imposição do patriarcado, elementos estruturais do regime colonial), por meio de instrumentos horizontais de participação popular, que favoreçam o diálogo, a autonomia pessoal e coletiva, bem como a emancipação dos povos. Com efeito, não é difícil identificar a ocorrência de tais práticas verticalizadas no período colonial (uma vez que são constitutivas do mesmo), bem como a sua permanência durante a realização do projeto de Estado-nação, como se pretende demonstrar no item 1.3.

Porém, antes de entrar na discussão a respeito do papel do modelo de Estado ou de um regime político que melhor represente uma era pós-colonial, cabe notar o importante papel

[64] Ibid., p. 233.

desempenhado pela introdução das categorias "gênero" e "raça" para a compreensão de fortes demandas por justiça na atualidade, em diferentes lugares do mundo.

1.2 **A introdução das categorias de "gênero" e "raça" nas teorias da justiça**

Embora pertinente, é possível observar que a abordagem de Nancy Fraser sobre as injustiças decorrentes do racismo e do sexismo no mundo contemporâneo ainda carece de uma análise profunda sobre as raízes e efeitos do colonialismo. Com efeito, assim defende a autora:

> O gênero é, em suma, um modo bivalente de coletividade. Ele contém uma face de economia política, que o insere no âmbito da redistribuição. Mas também uma face cultural-valorativa, que simultaneamente o insere no âmbito do reconhecimento. Naturalmente, as duas faces não são claramente separadas uma da outra. Elas se entrelaçam para se reforçarem entre si dialeticamente porque as normas culturais sexistas e androcêntricas estão institucionalizadas no Estado e na economia e a desvantagem econômica das mulheres restringe a "voz" das mulheres, impedindo a participação igualitária na formação da cultura, nas esferas públicas e na vida cotidiana. O resultado é um círculo vicioso de subordinação cultural e econômica. Para compensar a injustiça de gênero, portanto, é preciso mudar a economia política e a cultura. (...).
> A "raça" também é (...) um modo bivalente de coletividade com uma face econômico-política e uma face cultural-valorativa. Suas duas faces se entrelaçam para se reforçarem uma à outra, dialeticamente, ainda mais porque as normas culturais racistas e eurocêntricas estão institucionalizadas no Estado e na economia, e a desvantagem econômica sofrida pelas pessoas de cor restringe sua "voz". Para compensar a injustiça racial, portanto, é preciso mudar a economia política e a cultura. Mas, como ocorre com o gênero, o caráter bivalente da "raça" é a fonte de um dilema. Uma vez que as pessoas de cor sofrem, no mínimo, de dois tipos de injustiça analiticamente distintos, elas necessariamente precisam, no mínimo, de dois tipos de remédios analiticamente distintos: redistribuição e reconhecimento, que não são facilmente conciliáveis. Enquanto a lógica da redistribuição é acabar com esse negócio de "raça", a lógica do reconhecimento é valorizar a especificidade do grupo. Eis, então, a versão anti-racista do dilema da redistribuição-reconhecimento: como os anti-racistas podem lutar ao mesmo tempo para abolir a "raça" e para valorizar a especificidade cultural dos grupos racializados subordinados?[65]

Em crítica ao pensamento apresentado por Nancy Fraser, Brenna Bhandar e Denise Ferreira da Silva enumeram o trabalho de inúmeras autoras que desenvolvem uma outra análise sobre gênero e raça nas lutas por reconhecimento e justiça distributiva na atualidade.

> O trabalho de A.Y. Davis, Audre Lorde, Himani Bannerji, Avtar Brah, Selma James, Maria Mies, Chandra Talpade Mohanty, Silvia Federici, Dorothy Roberts e um monte de outras destroçaram a natureza excludente e limitada dos esquemas conceituais desenvolvidos pelas feministas brancas do mundo anglófono. Essas acadêmicas e ativistas criaram esquemas de análise que, simultaneamente, encararam o desafio de fazer uma dramática correção tanto da teoria anticolonial e marxismo negro [Black Marxism], que falharam fundamentalmente em teorizar gênero e sexualidade, quanto do pensamento feminista socialista e marxista, que continua a falhar, de muitas maneiras, em dar conta da raça, das histórias da colonização e das iniquidades estruturais entre os estados-nações ditos

[65] Ibid., pp. 233-234.

> desenvolvidos e aqueles em desenvolvimento. E sim, embora Mies, Federici e James sejam brancas, as feministas marxistas terceiromundistas aspiram por uma solidariedade política além da linha de cor.[66]

Dessa forma, elas identificam no trabalho de Fraser em teoria política uma falha recorrente nos discursos de diversas autoras feministas:

> Escrevendo desde o começo da década de 1970, essas acadêmicas e ativistas têm sistematicamente desenvolvido uma crítica feminista não somente sobre o capitalismo de estado, como também do capitalismo globalizado que se apoia no legado colonial. Esses feminismos não priorizaram o "sexismo cultural" em detrimento da redistribuição econômica. A literatura é vasta, com uma miríade de exemplos. (...) Deixe-nos apenas dizer que não existe algo como o "feminismo", que seja sujeito de qualquer sentença para designar uma posição única na crítica do patriarcado. Tal posição está fraturada desde pelo menos quando a ativista negra Sojourner Truthdisse: "Não sou uma mulher também?".[67]

A crítica apresentada pelas autoras se refere à perspectiva de Fraser de defesa do universalismo e de se afastar das políticas afirmativas de identidades culturais, por entendê-las geradoras de mais injustiças. Isso porque, segundo a autora, elas reforçariam estigmas de grupo, em detrimento de uma efetiva transformação social:

> Por remédios afirmativos para a injustiça, entendo os remédios voltados para corrigir efeitos desiguais de arranjos sociais sem abalar a estrutura subjacente que os engendra. Por remédios transformativos, em contraste, entendo os remédios voltados para corrigir efeitos desiguais precisamente por meio da remodelação da estrutura gerativa subjacente. O ponto crucial do contraste é efeitos terminais *vs.* processos que os produzem – e *não* mudança gradual *vs.* mudança apocalíptica.
> Pode-se aplicar essa distinção, primeiramente, aos remédios para a injustiça cultural. Remédios afirmativos para tais injustiças são presentemente associados ao que vou chamar "multiculturalismo mainstream". Essa espécie de multiculturalismo propõe compensar o desrespeito por meio da revalorização das identidades grupais injustamente desvalorizadas, enquanto deixa intactos os conteúdos dessas identidades e as diferenciações grupais subjacentes a elas. Remédios transformativos, em contraste, são presentemente associados à desconstrução. Eles compensariam o desrespeito por meio da transformação da estrutura cultural-valorativa subjacente. Desestabilizando as identidades e diferenciações grupais existentes, esses remédios não somente elevariam a autoestima dos membros de grupos presentemente desrespeitados; eles transformariam o sentido do eu de *todos*.[68]

Com isso, Fraser critica as políticas afirmativas, por criarem, a seu ver, um reconhecimento estigmatizante, sem alterar a estrutura social que alimenta a injustiça que se pretende combater. Isso porque, segundo a autora, elas dividiriam a atenção, gerando

---

[66] BHANDAR, Brenna e SILVA, Denise Ferreira. "A síndrome 'cansei' da feminista branca: uma resposta a Nancy Fraser". In: *Critical Legal Thinking*, em 21/10/13. Tradução Bruno Cava. Resposta ao artigo de Nancy Fraser publicado no The Guardian, em 2/10/13, e republicado pela UniNômade: "Como o feminismo se tornou a empregada do capitalismo; e como resgatá-lo". Disponível em: http://uninomade.net/tenda/a-sindrome-cansei-da-feminista-branca-uma-resposta-a-nancy-fraser/. Acesso em 06.02.1016.

[67] Ibidem.

[68] FRASER, Nancy. "Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era "pós-socialista". Trad. Julio Assis Simões. In: *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 1-382, 2006. Traduzido de FRASER, Nancy. 2001. "From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a 'postsocialist' age". In: S. Seidman; J. Alexander. (orgs.). 2001. *New social theory reader*. Londres: Routledge, p. 237.

antagonismos sociais e reforçando ainda mais certas formas de injustiça. Como se pode notar, essa crítica visa atingir diretamente as políticas de ações afirmativas, como a reserva de vagas para mulheres no poder legislativo, para negros e indígenas em concursos públicos e os currículos multiculturais, como as leis 10.639/03 e 11.645/2008 no Brasil, que determinaram a obrigatoriedade do ensino de História da África, dos Povos Indígenas e de suas respectivas culturas em todos os níveis educacionais do país. Segundo Fraser,

> Em certo sentido, esta abordagem é internamente contraditória. A redistribuição afirmativa, em geral, pressupõe uma concepção universalista de reconhecimento, a igualdade de valor moral das pessoas. Vamos chamar isso seu "compromisso formal de reconhecimento". Entretanto, a prática da redistribuição afirmativa, reiterada ao longo do tempo, tende a pôr em movimento uma dinâmica secundária de reconhecimento estigmatizante, que contradiz seu compromisso formal com o universalismo. (...). Remédios transformativos reduzem a desigualdade social, porém sem criar classes estigmatizadas de pessoas vulneráveis vistas como beneficiárias de uma generosidade especial. Eles tendem, portanto, a promover reciprocidade e solidariedade nas relações de reconhecimento. Assim, uma abordagem voltada a compensar injustiças de distribuição pode ajudar também a compensar (algumas) injustiças de reconhecimento.
>
> Essa abordagem é internamente consistente. Como a redistribuição afirmativa, a redistribuição transformativa em geral pressupõe uma concepção universalista de reconhecimento, a igualdade de valor moral das pessoas. Diferente da redistribuição afirmativa, contudo, sua prática tende a não dissolver essa concepção. Assim, as duas abordagens engendram diferentes lógicas de diferenciação de grupo. Enquanto os remédios afirmativos podem ter o efeito perverso de promover a diferenciação de classe, os remédios transformativos tendem a embaçá-la. Além disso, as duas abordagens engendram diferentes dinâmicas subliminares de reconhecimento. A redistribuição afirmativa pode estigmatizar os desprivilegiados, acrescentando o insulto do menosprezo à injúria da privação. A redistribuição transformativa, em contraste, pode promover a solidariedade, ajudando a compensar algumas formas de não-reconhecimento. [69]

Por sua vez, ao citarem os trabalhos de Angela Davis, Patricia Hill Collins, entre outras autoras, Brenna Bhandar e Denise Ferreira criticam a defesa do universalismo em trabalhos, como o de Fraser, que terminam por invisibilizar importantes contribuições trazidas há bastante tempo por pensadores contra hegemônicos, como as pesquisadoras feministas negras e do chamado Terceiro Mundo:

> As acadêmicas de que falamos desenvolveram críticas consistentes de formas capitalistas de propriedade, troca, trabalho pago e não-pago, junto de formas culturalmente impregnadas e estruturais da violência patriarcal. Peguemos o exemplo do estupro e da violência contra a mulher. (...). A violência sexual é, assim, entendida como derivada da escravidão e da colonização, afetando tanto mulheres quanto homens. A história dos corpos negros femininos como mercadorias à disposição do prazer dos homens brancos permanece como um traço racial, social e psíquico da sociedade afro-americana contemporânea. No tocante às indígenas americanas, os estereótipos da era colonial, a *squaw* [algo como "indiazinha", pejorativo para mulher indígena sexualmente disponível], continuam nos imaginários racializados contemporâneos da sociedade americana, retratando mulheres indígenas como vulneráveis a formas de violência sexual que sempre foram raciais, recordando padrões de violência presentes quando do desapossamento de suas terras e, sim, suas práticas culturais (...). Feministas negras também

[69] Ibid., p.238-239.

> conduziram a campanha por salários ao trabalho doméstico, desafiando as normas burguesas da economia burguesa. Seguindo A.Y. Davis, notamos que as feministas brancas precisam reconhecer quando elas se envolvem em estratégias políticas que as feministas negras e terceiromundistas já têm teorizado e praticado há muito tempo. [70]

Com isso, elas revelam um histórico de silenciamento das produções teóricas de ativistas que efetivamente propõem a transformação social, para além de uma inclusão meramente discursiva das categorias "raça" e "gênero" em seus estudos, o que muitas vezes termina por omitir importantes acúmulos teóricos e políticos trazidos por ativistas e intelectuais feministas e antirracistas. Como exemplos, as autoras citam os estudos de Angela Davis sobre o sistema prisional dos EUA (caracterizado pela jurista Michelle Alexander como um novo sistema de segregação racial no país[71]) e de Patricia Hill Collins, sobre a importância do reconhecimento do trabalho doméstico para o fortalecimento do cuidado e bem-estar das famílias afro-americanas. Com isso elas visam demonstrar que a ausência de uma reflexão sobre a história e a realidade efetiva das pessoas negras e indígenas leva a um reconhecimento equivocado de suas demandas, como a negação da importância de políticas afirmativas.

Nesse sentido, defender a importância dos trabalhos dessas autoras significa reconhecer o *lugar de fala* e a posição daquele que emite um discurso na produção de saberes e práticas que contribuem (ou não) para que alcancemos, efetivamente, uma era pós-colonial, i.e., livre das injustiças herdadas do colonialismo, como o racismo e as hierarquias de gênero.

Ao refletir sobre essa questão em um texto que se tornou referência dos estudos pós-coloniais e do feminismo pós-colonial (*Pode o subalterno falar?* de 1988), a filósofa indiana Gayatri Spivak destaca o problema da representatividade das mulheres, não apenas na política, mas também no próprio campo das produções acadêmicas. Com isso, ela pretende questionar o lugar daquele que investiga, especialmente no que tange ao seu papel histórico como intelectual e potencial agente transformador ou reprodutor das estruturas sociais vigentes.

> Algumas das críticas mais radicais produzidas pelo Ocidente hoje são o resultado de um desejo interessado em manter o sujeito do Ocidente, ou o Ocidente como Sujeito. (...). Mantém-se, por meio de um deslize verbal, a contra-dição não reconhecida de uma posição que valoriza a experiência concreta do oprimido, ao mesmo tempo que se mostra acrítica quanto ao papel histórico do intelectual. (...). Dois sentidos do termo "representação" são agrupados: a representação como "falar por", como ocorre na política, e representação como "re-presentação", como aparece

[70] BHANDAR, Brenna e SILVA, Denise Ferreira. "A síndrome 'cansei' da feminista branca: uma resposta a Nancy Fraser". In: *Critical Legal Thinking*, em 21/10/13. Tradução Bruno Cava. Resposta ao artigo de Nancy Fraser publicado no The Guardian, em 2/10/13, e republicado pela UniNômade: "Como o feminismo se tornou a empregada do capitalismo; e como resgatá-lo". Disponível em: http://uninomade.net/tenda/a-sindrome-cansei-da-feminista-branca-uma-resposta-a-nancy-fraser/. Acesso em 06.02.1016.

[71] ALEXANDER, Michelle.*The New Jim Crow.Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*. New York: The New Press, 2012.

> na arte ou na filosofia. Como a teoria é também apenas uma "ação", o teórico não representa (fala por) o grupo oprimido. De fato, o sujeito não é visto como uma consciência representativa (uma consciência que "re-presenta" a realidade adequadamente). Esses dois sentidos do termo representação – no contexto da formação do Estado e da lei, por um lado, e da afirmação do sujeito por outro – estão relacionados, mas são irredutivelmente descontínuos.[72]

Para alguns autores liberais, como Will Kymlicka (1995), a solução seria a adoção de políticas do multiculturalismo, entendidos como direitos de minorias, às quais seriam reconhecidos direitos de representação política (como cotas no congresso) e proteção às suas línguas nativas e manifestações culturais.[73]

Contudo, o combate às práticas de dominação cultural através de políticas do multiculturalismo é visto com limitações por parte de alguns autores. De acordo com Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses,

> ao contrário do multiculturalismo – que pressupõe a existência de uma cultura dominante que aceita, tolera ou reconhece a existência de outras culturas no espaço cultural onde domina – a interculturalidade pressupõe o reconhecimento recíproco e a disponibilidade para enriquecimento mútuo entre várias culturas que partilham um dado espaço cultural.[74]

Assim, a perspectiva dos estudos desenvolvidos por esses e outros autores, denominados *Epistemologias do Sul*, visa excluir a ideia de uma cultura dominante que simplesmente tolera o outro, em favor de uma proposta intercultural, na qual há maior abertura e profundidade no diálogo e intercâmbio entre os diferentes grupos culturais.[75] Nas palavras dos autores:

> Designamos a diversidade epistemológica do mundo por epistemologias do Sul. O Sul é aqui concebido metaforicamente como um campo de desafios epistémicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo. (...). A ideia central é (...) que o colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e/ou nações colonizados. As epistemologias do Sul são o conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam essa supressão, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos. A esse diálogo entre saberes chamamos ecologia de saberes (Santos, 2006).[76]

---

[72] SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 133p., 2010 [1985]. Tradução do original em inglês: Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa, pp. 25 e 38-39.

[73] KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship:* a liberal theory of minority rights, Oxford: Clarendon Press, 1995.

[74] SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (orgs.). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010, p.16.

[75] A esse respeito, as reflexões de Audre Lorde trazem valiosas contribuições, que serão brevemente comentadas ao final deste capítulo.

[76] SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (orgs.). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010, p.19.

A respeito das diversas compreensões em torno do multiculturalismo, o autor canadense Peter McLaren (1994) defende um multiculturalismo crítico, baseado numa *pedagogia da resistência*, o qual diferencia de outros três tipos de multiculturalismo: o lúdico, o liberal humanista e o liberal de esquerda. Enquanto o primeiro é visto apenas como a exaltação de um relativismo cultural e pouco propositivo, o segundo é enfatizado por seu potencial mercadológico e o terceiro por um populismo elitista, decorrente de uma essencialização das identidades culturais, em detrimento do dissenso inerente a todas as culturas. A crítica do autor a cada um deles diz respeito a uma desconsideração do caráter não consensual de todas as culturas e do potencial transformador das relações sociais trazido pela linguagem:

> A perspectiva que chamo de multiculturalismo crítico compreende a representação da raça, classe e gênero como resultado de lutas sociais sobre signos e significações e, enfatiza não apenas o jogo textual, mas a tarefa de transformar as relações sociais.[77]

Dessa forma, McLaren identifica na língua um papel importante em sua defesa do multiculturalismo, na medida em que permite um questionamento dos discursos dominantes, tendo em vista um compromisso com a transformação social.

Já para Stuart Hall, considerado o "pai dos estudos culturais"[78], o fato do multiculturalismo expressar um conceito dotado de múltiplos significados não deve nos levar a um abandono do seu uso e sim à sua constante interrogação.

> O termo "multiculturalismo" é hoje utilizado universalmente. Contudo, sua proliferação não contribuiu para estabilizar ou esclarecer seu significado. Assim como outros termos relacionados — por exemplo, "raça", etnicidade, identidade, diáspora — o multiculturalismo se encontra tão discursivamente enredado que só pode ser utilizado "sob rasura" (Hall, 1996a). Contudo, na falta de conceitos menos complexos que nos possibilitem refletir sobre o problema, não resta alternativa senão continuar utilizando e interrogando esse termo.[79]

Assim, Hall identifica uma diferenciação entre os termos "multicultural" e "multiculturalismo". Enquanto o primeiro se refere a uma qualidade das sociedades culturalmente heterogêneas, o multiculturalismo se refere a um conjunto de estratégias e políticas destinadas a administrar as questões decorrentes da diversidade cultural presentes em uma dada sociedade. Nessa caracterização do multicultural, ele enfatiza o fato de que, apesar de haver diferentes tipos de sociedades multiculturais, todas possuem como ponto em comum sua diferenciação em relação ao Estado-nação moderno, o qual parte do pressuposto

---

[77] MCLAREN, Peter. Multiculturalismo Crítico. São Paulo: Cortez, 2000, p. 123.
[78] SOVIK, Liv. "Apresentação – Para ler Stuart Hall", In: HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003, p. 9.
[79] HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003, p. 51.

(geralmente tácito) de uma homogeneidade cultural baseada em princípios individualistas, liberais e (tidos por) universais.[80] Já quanto ao multiculturalismo, o autor enfatiza que este não se trata de única doutrina, nem representa um estado de coisas já alcançado, identificando pelo menos seis diferentes tipos do mesmo:

> Assim como há distintas sociedades multiculturais, assim também há "multiculturalismos" bastante diversos. O multiculturalismo conservador segue Hume (Goldberg, 1994) ao insistir na assimilação da diferença às tradições e costumes da maioria. O multiculturalismo liberal busca integrar os diferentes grupos culturais o mais rápido possível ao *mainstream*, ou sociedade majoritária, baseado em uma cidadania individual universal, tolerando certas práticas culturais particularistas apenas no domínio privado. O multiculturalismo pluralista, por sua vez, avaliza diferenças grupais em termos culturais e concede direitos de grupo distintos a diferentes comunidades dentro de uma ordem política comunitária ou mais comunal. O multiculturalismo comercial pressupõe que, se a diversidade dos indivíduos de distintas comunidades for publicamente reconhecida, então os problemas de diferença cultural serão resolvidos (e dissolvidos) no consumo privado, sem qualquer necessidade de redistribuição do poder e dos recursos. O multiculturalismo corporativo (público ou privado) busca "administrar" as diferenças culturais da minoria, visando os interesses do centro. O multiculturalismo crítico ou "revolucionário" enfoca o poder, o privilégio, a hierarquia das opressões e os movimentos de resistência (McLaren, 1997). Procura ser "insurgente, polivocal, heteroglosso e antifundacional" (Goldberg, 1994). E assim por diante.[81]

Apesar de todas essas distinções, Hall afirma a importância do multiculturalismo como um instrumento racional e vivo para a sociedade, na busca da valorização da diversidade cultural, enquanto marca inevitável de grande parte das sociedades contemporâneas. Nesse embate discursivo, entre as definições apresentadas por Stuart Hall, não parece adequada a identificação de políticas de assimilação cultural como políticas multiculturais, uma vez que estas, apesar de sua diversidade, visam à *proteção da diversidade cultural*, ao passo que as políticas de assimilação visam eliminar a sua diversidade, em favor de uma cultura hegemônica. Em sociedades formadas sob o colonialismo, as políticas de assimilação cultural consistiram em uma estratégia de dominação, efetivada através de mecanismos legais destinados ao silenciamento e ao enfraquecimento dos laços sociais dos povos colonizados.

Nesse sentido, considero que, de fato, a adoção de políticas do multiculturalismo, do ponto de vista das leis do Estado, constitui um importante avanço na busca pela realização da justiça para povos colonizados. Entretanto, tais avanços, ainda que tímidos, têm gerado fortes polêmicas e, não raro, conflitos violentos entre diferentes grupos – o que nos leva a questionar sua eficácia na proteção aos direitos fundamentais das populações negras e indígenas.[82]

---

[80] Ibid., p. 52.
[81] Ibid., p. 53.
[82] No Brasil, para saber em que medida avançam as políticas multiculturais estabelecidas pela Constituição de 1988, basta analisar a condição em que vivem suas populações nativas, tradicionais e da diáspora africana. Entre os indígenas, o extermínio de pelo menos oito mil pessoas desses povos durante o regime civil-militar ocorrido entre 1964 a 1985, sem qualquer reparação a seus descendentes, e o atual massacre do povo Guarani Kaiowá no

Para Kimberlé Crenshaw, professora de Direito da Universidade da Califórnia e da Universidade de Columbia, nos Estados Unidos[83], a solução passa pela compreensão da *intersecionalidade* das discriminações de raça e gênero. Ao defender o uso do termo *discriminação interseccional*, ela indica que não basta compreender essas categorias de modo isolado, e sim em sua interação, como se dá efetivamente no cotidiano da vida das pessoas. Com efeito, assim propõe:

> Meu objetivo é apresentar uma estrutura provisória que nos permita identificar a discriminação racial e a discriminação de gênero, de modo a compreender melhor como essas discriminações operam juntas, limitando as chances de sucesso das mulheres negras. O segundo objetivo é enfatizar a necessidade de empreendermos esforços abrangentes para eliminar essas barreiras. A questão é reconhecer que as experiências das mulheres negras não podem ser enquadradas separadamente nas categorias da discriminação racial ou da discriminação de gênero. Ambas as categorias precisam ser ampliadas para que possamos abordar as questões de intersecionalidade que as mulheres negras enfrentam.[84]

Dentre os exemplos apresentados a fim de evidenciar sua compreensão, destaca-se o caso *mulheres negras x general motors*, no qual a empresa automobilística foi questionada judicialmente pela ausência de contratação de mulheres negras, mesmo adotando reserva de vagas para mulheres e negros.

Mato Grosso do Sul revelam que o genocídio iniciado no século XVI contra esses povos ainda permanece nos dias atuais. A esse respeito, cf. BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. *Relatório: textos temáticos*. Brasília: CNV, 2014. (*Relatório da Comissão Nacional da Verdade; v.* 2), pp. 203-264. No que tange à população negra, embora não haja reconhecimento oficial por parte do Estado brasileiro, inúmeros especialistas constatam a existência de um genocídio contra essa população no Brasil. A esse respeito, conferir, por exemplo: FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. *Corpo negro caído no chão. O sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. Quanto às populações negrais tradicionais, uma importante polêmica se refere ao julgamento pelo Supremo Tribunal Federal (STF) da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIN nº 3239) que visa anular o decreto 4887/2003; norma responsável pela regulamentação no país do direito ao território de comunidades negras tradicionais, com base nos direitos à autodefinição e à propriedade coletiva de seus territórios, tal como garantidos pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais. A polêmica diz respeito à forte resistência de setores da população em reconhecer tais direitos, por não compreenderem a relação entre a dignidade humana, o direito à autodefinição e o direito à cultura, expresso na proteção coletiva e não individual dos territórios das populações tradicionais. Para acessar a referida ação judicial, cf.: http://redir.stf.jus.br/estfvisualizadorpub/jsp/consultarprocessoeletronico/ConsultarProcessoEletronico.jsf?seqobjetoincidente=2227157 . Acesso em 02.12.2014.

[83] Kimberlé Crenshaw é uma importante pesquisadora e ativista norte-americana nas áreas dos direitos civis, da teoria legal afro-americana e do feminismo. É também responsável pelo desenvolvimento teórico do conceito da interseção das desigualdades de raça e de gênero, embora seja possível identificar abordagens interseccionais sobre o tema anteriores à produção de Crenshaw, como o livro *Mulheres, Raça e Classe* de Angela Davis (1981). O trabalho de Kimberlé Crenshaw influenciou fortemente a elaboração da cláusula de igualdade da Constituição da África do Sul. Um dos seus artigos integra o Dossiê da III Conferência Mundial contra o Racismo (Durban, 2001), publicado pela Revista Estudos Feministas, nº1, 2002, sob a coordenação de Luiza Bairros, da Universidade Católica de Salvador. Cf. CRENSHAW, Kimberlé. "A Intersecionalidade na Discriminação de Raça e Gênero". *Cruzamentos: Raça e gênero*. Painel 1, pp. 7-16. Disponível em: http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf . Acesso em 04.08.2016.

[84] CRENSHAW, Kimberlé. "A Intersecionalidade na Discriminação de Raça e Gênero". *Cruzamentos: Raça e gênero*. Painel 1, pp. 7-16. Disponível em: http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf . Acesso em 04.08.2016.

> A discriminação não era incomum em muitos contextos industriais. Indústrias segregavam as pessoas em função de sua raça, de seu gênero, etc. Havia empregos para negros, mas esses empregos eram só para homens. Havia empregos para mulheres, mas esses empregos eram só para mulheres brancas. Na General Motors, os empregos disponíveis aos negros eram basicamente o de postos nas linhas de montagem. Ou seja, funções para homens. E, como ocorre freqüentemente, os empregos disponíveis a mulheres eram empregos nos escritórios, em funções como a de secretária. Essas funções não eram consideradas adequadas para mulheres negras. Assim, devido à segregação racial e de gênero presente nessas indústrias, não havia oportunidades de emprego para mulheres afro-americanas. Por essa razão, elas moveram um processo afirmando que estavam sofrendo discriminação racial e de gênero. (...). O problema é que o tribunal não tinha como compreender que se tratava de um processo misto de discriminação racial. O tribunal insistiu para que as mulheres provassem, primeiramente, que estavam sofrendo discriminação racial e, depois, que estavam sofrendo discriminação de gênero. Isso gerou um problema óbvio. Inicialmente, o tribunal perguntou: "Houve discriminação racial?" Resposta: "Bem, não. Não houve discriminação racial porque a General Motors contratou negros, homens negros". A segunda pergunta foi: "Houve discriminação de gênero?" Resposta: "Não, não houve discriminação de gênero". A empresa havia contratado mulheres que, por acaso, eram brancas. Portanto, o que o tribunal estava dizendo, essencialmente, é que se a experiência das mulheres negras não havia sido a mesma dos homens negros e que se a sua discriminação de gênero não havia sido a mesma sofrida por mulheres brancas, basicamente elas não haviam sofrido qualquer tipo de discriminação que a lei estivesse disposta a reconhecer.[85]

Diante da negativa do tribunal em reconhecer a questão ali apresentada, a perspectiva da interseccionalidade defendida pela autora enfatiza a singularidade dos tipos de discriminação sofridas por cada pessoa, tendo em vista os lugares sociais a ela destinados ou previstos, em uma sociedade ainda hierarquicamente estruturada, com base em critérios raciais e de gênero.

> Uma das perguntas que devemos fazer é a seguinte: "O que há de errado com a prática tradicional dos direitos humanos? O que há de errado com a visão tradicional das discriminações racial e de gênero?" Um dos problemas é que as visões de discriminação racial e de gênero partem do princípio de que estamos falando de categorias diferentes de pessoas. A visão tradicional afirma:a discriminação de gênero diz respeito às mulheres e a racial diz respeito à raça e à etnicidade. Assim como a discriminação de classe diz respeito apenas a pessoas pobres. Há também outras categorias de discriminação: em função de uma deficiência, da idade, etc. A intersecionalidade sugere que, na verdade, nem sempre lidamos com grupos distintos de pessoas e sim com grupos sobrepostos. Assim, (...), ao sobrepormos o grupo das mulheres com o das pessoas negras, o das pessoas pobres e também o das mulheres que sofrem discriminação por conta da sua idade ou por serem portadoras de alguma deficiência, vemos que as que se encontram no centro – e acredito que isso não ocorre por acaso – são as mulheres de pele mais escura e também as que tendem a ser as mais excluídas das práticas tradicionais de direitos civis e humanos.[86]

Se retornamos nosso olhar ao Brasil e a muitos países marcados pela diáspora africana em busca de exemplos de casos similares de sobreposição das discriminações raciais e de gênero, ou seja, de como os efeitos negativos da discriminação de determinados grupos promovem efeitos diversos para cada um deles, muitos são os estudos que podem ser

[85] Ibid., pp. 10-11.
[86] Ibid. pp. 9-10.

encontrados. Dentre os quais, destacam-se aqueles que revelam o alto índice da taxa de homicídios de jovens negros do sexo masculino nos casos de violência policial[87], bem como o fato de que as maiores taxas de feminicídio e de estupro, ocorridos principalmente em ambiente doméstico, atingirem de modo mais recorrente as mulheres negras[88]. Além das mortes físicas, há as mortes sociais, expressas nas altas taxas de encarceramento, tanto em estabelecimentos prisionais[89] quanto psiquiátricos, bem como de evasão escolar, igualmente sobrerrepresentados pela população negra.

A respeito desses estudos, cabe enfatizar que, a despeito da maioria dos casos aqui apresentados destacarem homens e mulheres negros, também é possível aplicar a noção de interseccionalidade para compreensão das condições sociais de vida que predominam em outros grupos sociais, como homens e mulheres indígenas e mesmo homens e mulheres brancos, cuja análise revela a importante noção de *privilégios*, categoria notadamente herdeira do colonialismo. Diante das diversas nacionalidades dos autores aqui estudados, observamos que infelizmente essa não é uma realidade apenas do Brasil, mas de muitos Estados formados pelo colonialismo europeu, o extermínio de inúmeras nações indígenas e de enormes contingentes da diáspora africana.

A fim de compreender essa realidade e vislumbrar caminhos para a sua superação, a história do direito constitucional brasileiro é revisitada a fim de identificar o papel desempenhando pelo Brasil na atual conjuntura política internacional, particularmente no que se refere à sua capacidade ou incapacidade de garantir a efetividade dos direitos humanos em seu território, especialmente para as populações negras e indígenas. Dentro dessa perspectiva, o Estado brasileiro é analisado como expressão de um projeto de Estado-nação, cujas limitações, ora contribuem para o fortalecimento da consolidação democrática, ora para a perpetuação de inúmeras injustiças decorrentes do colonialismo, como o racismo e a violência sexual, até que sejam efetivamente combatidas, desde suas raízes.

---

[87] ALESSI, Gil. "Morte por arma de fogo cresce entre negros e cai entre brancos no Brasil". Em: *El País,* 13/05/2015. Disponível em: http://brasil.elpais.com/brasil/2015/05/13/politica/1431542397_442042.html . Acesso em 12.08.2016.

[88] DIP, Andrea (Agência Pública,). "'Políticas públicas de combate à violência contra mulheres não atingem as negras', diz Djamila Ribeiro". Em: *Opera Mundi*, 21/mar/2016, 9h58min. Disponível em: http://www.sul21.com.br/jornal/politicas-publicas-de-combate-a-violencia-contra-mulheres-nao-atingem-as-negras-diz-djamila-ribeiro/ . A esse respeito, cf. também "Homicídio contra negras aumenta 54% em 10 anos, aponta Mapa da Violência 2015". Publicado em 09.11.2015. Disponível em http://www.onumulheres.org.br/noticias/homicidio-contra-negras-aumenta-54-em-10-anos-aponta-mapa-da-violencia-2015/ . Acesso em 29.11.2016.

[89] Cf. ALVES, Enedina do Amparo. *Rés negras, judiciário branco: uma análise da interseccionalidade de gênero, raça e classe na produção da punição em uma prisão paulistana.* Dissertação (Mestrado). PUC-SP: São Paulo, 2015.

1.3 As propostas do nacionalismo constitucional brasileiro: o modelo de Estado-nação e a proposta multicultural da Carta de 1988

Nesta seção, a análise dos textos constitucionais já adotados no Brasil visa demonstrar os pontos de continuidade e ruptura das políticas públicas brasileiras com o colonialismo português. Desde a Constituição de 1824 até 1988 observamos no modelo de Estado-nação, então efetivado, sucessivas práticas de silenciamento de povos não hegemônicos, particularmente afetados pelo regime colonial, como as populações negras e indígenas. De fato, como se poderá observar, as demandas desses grupos somente foram integradas ao sistema normativo brasileiro em 1988. Neste ano, a chamada *Constituição Cidadã*[90] trouxe o primeiro reconhecimento constitucional no país das políticas do multiculturalismo, reconhecidas através de um regime legal inaugurado após o fim da ditadura civil-militar. Entretanto, as fortes resistências sociais contra a implantação de políticas do multiculturalismo no país evidenciam a permanência de um imaginário colonial que nega a autonomia e a dignidade a esses povos.

Antes de apresentar os resultados da pesquisa nos textos legais, cabe explicitar a metodologia adotada nessa breve digressão sobre a história do direito constitucional brasileiro. A fim de identificar o estatuto legal e o efetivo acesso à cidadania das populações negras e indígenas nesse Estado, foi realizada uma busca por palavras-chave referentes a essas populações em todos os sete textos constitucionais já adotados no país (tais como "afro"; "negro"; "liberto"; "escravo"; "racismo"; "índio"; "silvícola" etc.). Com isso, observou-se a existência de poucas referências diretas a essas populações nos textos constitucionais, ao passo em que há uma vasta legislação infraconstitucional (analisada apenas de modo complementar ao estudo das constituições), destinada especialmente a essas populações no período colonial, até o final do século XIX. Já a partir do século XX, o que prevalecem são políticas trabalhistas, educacionais, culturais (que envolvem a língua e a religião) e de assentamento que visam à integração ou à assimilação cultural dessas populações à cultura dominante no país. Já no final do século XX e início do XXI, o Brasil aponta para um novo constitucionalismo, no qual a Carta de 1988 adota um modelo nitidamente multicultural, com a garantia de direitos linguísticos e territoriais a essas populações.

---

[90] Cf. GUIMARÃES, Ulysses. "Discurso proferido na sessão de 5 de outubro de 1988". In: *Escrevendo a História – Série Brasileira*. Brasília: Câmara dos Deputados. Departamento de Taquigrafia, Revisão e Redação. DANC de 5 de outubro de 1988, p. 14380-14382.

Neste ponto, observamos que essa mudança de paradigma operou-se não apenas no Brasil, mas em diversos países integrantes do sistema interamericano e internacional de direitos humanos. De acordo com o jurista Rubén Martinez Dalmau, trata-se de uma corrente denominada Novo Constitucionalismo Latino-Americano[91], o qual visa inaugurar um novo modelo de Estado, baseado no fortalecimento das instituições democráticas e na adoção de políticas de proteção à diversidade cultural.

Ao nos aprofundarmos na natureza das políticas do multiculturalismo adotadas na região, foram incluídas na pesquisa textual as palavras "cultura"; "língua"; "território"; "educação"; "instrução"; "religião"; "catequese"; "mulher"; "homem"; "sexo". Apesar de ampliarem significativamente o campo investigativo inicialmente proposto, tais introduções tiveram por objetivo revelar o caráter profundamente colonial de diversas políticas públicas adotadas no país. Dessa forma, essas categorias demarcam lugares que ora perpetuam práticas do colonialismo, ora rompem com as mesmas, através de políticas de reconhecimento aos grupos populacionais aqui investigados.

Tendo em vista que um dos objetivos gerais deste trabalho consiste em identificar os impactos que uma abordagem decolonial[92] pode gerar em nossa concepção de justiça, enfatizo que não se trata de um recorte exaustivo, mas apenas exemplos da presença da colonialidade em textos legais, de modo que optei por apresentar apenas breves comentários aos resultados obtidos nessa pesquisa textual. Com isso, espero deixar explícito o entendimento de que a letra fria da lei consiste em um fator importante, mas não suficiente, para identificar os modos de permanência do colonialismo e as vias para a sua superação.

Assim, a leitura de Fanon, trazida no último item deste capítulo, visa demonstrar a importância de buscarmos um novo paradigma para a realização da justiça, na construção de sociedades efetivamente pós-coloniais. Nesse sentido, as ideias de descolonização e decolonialidade apontam para a necessidade de um deslocamento, um descentramento da Europa para outros territórios, outros lugares de fala e outras formas de produção e troca de saberes.

---

[91] "*Fronte a unha constitución débil, adaptada e retórica, propia do vello constitucionalismo latinoamericano, o novo constitucionalismo, froito das asembleas constituíntes comprometidas con procesos de rexeneración social e política, expón un novo paradigma de Constitución forte, orixinal e vinculante, necesaria nunhas sociedades que confiaron na mudanza constitucional a posibilidade dunha verdadeira revolución*". Cf. DALMAU, Rubén Martínez. "Asembleas constituíntes e novo constitucionalismo en América Latina". In: *Tempo Exterio*r / nº 17 (segunda época) - xullo/decembro 2008.

[92] Como se verá no capítulo 2, a perspectiva dos estudos decoloniais visa enfatizar a necessidade da descolonização de práticas sociais, econômicas e políticas no presente, uma vez que se perpetuam mesmo após o término oficial do regime colonial em determinados Estados.

As *latências coloniais*[93] no direito constitucional brasileiro

> O SR. PRESIDENTE propoz se seria de tres ou de cinco membros a commissão de colonisação e de civilisação e cathechisação dos indigenas do Brazil; e resolveu-se que fosse de tres, e que unida á de fazenda désse com urgencia o seu voto sobre o objecto acima indicado dos colonos allemaes; ficando além disso a seu cargo formar um plano que satisfizesse ao fim do augmento de população dos homens brancos, e civilisação e cathechisação dos indios selvagens.[94]

Embora desde a antiguidade seja possível encontrar registros de sociedades organizadas com base em um texto constitucional[95], a ideia de uma Constituição – como Carta Magna ou texto fundamental de inauguração de um Estado soberano -, adquiriu um novo teor quando o artigo 16 da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 defendeu: "*Toda sociedade na qual a garantia dos direitos não for assegurada, nem a separação dos poderes determinada, não tem Constituição*"[96]. Esta referência, de caráter nitidamente liberal (uma vez que estabelece direitos fundamentais e, assim, limitações ao poder do Estado) parece evidenciar um dos principais desafios da luta pela descolonização: **é a manutenção do Estado efetiva garantia de emancipação de povos outrora colonizados?**

Com a análise a seguir sobre os diferentes regimes constitucionais adotados no Brasil - desde proclamada a independência em 1822, até as recentes alterações e debates em torno do atual regime da Constituição de 1988 - pretendo demonstrar que ainda persiste um imaginário colonial, expresso em discursos e práticas da colonialidade, que ao mesmo tempo impedem e exigem a necessária libertação dos povos aqui considerados.

A citação trazida ao início desta seção, retirada dos anais da Assembleia Constituinte de 1823 revela que, mesmo no contexto pós-independência, a ideia de supremacia branca permaneceu orientando a ação de alguns legisladores brasileiros no momento de organização do Estado nascente, como na definição de políticas para o recebimento de imigrantes no país.[97] De acordo com o jurista Wilson Prudente,

> Durante as últimas décadas do Império, os recursos do Tesouro Nacional, obtidos com a sisa, o imposto cobrado pelo Império, com o tráfico de pessoas negras, já estavam sendo largamente empregados no financiamento da imigração europeia,

---

[93] Expressão utilizada por Maria Paula Meneses ao referir-se à reprodução persistente de categorias coloniais que não foram descolonizadas, como expressão do racismo. Cf. MENESES, Maria Paula. O indígena africano e o colono 'europeu': a construção da diferença por processos legais. 2010, p. 70.

[94] *Annaes do Parlamento Brasileiro: Assemblea Constituinte: 1823*. Sessão de 12 de maio de 1823. Tomo primeiro. Rio de Janeiro: Typographia de Hyppolyto José Pinto e Cia, 1876, p. 79. Disponível em: http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/222325 . Acesso em 05.06.2016.

[95] Como a Constituição de Atenas, estudada por Aristóteles no séc. IV a.C.

[96] Disponível em: http://www.fd.unl.pt/docentes_docs/ma/mla_MA_19926.pdf . Acesso em 13.11.2014.

[97] Sobre as políticas imigratórias no Brasil cf. o decreto 528 de 1890, bem como o decreto de 18 de setembro de 1943 sobre política imigratória: "*Atender-se-á na admissão dos imigrantes a necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes de sua ascendência europeia*".

> para substituir a mão de obra negra. Uma parte significativa desses imigrantes, principalmente os italianos foram utilizados na plantação de café. (...). O fenômeno da imigração em massa, nas últimas décadas do Império e durante a República Velha foi uma política social de branqueamento da sociedade brasileira, bancada com o dinheiro público. (...).
> Após a proclamação da República, um dos primeiros atos do Governo Provisório foi a edição do Decreto 528/1890 que proibiu a entrada de africanos e asiáticos no Brasil. Também por ato governamental posteriormente constitucionalizado fora concedida nacionalidade brasileira aos estrangeiros que aqui residiam.
> A política pública de eugenia no Brasil não fora gestada em laboratórios e em instituições de saúde como ocorreu na Alemanha.
> O Governo Republicano adotou como técnica de eugenia a imigração em massa de europeus para o Brasil. (...).
> A primeira importante modalidade foi a política de formação de colônias iniciada no Império e continuada na República. Nesse caso, o Governo brasileiro pagava a viagem do imigrante europeu, concedia-lhe um lote de terra e financiava seu primeiro empreendimento rural. Como o assentamento dessas famílias levaria em média de seis meses a um ano e meio, durante esse período o Governo brasileiro arcava com os custos dessas famílias, incluindo hospedagens, alimentação e outras despesas pessoais. Era uma autêntica política pública de ações afirmativas, em favor de imigrantes europeus.[98]

Assim, o autor destaca que, ao mesmo tempo em que o governo financiava a vinda de imigrantes europeus, o nordeste brasileiro passava por fortes períodos de seca, o que estimulou a vinda de centenas de milhares de retirantes nordestinos para o litoral, cujas famílias morriam de fome, sem qualquer ajuda do Estado.[99]

Com isso, não é difícil compreender que, ao longo da história do país até os dias atuais, a baixa representatividade (não só física, como também dos interesses) de pessoas negras, indígenas e de classes de baixo poder aquisitivo nos altos cargos de representação do Estado brasileiro. Isso revela que, desde a sua fundação como Estado independente, os brasileiros não estão acostumados a ver boa parte da população representada nos centros de poder.[100] Como pretendo demonstrar, essa realidade, mais do que uma simples ou infeliz coincidência, consistiu em um ideal deliberado de representação nacional, incorporado no regime constitucional através do paradigma moderno do Estado-nação.

Breve resumo das constituições brasileiras

Segundo Wilson Prudente podemos considerar que a Constituição de 1824 fundou o Estado brasileiro, uma vez que é a partir dela que o Brasil passou a existir como ente político

[98] PRUDENTE, Wilson. A verdadeira história do Direito Constitucional no Brasil. Vol. 1. Niterói: Impetus, 2009, pp.155-157.
[99] "*Enquanto gastava altas somas de dinheiro para branquear o Brasil com imigrantes europeus, o Governo brasileiro dizia nada poder fazer por esses milhares de nordestinos... Para esses, nem terra nem dinheiro, apenas a morte os aguardava".* Ibid., p. 158.
[100] Cf. INESC, Instituto de Estudos Socioeconômicos. *Perfil dos candidatos às eleições de 2014. Sub-representação de negros, indígenas e mulheres: desafio à democracia.* Brasília, Setembro de 2014.

soberano[101]. Já para Octaciano Nogueira, "*a Carta Imperial de 1824 foi inspirada no constitucionalismo inglês, segundo o qual é constitucional apenas aquilo que diz respeito aos poderes do Estado e aos direitos e garantias individuais*."[102]

A primeira Constituição - de mais longa vigência na história do país - apesar de situada historicamente em um contexto de forte divulgação dos princípios liberais que inspiraram a independência dos Estados Unidos (1776), a Revolução Francesa (1789) e a Revolução Haitiana (1791) foi, entretanto, caracterizada por elementos nitidamente contraditórios a esses princípios. Vale dizer, além de contraditórios, tais elementos evidenciaram uma grave incoerência com o processo de descolonização do Brasil, então iniciado. Como exemplos de tal contradição, a permanência do regime escravocrata (em que aos brasileiros libertos não foram reconhecidos direitos políticos e aos africanos alforriados tampouco a cidadania[103]); a instituição de um quarto poder (acima do legislativo, executivo e judiciário), e a instituição do voto censitário, limitado aos homens, de acordo com um nível de renda estabelecido. Por ser fruto de uma dissolução da Assembleia Constituinte com o apoio do partido português, a Constituição de 1824 é considerada por historiadores como uma imposição de D. Pedro I[104], que fez publicar seu próprio projeto, tendo combinado dispositivos de caráter liberal e outros de caráter absolutista. Além dos dispositivos já mencionados, dentre os que demarcam a permanência de práticas coloniais na carta de 1824, destaca-se ainda o artigo 5º, que estabelece o catolicismo como religião oficial do Império, restringindo a permissão a cultos de outras religiões a templos fechados.[105]

Dessa forma, ao identificarmos um lento processo na superação dessas políticas de caráter nitidamente colonial, é possível perceber que o racismo, o sexismo e a perseguição

---

[101] PRUDENTE, Wilson. A verdadeira história do Direito Constitucional no Brasil. Vol. 1. Niterói: Impetus, 2009., p. 66.

[102] NOGUEIRA Octaciano *1824*. 3. ed. ─ Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2012. (Coleção *Constituições brasileiras*; v. 1), p.2.

[103] Cf. artigos 94 e 95 da Constituição de 1824: "*Art. 94. Podem ser Eleitores, e votar na eleição dos Deputados, Senadores, e Membros dos Conselhos de Provincia todos, os que podem votar na Assembléa Parochial. Exceptuam-se: I. Os que não tiverem de renda liquida annual duzentos mil réis por bens de raiz, industria, commercio, ou emprego. II. Os Libertos. III. Os criminosos pronunciados em queréla, ou devassa. Art. 95. Todos os que podem ser Eleitores, abeis para serem nomeados Deputados. Exceptuam-se: I. Os que não tiverem quatrocentos mil réis de renda liquida, na fórma dos Arts. 92 e 94. II. Os Estrangeiros naturalisados. III. Os que não professarem a Religião do Estado*". A respeito da condição jurídica da pessoa negra na Constituição de 1824 cf. CABRAL, Paulo Eduardo. "O negro e a Constituição de 1824". Revista de Informação Legislativa. Janeiro a março, 1974, p.70.

[104] Cf. BRASIL, Senado Federal. *Glossário legislativo*. Verbete: "Constituições brasileiras". Disponível em. http://www12.senado.gov.br/noticias/entenda-o-assunto/constituicoes-brasileiras . Acesso em 01.12.2014.

[105] Anos depois, em defesa da "cristianocracia" como solução para a unidade nacional em 1934, o constituinte Barreto Campello assim justificou seu entendimento: "*somos latinos; somos portugueses da América. Essa é a nossa formação étnica; essa é a nossa história; essa deve ser a diretriz da nossa conduta".* Cf. CAMPELLO, Barreto (1888-1971). *Pelo catholicismo e pela unidade política do Brasil (discursos na constituinte)*. Rio de Janeiro: Rodrigues e C., 1934.

religiosa constituem algumas das principais formas de expressão da *colonialidade*, entendida como a continuidade de práticas do colonialismo nos dias atuais.

Ao longo de sua história, o Brasil adotou sete cartas constitucionais, sendo a Carta de 1969 uma emenda constitucional ao texto de 1967, cujo objetivo foi legitimar práticas do Estado então adotadas durante o regime autoritário, que durou no país de 1964 a 1985. Nessa perspectiva, a Constituição de 1988 é vista como fruto do processo de redemocratização do país e de uma conjuntura internacional marcada pelo fim da guerra fria e o avanço do neoliberalismo. As constituições anteriores foram de 1824, 1891, 1934, 1937, 1946 e 1967. Dentre as sete, quatro foram promulgadas por assembleias constituintes, duas impostas (uma por D. Pedro I e outra por Getúlio Vargas em 1937) e uma aprovada pelo Congresso Nacional por exigência do regime civil-militar.[106] Entre as características gerais dos diferentes regimes adotados, destacam-se: o absolutismo monárquico em 1824; o republicanismo presidencialista instituído constitucionalmente em 1891; o reconhecimento do voto feminino, de direitos trabalhistas e a adoção do nacionalismo eugênico na carta de 1934; a adoção da pena de morte no regime de 1937, inclusive para crimes políticos; e a curta duração de regimes democráticos, de 1934 a 1937; de 1946 a 1964 e de 1988 a 2016, quando o caráter democrático do governo federal voltou a ser amplamente questionado por parte significativa da população e da comunidade internacional.[107]

No que tange às normas constitucionais que interessam a esta investigação, o estudo elaborado por Francisco Humberto Cunha Filho e Daniela Lima de Almeida sobre a evolução do direito à igualdade nas constituições brasileiras apresentou um quadro comparativo que destaca os artigos destinados à igualdade de direitos e o combate à discriminação religiosa no país[108]. Os resultados do estudo apontam dados interessantes: 1) com algumas variações textuais, o princípio da igualdade aparece expresso em todos os regimes constitucionais já instituídos, isto é, desde 1824; 2) o reconhecimento constitucional de direitos às mulheres é relativamente recente no Brasil (embora já estivesse garantido o voto feminino em 1932, a igualdade constitucional e o direito familiar vieram apenas em 1988); 3) apesar de previstas

---

[106] Cf. BRASIL, Senado Federal. *Glossário legislativo*. Verbete: "Constituições brasileiras". Disponível em. http://www12.senado.gov.br/noticias/entenda-o-assunto/constituicoes-brasileiras . Acesso em 01.12.2014.

[107] LÖWY, Michael. "O golpe de estado de 2016 no Brasil". IN: *Blog da Boitempo*. 16/05/2016. Disponível em: http://cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/O-golpe-de-Estado-de-2016-no-Brasil/4/36139 . Acesso em 18.06.2016. Em junho de 2016 foi divulgado um manifesto em defesa da democracia do estado de direito no Brasil, assinado por diversos acadêmicos estrangeiros, como Jürgen Habermas, Nancy Fraser, Axel Honneth e Charles Taylor. Disponível em: http://jornalggn.com.br/noticia/academicos-estrangeiros-assinam-manifesto-em-defesa-da-democracia-no-brasil . Aceso em 21.06.2016.

[108] CUNHA FILHO, Humberto e ALMEIDA, Daniel Lima. *Igualdade como direito humano fundamental e sua evolução nas Constituições brasileiras*. Disponível em: http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=a3ab4ff8fa4deed2. Acesso em 13.11.2014, p. 29 e 30.

constitucionalmente desde 1967, as leis antirracismo no Brasil ainda carecem de efetividade[109]; 4) o próprio Estado brasileiro é inaugurado ainda sob o regime da escravidão e assim permaneceu durante todo período monárquico, vigente até a promulgação da Constituição Republicana de 1891 (esta, finalmente, após a abolição oficial da escravatura em 1888); 5) quanto à liberdade religiosa, além da oficialização do catolicismo como religião do Estado em 1824, destaca-se a criminalização de cultos não católicos pelo Código Penal de 1830[110]. Embora o Código Criminal de 1890 tenha estabelecido normas proibitivas da discriminação religiosa, somente em 1939 ficou proibido aos governos impedirem o exercício de outros cultos religiosos[111]. Até então, os membros de religiões de matriz africana, como o candomblé, estavam sujeitos ao controle da Delegacia de Jogos e Costumes, a quem deveriam requerer alvará de funcionamento e, ainda assim, responder a procedimentos disciplinares.

Infelizmente, a introdução de leis que visam combater a discriminação racial e religiosa no país ainda carece de efetividade para a eliminação do racismo na sociedade brasileira[112], expresso como latência colonial não só nos dispositivos legais como também nas instituições oficiais do Estado, quando se negam a dar prosseguimento a denúncias decorrentes dessas práticas.[113]

---

[109] Em um importante estudo coordenado pelo economista Marcelo Paixão (*Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil 2009-2010*, p.18), no período 2007 a 2008, do total de ações judiciais contra crimes de racismo julgadas nos Tribunais de Justiça de 19 unidades da federação, 66,9% das ações foram vencidas pelos réus e 29,7% pelas vítimas. Para o ex-presidente do Supremo Tribunal Federal Joaquim Barbosa, isso significa que "*na órbita jurídica interna, além dos dispositivos constitucionais genéricos que proíbem a discriminação racial e criminalizam certos comportamentos discriminatórios, o Direito brasileiro se singulariza pela esdrúxula estratégia de pretender extinguir a discriminação racial e seus efeitos mediantes leis de conteúdo criminal (Lei n. 7.716/89 e Lei n. 9.459/97). Ineficazes, tais leis são muitas vezes objeto de deboche por parte de alguns operadores do Direito aos quais incumbiria aplicá-las. Não se tem notícia de um único caso de cumprimento de pena por condenação criminal fundada nessas leis*" (BARBOSA, Joaquim. *Ação afirmativa & princípio constitucional de igualdade. O direito como instrumento de transformação social. A experiência dos EUA.* Rio de Janeiro/ São Paulo: Renovar, 2001, p. 12-13).

[110] *"Art. 276. Celebrar em casa, ou edifício, que tenha alguma fórma exterior de Templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra Religião, que não seja a do Estado. Penas - de serem dispersos pelo Juiz de Paz os que estiverem reunidos para o culto; da demolição da fórma exterior; e de multa de dous a doze mil réis, que pagará cada um".* BRASIL. Lei de 16 de dezembro de 1830 (Código Criminal).

[111] Cf. Decreto-Lei 1.202 de 08 de abril de 19139, art. 33.

[112] Cf. Portal Brasil. "Para líderes religiosos, crimes de intolerância estão associados à discriminação racial". Publicado em 08.05.2016. Disponível em: http://www.brasil.gov.br/intolerancia-religiosa/textos/para-lideres-crimes-de-intolerancia-religiosa-estao-associados-a-discriminacao-racial . Acesso em 21.06.2016. Sobre intolerância religiosa no Brasil, destaca-se o caso em 2014, quando o Google se recusou a atender uma recomendação do Ministério Público Federal para retirar vídeos no Youtube contendo ofensas a religiões de matrizes africanas. Ao recorrer ao Poder Judiciário para obter a proibição dos vídeos, o MPF teve como resposta a negação do pedido, justificada pelo não reconhecimento da Umbanda e Candomblé como religiões, por parte do juiz que elaborou a sentença. Cf. BRISOLLA, Fábio. "Umbanda e candomblé não são religiões, diz juiz federal". In: *Folha de São Paulo*. 16 de maio de 2014. Disponível em: http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/05/1455758-umbanda-e-candomble-nao-sao-religioes-diz-juiz-federal.shtml .

[113] *"A Comissão tem conhecimento que o racismo institucional é um obstáculo à aplicabilidade da lei anti-racismo no Brasil. 'Da prova testemunhal, passando pelo inquérito na polícia até a decisão do Judiciário, há preconceito contra o negro. Os três níveis são incapazes de reconhecer o racismo contra o negro'. (...).*

Sendo assim, devemos nos perguntar: **há ou não avanço na aplicação de medidas de justiça aos povos africanos e seus descendentes no Brasil, bem como a seus povos originários?** A fim de responder a essa questão, verifiquei de que modo foram estabelecidas as normas constitucionais que afetaram particularmente a esses grupos, desde o regime de 1824 até os dias atuais[114]. A opção por investigar as políticas que afetaram especialmente as populações negras e indígenas no Brasil se justifica pelo fato de se tratarem das populações que mais acumularam danos geracionais (em termos de perdas físicas, econômicas e danos psicológicos) decorrentes do colonialismo. Por essa razão, as perspectivas dos homens e mulheres pertencentes a esses grupos revelam um campo em disputa por um outro modelo de Estado e sociedade; não mais o Estado-nação e sim um novo modelo que visa englobar, ao mesmo tempo, demandas do plurinacionalismo – representado pelo Novo Constitucionalismo Latino-americano[115] e pelas demandas de seus povos originários - e do transnacionalismo – representado pelas demandas dos povos em diáspora, imigrantes e refugiados[116].

Tendo isso em vista, apresento a seguir algumas breves conclusões extraídas dessa análise, comparando a ocorrência de artigos constitucionais que afetaram os afrobrasileiros em geral e os quilombos em particular (também chamados de comunidades negras tradicionais[117]), bem como os povos indígenas, através de normas destinadas à educação e de proteção aos direitos linguísticos e ao território dessas populações.

Segundo informou os peticionários, este tratamento desigual que é dado aos crimes raciais no país, seja na fase investigativa, seja na judicial, reflete a distinção com que os funcionários da polícia e da justiça tratam as denúncias de ocorrência de discriminação racial, pois na maioria das vezes em que recebem estas denúncias, alegam a ausência de tipificação do crime e dificuldade em provar a intenção discriminatória toda vez que o perpetrador nega que quis discriminar a vítima, como fatores para não processar a denúncia.(...).Pretende-se também minimizar a atitude do agressor, fazendo parecer que tudo não passou de um mal entendido. Poucos ou raríssimos casos são denunciados, entre estes, a maioria é barrada na delegacia, onde os delegados minimizam a ação do acusando, entendendo como simples brincadeira ou mal entendido. Das denúncias que chegam a virar inquérito, muitas são descaracterizadas como mera injúria. (...). Essa prática tem como efeito a discriminação indireta na medida em que impede o reconhecimento do direito de um cidadão negro de não ser discriminado e o gozo e o exercício do direito desse mesmo cidadão de aceder à justiça para ver reparada a violação. Demais disso, tal prática causa um impacto negativo para a população afro-descendente de maneira geral". Cf. Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH/OEA). *Caso nº 66/2006 – Simone André Diniz x Brasil.* Julgamento de 21 de outubro de 2006, parágrafos 84 a 87. Disponível em https://cidh.oas.org/annualrep/2006port/BRASIL.12001port.htm . Acesso em 21.06.2006.

[114] Cf. quadros 01, 02 e 03 do anexo.

[115] DALMAU, Rubén Martínez. "La Paz, Quito e Caracas recriam constitucionalismo latino". Entrevista à Folha de São Paulo em 01.03.2009. Disponível em http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft0103200909.htm . Acesso em 07.06.2016.

[116] Will Kymlicka faz essa definição em termos de povos nacionais (nativos ou originários de um território antes do processo colonial) e étnicos (vindos voluntariamente de outros territórios, seja temporariamente ou a fim de fundar sua comunidade em outro lugar). Assim, ele exclui a população afrodescendente dessas categorias, cuja condição singular revela a inadequação ou um não-lugar dessa população, mesmo em uma teoria liberal do multiculturalismo. Cf. KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship:* a liberal theory of minority rights, Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 24.

[117] Para dados atuais sobre essas comunidades ver http://www.cpisp.org.br/ . Acesso em 18.11.2014.

Com relação aos quilombos, sua importância reside não somente pela memória histórica que carregam no que tange à resistência ao escravismo, mas também pelo fato de consistirem em descendentes diretos desses trabalhadores, dos quais muitos até hoje vivem em condição de miséria. Nesse sentido, a política de proteção aos territórios quilombolas é considerada por alguns autores como política de reparação a essa população, tendo em vista o fim do extermínio como uma injustiça histórica a essas comunidades[118]. Por essa razão, a atual legislação brasileira define as comunidades remanescentes de quilombos como "*grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida*"[119]. Nos tempos coloniais, a denominação surgiu em razão da preocupação governamental pela constante fuga de escravizados, de modo que toda habitação em que se encontrava mais de cinco negros fugidos, ainda que sem qualquer construção, era considerada um quilombo e, portanto, destinada ao extermínio. Assim, a Constituição de 1988 marca a primeira vez na história do Brasil em que os quilombos são reconhecidos como sujeitos de direitos e não como elementos a serem criminalizados e exterminados pelo Estado. Atualmente, o governo brasileiro estima a existência de mais de três mil dessas comunidades por todo o país, embora um baixo percentual dessas tenha efetivamente logrado a regularização de seus territórios e garantia de seus direitos. Na literatura latinoamericana em geral, o fenômeno é conhecido como *cimarronaje*[120], havendo previsão constitucional para o reconhecimento e proteção de territórios negros tradicionais na Bolívia (2009), Colômbia (1991), Honduras (2004), Nicarágua (1987) e Equador (2008).

---

[118] Apoiando-se em Nancy Fraser, esse foi o entendimento adotado pela Ministra Rosa Weber, a respeito do critério da auto-atribuição para a identificação das comunidades quilombolas: "*A adoção de tal critério, de outra parte, tem a virtude de vincular a justiça socioeconômica reparadora, consistente na formalização dos títulos de domínio às comunidades remanescentes dos quilombos, à valorização da específica relação territorial por eles desenvolvida, objeto da titulação, com a afirmação da sua identidade étnico-racial e da sua trajetória histórica própria. Isso decorre do caráter peculiar das coletividades remanescentes de quilombos, e em especial do fundamento étnico-racial inerente ao tipo de injustiça que o art. 68 do ADCT quis reparar (...).* ***Recusar a autoidentificação*** *implica* ***converter a comunidade remanescente do quilombo em gueto,*** *substituindo-se* ***a lógica do reconhecimento pela lógica da segregação***". (WEBER, Rosa. "Voto-vista". Em: Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3239. Brasília: Supremo Tribunal Federal, p.34, grifos da autora).

[119] Cf. BRASIL, Decreto Presidencial nº 4.887/2003, artigo 2º.

[120] Cf., por exemplo, NGOU-MVE, Nicolás. "El cimarronaje como forma de expresión del África bantú en la América colonial: el ejemplo de Yangá en México", Em: *América Negra. Expedición humana a la zaga de la América oculta*, nº 14. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Diciembre de 1997, pp. 27-51.

Quadro 01 - Direitos aos afrodescendentes

No primeiro quadro, observamos que até o regime de 1988 as principais normas constitucionais que afetaram a população negra no Brasil tinham por objetivo o seu controle físico e subjetivo, expresso no direito penal, através da criminalização de alguns elementos de suas práticas culturais, consideradas crimes aos bons costumes. Como exemplos, vemos a proibição de práticas religiosas de matriz africana, da capoeira, bem como de pessoas que se encontrassem em condições de desemprego, falta de moradia e de meios para suprir a própria subsistência (denominada pelo crime de vadiagem em 1830, presente até hoje no sistema penal brasileiro sob a forma de contravenção, através da Lei de Contravenções Penais de 1941, artigo 59).

Desse modo, não obstante a ampla discussão no século XIX de projetos emancipatórios pelo fim da escravização que exigiam políticas de acesso à terra e à educação aos negros[121], observa-se que o fim da escravização de africanos e seus descendentes no Brasil não contemplou qualquer política compensatória ou de reparação aos mesmos[122], a fim de que se garantisse o seu acesso à cidadania[123].

É nesse sentido, portanto, que se considera como marca da colonialidade a Lei de Terras de 1850, que reconhece o direito de propriedade somente aos já proprietários e àqueles que a adquirissem pela compra; lei publicada no mesmo ano da lei que determinou o fim do tráfico internacional de escravizados. Dessa forma, a lei de terras serviu para dificultar o acesso à terra aos recém-libertos, constituindo um evidente obstáculo no acesso desta população à cidadania. A esse respeito observa Miguel Baldez:

> Somente em 1850, com a primeira lei antiescravagista, a Lei Euzébio de Queirós, que proibiu o tráfico negreiro, os donos da terra e do poder sentiram que se fazia urgente definir a propriedade, delimitá-la nos termos das sesmarias outorgadas e das

[121] Cf. PESSANHA, Andréa Santos da Silva. "Pela palavra e pela imprensa: André Rebouças e propostas sociais para o Brasil do final do XIX", em: XXVII Simpósio Nacional de História. Natal: ANPUH, 2013.

[122] A distinção conceitual entre *justiça compensatória* e *justiça reparatória* é analisada em GOMES, Joaquim. B. Barbosa. *Ação afirmativa e princípio constitucional da igualdade. O direito como instrumento de transformação social: a experiência dos EUA.* Renovar: 2001. A ideia fundamental da distinção consiste na compreensão de que se compensa os danos impossíveis de reparar, ao passo que a reparação supõe a identificação das vítimas e/ou seus descendentes para a aplicação de medidas que visem sanar os danos sofridos. Nessa compreensão, a reserva de vagas consiste em uma política compensatória e a demarcação de territórios quilombolas, de reparação.

[123] Nesse contexto, destaca-se a iniciativa dos 15 países que formam a Comunidade do Caribe (CARICOM), que recentemente estabeleceram uma Comissão de Reparação da Caricom (CRC) e montou um projeto de ação chamado Plano de 10 Pontos, o qual prevê ações que vão desde um pedido de perdão pelos 300 anos de escravidão por parte das nações europeias, até a instituição de museus nacionais da escravidão (seguindo o modelo do Museu do Holocausto), o direito de retorno à África e o pagamento de indenizações para o financiamento da infraestrutura de países caribenhos. A esse respeito, ver: GOMES, Vinícius: Escravidão: chegou a hora da reparação. Revista Fórum, 4 de maio de 2014. Disponível em: http://www.geledes.org.br/escravidao-chegou-hora-da-reparacao/#axzz3IncYcDML. Acesso em 16.11.2014.

> ocupações de terra havidas. Isso porque, com o advento da revolução industrial e o avanço do modo de produção capitalista, como ocorrera na Europa, a mão-de-obra escrava tendia a ser substituída pela mão-de-obra assalariada, e aberto o campo a eventuais apossamentos. Veio então a Lei 601. É importante assinalar que além de definir formalmente a estrutura da propriedade privada da terra, essa Lei autorizou a importação de colonos às custas de financiamento público e fez da compra e venda o principal meio de aquisição entre vivos da propriedade. A partir da Lei 601 vieram outras leis de proteção da propriedade, estabelecendo-se em torno dela uma forte cerca jurídica.[124]

Nos regimes constitucionais seguintes, observamos apenas um tímido avanço gradual na instituição de políticas de acesso à terra, sendo apenas em 1988 que é reconhecido o direito ao território como propriedade coletiva às comunidades remanescentes de quilombos. Além disso, em 2014 a emenda constitucional nº 81 incluiu a desapropriação de terras em que for constatada a ocorrência de trabalho escravo, que passam a ser destinadas para programas de reforma agrária ou habitação popular (art. 243).

Apesar dos avanços, muitas são as iniciativas contrárias à efetivação de tais direitos, havendo projetos de alteração da atual Constituição especificamente voltados para dificultar a sua concretização, como a proposta de emenda constitucional 215 (PEC215), que visa submeter o reconhecimento do direito à propriedade dos quilombos e a regularização de territórios indígenas à autorização do Congresso Nacional (retirando-o da competência do chefe do Executivo). Caso aprovada, a alteração tornará ainda mais lento o já difícil processo de regularização desses territórios, marcados por constantes denúncias de invasões, ameaças de morte e assassinatos[125].

Por fim, cabe destacar que em 03 de novembro de 2014 a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) aprovou a criação de uma Comissão Nacional da Verdade da Escravidão Negra, que teve como funções o resgate histórico desse período, a aferição de responsabilidade e a demonstração da importância de ações afirmativas como meio de reparação à população negra.

---

[124] BALDEZ, Miguel Lanzellotti. "A terra no campo: a questão agrária", em: *Introdução Crítica ao Direito Agrário*. Mônica Castagna Molina, José Geraldo de Sousa Júnior e Fernando da Costa Tourinho Neto (orgs.). Brasília, Universidade de Brasília (UnB), Decanato de Extensão, Grupo de Trabalho de apoio à Reforma Agrária, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. 2002, p.98.

[125] Dentre os inúmeros casos de assassinatos e ameaças de morte envolvendo comunidades remanescentes de quilombos, destacamos o caso do Quilombo de Santana, no estado do Rio de Janeiro que, mesmo após receber a titulação de suas terras pela Fundação Cultural Palmares em 2000 não obteve o registro de propriedade em cartório, sofrendo até hoje com ameaças de morte a lideranças locais e tentativas expulsão do território, através da destruição de suas fontes de água e de suas plantações. Cf. SILVEIRA, Aline da Fonseca Sá e. "O processo de desterritorialização do Quilombo Santana, município de Quatis – RJ". Em: *XI Anais do XI Encontro Nacional da Anpege.* 2015 e PEREIRA, Karla Cristina e MENDONÇA, Thiago Coqueiro. "Quilombo de Santana: as tensões na luta pelo território". Em: *Anais do VII Congresso Brasileiro de Geógrafos.* Vitória: 2014. Além desse caso, a comunidade do Charco, no Maranhão, um dos estados mais pobres do Brasil, foi escolhida pela Anistia Internacional como um dos casos em destaque da campanha Escreva por direitos. Cf. https://anistia.org.br/entre-em-acao/peticao/escrevaporcharco/ . Acesso em 02.12.2014.

Entre as inovações trazidas pela Carta de 1988 que afetam positivamente essa população, destaca-se a justiça social como um dos objetivos fundamentais do Estado, pautada pelo princípios da igualdade material e da dignidade humana (artigos 1º e 3º), bem como a definição de direitos culturais (artigos 215 e 216). Ao analisar o debate constitucional sobre a adoção de ações afirmativas no Brasil, o ex-presidente do Supremo Tribunal Federal Joaquim B. Gomes identifica um importante avanço, em comparação com os regimes constitucionais anteriores.

> Vê-se, portanto, que a Constituição Brasileira de 1988 não se limita a proibir a discriminação, afirmando a igualdade, mas permite, também, a utilização de medidas que efetivamente implementem a igualdade material. E mais: tais normas propiciadoras da implementação do princípio da igualdade se acham precisamente no Título I da Constituição, o que trata dos Princípios Fundamentais da nossa República, isto é, cuida-se de normas que informam todo o sistema constitucional, comandando a correta interpretação de outros dispositivos constitucionais.[126]

Nesse sentido, diferente da compreensão defendida por Nancy Fraser, as políticas afirmativas, tal como previstas no sistema constitucional brasileiro, estão diretamente associadas a uma postura ativa do Estado, tendo em vista a transformação social e a consolidação democrática. Do mesmo modo, assim considerou a atual ministra do STF, Camen Lúcia A. Rocha:

> A Constituição Brasileira de 1988 tem, no seu preâmbulo, uma declaração que apresenta um momento novo no constitucionalismo pátrio: a idéia de que não se tem a democracia social, a justiça social, mas que o Direito foi ali elaborado para que se chegue a tê-los (...). O princípio da igualdade resplandece sobre quase todos os outros acolhidos como pilastras do edifício normativo fundamental alicerçado. É guia não apenas de regras, mas de quase todos os outros princípios que informam e conformam o modelo constitucional positivado, sendo guiado apenas por um, ao qual se dá a servir: o da dignidade da pessoa humana (art. 1º, III, da Constituição da República).[127]

Quadro 02 – Direitos aos indígenas

O segundo quadro revela que o estabelecimento de normas constitucionais aos indígenas ocorre somente em 1934, embora o ano de 1910 marque o início da adoção de políticas indigenistas, com a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), o qual operou em diferentes formatos até 1967, quando foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (Funai). Em um estudo sobre os marcos jurídicos referentes aos povos indígenas, Álvaro de Souza destaca:

---

[126] GOMES, Joaquim B. Barbosa. "O debate constitucional sobre ações afirmativas". Em: *Mundo jurídico*. Disponível em www.mundojuridico.adv.br . Acesso 19.06.2016.

[127] ROCHA, Carmen Lúcia Antunes. "Ação Afirmativa – O Conteúdo Democrático do Princípio da Igualdade Jurídica", in *Revista Trimestral de Direito Público* nº 15/96, p. 85.

> O período republicano de governo caracterizou-se pelo início da transição da legislação sobre populações indígenas do nível ordinário para o nível constitucional.
> A Constituição de 1891 nenhuma referência direta fez aos povos indígenas brasileiros. Pelo artigo 63, todavia, (posteriormente 64) não foram resguardadas as terras ocupadas pelos índios, de acordo com a Lei n. 601 de setembro de 1850, ficando os Estados com inteira liberdade para conceder ou não às terras necessárias à localização dos numerosos agrupamentos indígenas.
> As Constituições Federais de 1937, 1946 e 1967 reconheceram ao nível constitucional a posse dos índios sobre as terras que estivessem ocupando, bem como a sua inalienabilidade (Constituição Federal de 1934, art. 129) e mantendo o uso e o gozo sobre as riquezas naturais nelas existentes (Constituição Federal de 1937, art. 154; Constituição Federal de 1946, art. 216), ou, a posse permanente e o usufruto exclusivo das riquezas naturais, com inalienabilidade e nulidade dos atos contra ela praticados (Constituição Federal de 1967, art. 198). (...).
> Importante caracterizar que a Constituição Federal [1988] vigente trouxe para a esfera constitucional, regras antes ao nível infraconstitucional, dando novas atribuições ao Ministério Público e deixando para o Legislativo e para o Judiciário, respectivamente, a regulamentação complementar e a interpretação sobre o regime da tutela e do novo status das comunidades indígenas.
> O novo texto constitucional, coerente com a tradição republicana, ampliou as disposições legais acerca das populações indígenas. Tais dispositivos trouxeram da lei ordinária para o nível constitucional prerrogativas referentes ao reconhecimento diferenciado dessas populações (art. 2o, inciso VI, IX da Lei n. 6.001/73; CF-88, art. 231, parágrafo 2o) e quanto à sua personalidade jurídica (art. 37, Lei n.6.001/73; CF- 88 art. 232).[128]

Como se pode observar, apesar de haver desde 1934 um reconhecimento constitucional do direito dos povos indígenas às terras que tradicionalmente ocupam, a retórica básica das normas constitucionais referentes aos mesmos, quando não impunham explicitamente estratégias de assimilação (isto é, de estímulo ao abandono das línguas e práticas tradicionais indígenas, como efetivado até 1988[129]), revelam uma perspectiva paternalista baseada na noção de tutela. Desde 1500, a dizimação física (genocídio) e a violência cultural (etnocídio) desses povos resultou na redução de sua população a menos de 1% do país, a qual tem crescido lentamente nos últimos anos[130].

A respeito da evolução da proteção constitucional aos povos indígenas no Brasil, o constitucionalista José Afonso da Silva, em parecer jurídico encaminhado ao Supremo Tribunal Federal em 2008, sobre o caso emblemático do reconhecimento da Reserva Raposa Serra do Sol, caracteriza, na esteira do direito internacional, como *direito originário* a

---

[128] SOUZA, Álvaro Reinaldo de. *Os povos indígenas: minorias étnicas e a eficácia dos direitos constitucionais no Brasil.* Tese de doutorado em Direito. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 2002, pp.100-101.

[129] "*Uma clara e contínua intenção de incorporar nativos à colonização pode ser vista como a política que, desde o início, definiu a relação dos portugueses com os índios no Brasil. Analisando-se os principais textos legais, desde aqueles promulgados nos primeiros anos de colonização até os mais recentes, pode-se afirmar que as questões suscitadas pelo índio foram sempre consideradas assunto de Estado. Tal afirmação parece elementar, mas é a partir dela que se torna possível uma nova abordagem da história da legislação relativa aos índios*". Ibid., p. 86.

[130] Cf. AZEVEDO, Marta Maria. "O censo 2010 e os Povos Indígenas". Em: RICARDO, Carlos Alberto e RICARNO, Fany (orgs.).*Povos Indígenas no Brasil 2006-2010*. Instituto Socioambiental (ISA), 2011. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quantos-sao/o-censo-2010-e-os-povos-indigenas . Acesso em 28.06.2016.

proteção dos territórios indígenas, sendo nulos quaisquer títulos de terras sobre elas existentes:

> Embora a definição constitucional dos direitos indígenas seja coisa recente, a verdade é que o direito dos índios foi reconhecido e perfeitamente firmado durante o período colonial por meio de diversos alvarás, cartas régias e provisões expedidas pelos monarcas portugueses, de que dá notícia João Mendes Júnior. Mas é certo que esses direitos reconhecidos quase nunca foram respeitados pelos colonizadores, porque não havia aqui uma corte de justiça que lhe garantisse, tal como, aliás, aconteceu também nos EUA, onde apenas depois da formação de sua Federação é que se começou a reconhecer e a proteger os direitos indígenas, inclusive por decisões da Corte Suprema norte-americana. Foi ainda no período colonial que se criou o primeiro texto legal que fundamentou o direito dos índios especialmente sobre as terras por eles tradicionalmente ocupadas, qual seja o Alvará de 1º de abril de 1680, que reconheceu o direito de posse permanente das terras ocupadas pelos índios, o indigenato. A Lei de 6.6.1775 também ao determinar que, na concessão de sesmarias, se respeitassem o direito dos índios, primários e naturais senhores das terras por eles ocupadas.
> 2. A Constituição do Império, não obstante, nada dispôs sobre os direitos indígenas, mas o art. 11, § 5º, do Ato Adicional que importou diversas modificações nela reconheceu a competência da Assembléia Geral e do Governo Geral para promover a catequese e a civilização dos indígenas, ao conferir às Assembléias Provinciais igual competência. A Constituição Republicana de 1891 também nada de específico dispôs sobre os direitos dos índios. (...).
> A Constituição de 1934 deu competência privativa à União para legislar sobre a "incorporação dos silvícolas à comunhão nacional", o que, em última análise, abrange todas as questões indígenas. O mais importante, contudo, é que ela acolheu expressamente o indigenato, em seu art. 29 (...)
> A Constituição de 1967 deu um passo à frente na abrangência do indigenato, dispondo, no art. 4º, IV, que as terras ocupadas pelos silvícolas se incluem entre os bens da União, definindo, assim, sua natureza de terras públicas; no art. 8º, letra "o", que é da competência da União legislar sobre incorporação dos silvícolas à comunhão nacional, com a velha idéia de impor a eles uma cultura não indígena; e, finalmente, noart. 186, se assegura a eles a posse permanente das terras que habitam e reconhece o seu direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nelas existentes.
> Finalmente, veio a Constituição de 1988 que incorporou esses princípios no seu art. 231. Abandonou a tese da incorporação dos índios à comunhão nacional, até porque reconhece sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. (...). Quando a Constituição declara que as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios se destinam à sua posse permanente, isso não significa um pressuposto do passado como ocupação efetiva, mas, especialmente, uma garantia para o futuro, no sentido de que essas terras inalienáveis e indisponíveis são destinadas, para sempre, ao seu habitat. Se se destinam (destinar significa apontar para o futuro) à posse permanente é porque um direito sobre elas preexiste à posse mesma, e é o direito originário já mencionado.
> O reconhecimento do direito dos índios ou comunidades indígenas à posse permanente das terras por eles ocupadas, nos termos do art. 231, §§ 1º e 2º, da Constituição independe de sua demarcação, e cabe ser assegurada pelo órgão federal competente, atendendo à situação atual e ao consenso histórico.[131]

Apesar dos avanços na legislação, sobram denúncias de sua inaplicabilidade e violação a esses direitos, com pouca ou nenhuma reparação a vítimas ou seus descendentes. Em 2012, a Comissão Nacional da Verdade, criada como fim de apurar violações aos direitos humanos

[131] SILVA, José Afonso da. *Parecer em resposta à consulta do Conselho Indigenista Missionário (CIMI)*. São Paulo: 30 de julho de 2008, pp.2-3.

praticadas pelo Estado e ocorridas no Brasil entre 1946 e 1988 revelou que o número de indígenas mortos pelo regime autoritário no país foi muito superior (no mínimo, cinco vezes maior[132]) ao número estimado de mortos e desaparecidos não-índios no mesmo período. Dentre as estratégias registradas para a efetivação de tais crimes contra a humanidade praticados por agentes do Estado estão desde a introdução deliberada de doenças em seus territórios até ações coordenadas com uso de aparatos bélicos, tais como bombas, helicópteros e metralhadoras[133].

Atualmente, embora a Constituição de 1988 seja a primeira a destinar um capítulo específico aos povos indígenas e a romper com a lógica assimilacionista, reconhecendo, por exemplo, direitos linguísticos aos mesmos, ainda persistem graves dificuldades para a concretização dos direitos nela garantidos. Dentre elas, as constantes denúncias de continuidade do genocídio aos povos indígenas, cujos direitos seguem ameaçados, especialmente em razão de grandes projetos patrocinados pelo Estado, ligados ao agronegócio, bem como às indústrias de mineração e das hidrelétricas[134].

Quadro 03 – Direitos culturais e à educação

Com relação ao direito à educação podemos observar a presença da colonialidade não só por meio da obrigação do ensino da língua portuguesa como idioma oficial e por vezes

[132] Cf. BALZA, Guilherme. Comissão da Verdade apura mortes de índios que podem quintuplicar vítimas da ditadura. UOL: São Paulo, 12.11.2012. Disponível em: http://noticias.uol.com.br/politica/ultimasnoticias/2012/11/12/comissao-da-verdade-apura-mortes-de-indios-que-podem-quintuplicar-vitimas-daditadura.htm . Acesso em 02.12.2014.

[133] *"Não são esporádicas nem acidentais essas violações: elas são sistêmicas, na medida em que resultam diretamente de políticas estruturais de Estado, que respondem por elas, tanto por suas ações diretas quanto pelas suas omissões. Omissão e violência direta do Estado sempre conviveram na política indigenista, mas seus pesos respectivos sofreram variações. Poder-se-ia assim distinguir dois períodos entre 1946 e 1988, o primeiro em que a União estabeleceu condições propícias ao esbulho de terras indígenas e se caracterizou majoritariamente (mas não exclusivamente) pela omissão, acobertando o poder local, interesses privados e deixando de fiscalizar a corrupção em seus quadros; no segundo período, o protagonismo da União nas graves violações de direitos dos índios fica patente, sem que omissões letais, particularmente na área de saúde e no controle da corrupção, deixem de existir. Na esteira do Plano de Integração Nacional, grandes interesses privados são favorecidos diretamente pela União, atropelando direitos dos índios. A transição entre os dois períodos pode ser datada: é aquela que se inicia em dezembro de 1968, com o AI-5. Como resultados dessas políticas de Estado, foi possível estimar ao menos 8.350 indígenas mortos no período de investigação da CNV, em decorrência da ação direta de agentes governamentais ou da sua omissão. Essa cifra inclui apenas aqueles casos aqui estudados em relação aos quais foi possível desenhar uma estimativa. O número real de indígenas mortos no período deve ser exponencialmente maior, uma vez que apenas uma parcela muito restrita dos povos indígenas afetados foi analisada e que há casos em que a quantidade de mortos é alta o bastante para desencorajar estimativas".* Cf. BRASIL. *Comissão Nacional da Verdade. Relatório: textos temáticos / Comissão Nacional da Verdade.* – Brasília: CNV, 2014. (Relatório da Comissão Nacional da Verdade; v. 2), p.204.

[134] Cf. BRUM, Eliane (2014). Como rasgar a constituição e massacrar índios, segundo o governo Dilma Roussef. Disponível em: http://desacontecimentos.com/desacontecimentos/como-rasgar-a-constituicao-emassacrar-indios-segundo-o-governo-dilma-rousseff/ . Acesso em 02.12.2014.

único a ser ministrado na educação pública, mas especialmente a determinação do **estímulo à educação eugênica e à higiene mental** na Constituição de 1934, que estabeleceu novas diretrizes para a educação nacional no país.

Como se poderá observar, apesar das mudanças legislativas ao longo do tempo, é nítido o conteúdo colonial de algumas políticas adotadas no país, mesmo no período pós-independência, bem como a permanência de seus efeitos até os dias atuais.

Com efeito, no período colonial há um importante documento que, apesar do pouco período de vigência efetiva, explicita o projeto civilizacional para o Brasil pensado por Portugal referente às populações indígenas, mas com importantes evidências relativas ao tratamento à população negra. Trata-se do Diretório dos Índios, elaborado em 1755 e publicado em 1757, em vigor durante o período pombalino. Destacam-se, dentre as determinações do regimento, expressas nos termos do regime do padroado então vigente, que unia Igreja e Estado:

> 3. Não se podendo negar, que os índios deste Estado se conservaram até agora na mesma barbaridade, como se vivessem nos incultos Sertões, em que nasceram, praticando os péssimos, e abomináveis costumes do Paganismo, não só privados do verdadeiro conhecimento dos adoráveis mistérios da nossa Sagrada Religião, mas até das mesmas conveniências Temporais, que só se podem conseguir pelos meios da civilidade, da Cultura, e do Comércio: E sendo evidente, que as paternais providências de Nosso Augusto Soberano, se dirigem unicamente a cristianizar, e civilizar estes até agora infelizes, e miseráveis Povos, para que saindo da ignorância, e rusticidade, a que se acham reduzidos, possam ser úteis a si, aos moradores, e ao Estado. (...).
>
> 6. Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as Nações, que conquistaram novos Domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável, que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos Povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que se introduz neles o uso da Língua do Príncipe, que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração, e a obediência ao mesmo Príncipe. Observando pois todas as Nações polidas do Mundo, este prudente, e sólido sistema, nesta Conquista se praticou tanto pelo contrário, que só cuidaram os primeiros Conquistadores estabelecer nela o uso da Língua, que chamaram geral; invenção verdadeiramente abominável, e diabólica, para que privados os Índios de todos aqueles meios, que os podiam civilizar, permanecessem na rústica, e bárbara sujeição, em que até agora se conservavam. Para desterrar esse perniciosíssimo abuso, será um dos principais cuidados dos Diretores, estabelecer nas suas respectivas Povoações o uso da Língua Portuguesa, não consentindo por modo algum, que os Meninos, e as Meninas, que pertencerem às Escolas, e todos aqueles Índios, que forem capazes de instrução nesta matéria, usem da língua própria das suas Nações, ou da chamada geral; mas unicamente da Portuguesa, na forma, que Sua Majestade tem recomendado em repetidas ordens, que até agora se não observaram com total ruína Espiritual, e Temporal do Estado. (...).
>
> 7. E como esta determinação é a base fundamental da Civilidade, que se pretende, haverá em todas as Povoações duas Escolas públicas, uma para os Meninos, na qual se lhes ensine a Doutrina Cristã, a ler, escrever, e contar na forma, que se pratica em todas as Escolas das Nações civilizadas; e outra para as Meninas, na qual, além de serem instruídas na Doutrina Cristã, se lhes ensinará a ler, escrever, fiar, fazer renda, costura, e todos os mais ministérios próprios daquele sexo. (...).

> 10. Entre os lastimosos princípios, e perniciosos abusos, de que tem resultado nos Índios o abatimento ponderado, é sem dúvida um deles a injusta, e escandalosa introdução de lhes chamarem Negros; querendo talvez com a infâmia, e vileza deste nome, persuadir-lhes, que a natureza os tinha destinado para escravos dos Brancos, como regularmente se imagina a respeito dos Pretos da Costa da África. E porque, além de ser prejudicialíssimo à civilidade dos mesmos Índios este abominável abuso, seria indecoroso às Reais Leis de Sua Majestade chamar Negros a uns homens, que o mesmo Senhor foi servido nobilitar, e declarar por isentos de toda, e qualquer infâmia, habilitando-os para todo o emprego honorífico: Não consentirão os Diretores daqui por diante, que pessoa alguma chame Negros aos Índios, nem que eles mesmos usem entre si deste nome como até agora praticavam; para que compreendendo eles, que lhes não compete a vileza do mesmo nome, possam conceber aquelas nobres idéias, que naturalmente infundem nos homens a estimação, e a honra.
>
> 11. (...). E para se evitar a grande confusão (...) que buscamos todos os meios de os honrar, e tratar, como se fossem Brancos; terão daqui por diante todos os Índios sobrenomes, havendo grande cuidado nos Diretores em lhes introduzir os mesmos Apelidos, que os das Famílias de Portugal; por ser moralmente certo, que tendo eles os mesmos Apelidos, e Sobrenomes, de que usam os Brancos, e as mais Pessoas que se acham civilizadas, cuidarão em procurar os meios lícitos, e virtuosos de viverem, e se tratarem à sua imitação. (...).
>
> 88. Entre os meios, mais proporcionados para se conseguir tão virtuoso, útil, e santo fim, nenhum é mais eficaz, que procurar por via de casamentos esta importantíssima união. Pelo que recomendo aos Diretores, que apliquem um incessante cuidado em facilitar, e promover pela sua parte os matrimônios entre os Brancos, e os Índios, para que por meio deste sagrado vínculo se acabe de extinguir totalmente aquela odiosíssima distinção, que as nações mais polidas do mundo abominaram sempre, como inimigo comum do seu verdadeiro, e fundamental estabelecimento.[135]

Como se pode observar, embora tenha sido curta a vigência da lei do Diretório, muitas de suas determinações mantêm seus efeitos até os dias atuais, como a diferenciação entre negros e índios, a adoção da língua portuguesa como oficial e o uso de nomes de origem portuguesa e cristã em detrimento dos nomes nativos.[136] Além disso, o estímulo ao casamento entre brancos e índios também aparece como estratégia de integração da população indígena, não em respeito a seus valores e costumes tradicionais, mas como incentivo para que os mesmos sejam abandonados, em prol de um ideal de civilidade.

Já no período republicano, ao observarmos a adoção da educação eugênica, como política de aperfeiçoamento da raça, adotada oficialmente no Brasil, torna-se evidente que a ideia de hierarquia racial não foi abandonada no país, apesar do término oficial do regime colonial. Pelo contrário, essa ideia permaneceu orientando a ação de legisladores e administradores públicos, tendo em vista a construção do que se entendia por *nação brasileira.* Em um estudo sobre as políticas educacionais no Brasil na primeira metade do

[135] Cf. ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O diretório dos índios: um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII*. Editora UnB, 1997.

[136] A respeito da diferença de tratamento entre negros e índios no período colonial, cf. SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. "Las Casas, Alonso de Sandoval e a defesa da escravidão negra". Em: *TOPOI*, v. 7, n. 12, jan.-jun. 2006, pp. 25-59.

século XX, o historiador norte-americano Jerry Dávila identifica na eugenia um objetivo explícito das políticas públicas na educação então adotadas no país:

> Era uma forma de superar o que eles percebiam ser as deficiências da nação, aplicando uma série de diagnósticos e soluções científicas. Tratava-se de um nacionalismo eugênico, que congregou médicos, sociólogos, psicólogos, higienistas e antropólogos. (...) As escolas que esses homens construíram (embora a esmagadora maioria de professores fosse constituída por mulheres, todos os principais reformuladores de políticas educacionais eram homens) forneceram uma educação elementar fortemente impregnada de noções de nacionalismo, saúde, higiene, forma física e treinamento pré-vocacional. (...). Principalmente depois que a Revolução de 1930 criou aberturas políticas e administrativas crescentes para os reformadores educacionais cumprirem seus objetivos, os sistemas escolares se expandiram drasticamente. A expansão levou as escolas públicas, com sua mensagem eugênica, branqueadora e nacionalista, aos bairros pobres e racialmente mistos.
>
> As reformas educacionais começaram a se firmar na segunda década do século XX, quando os nacionalistas começaram a adotar ideias eugênicas sobre degeneração e a contemplar as possibilidades de regenerar a vasta subclasse racial e social. (...).
>
> A década de 1930 foi uma época de ouro para os reformadores educacionais, que ganharam oportunidades inéditas de colocar suas ideias em prática. Suas reformas, tanto no Rio de Janeiro quanto nos estados, foram notáveis pela extensão da expansão do sistema escolar e profundidade das reformas institucionais. Os educadores se valeram não só das ciências aliadas à eugenia, como também abraçaram práticas de racionalização sistemática cada vez mais aplicadas à indústria no Brasil.[137]

Com isso, nota-se que, a despeito da afirmação de Wilson Prudente citada acima, a medicina também teve seu papel no desenvolvimento de políticas públicas destinadas à manutenção do ideário colonial referente à construção de uma civilização no país. De acordo com Dávila,

> A eugenia foi uma tentativa científica de "aperfeiçoar" a população humana por meio do aprimoramento de traços hereditários – noção popular por toda a Europa e Américas no período entreguerras. Os cientistas voltaram-se para a eugenia como uma ciência de ampla abrangência, que combinava diferentes teorias sobre raça, hereditariedade, cultura e influência do meio ambiente em práticas e receitas que visavam geralmente a "melhorar" uma população nacional. Uma eugenia "pesada" baseada na remoção do acervo reprodutivo de indivíduos que possuíam traços indesejados por meio da esterilização ou do genocídio foi praticada em diversos graus em países como a Alemanha nazista, a Grá-Bretanha e os Estados Unidos. Grande parte da América Latina e algumas partes da Europa adotaram uma eugenia "leve", que sustentava que o cuidado pré e neonatal, a saúde e a higiene públicas, além de uma preocupação com a psicologia, a cultura geral e a forma física melhorariam gradualmente a adequação eugênica de uma população.[138]

Sendo assim, apesar do discurso da integração social, ainda são nítidas as continuidades entre as práticas do colonialismo e do Estado-nação, especialmente no processo de expansão da educação pública no Brasil, o qual buscou privilegiar de forma deliberada uma perspectiva eurocêntrica nos currículos e na administração dos sistemas escolares. As

---

[137] D'ÁVILA, Jerry. Diploma de brancura: política social e racial no Brasil - 1917 - 1945. Tradução de Claudia Sant'Ana Martins. São Paulo: Editora UNESP, 2006, p.32-34.
[138] Ibid., p. 31.

práticas adotadas com base nessa perspectiva são narradas no capítulo intitulado *O que aconteceu com os professores de cor do Rio?,* no qual conclui:

> É interessante constatar que a experiência dos professores de cor sugere que as hierarquias sociais brasileiras se tornaram menos flexíveis à medida que as instituições públicas se tornaram mais racionais e sistemáticas. As instituições públicas e as políticas sociais erigidas nas ondas da construção da nação da República e dos anos Vargas normalizaram as hierarquias sociais. As complexas redes de políticas tecnocráticas fixaram lugares e papéis sociais em termos de raça, classe e gênero.
> Escrevendo códigos sociais em linguagem técnica e científica, educadores e administradores evitaram falar em raça. Sua linguagem psicológica, sociológica e médica forneceu o tom claro da modernidade e da objetividade. O resultado pernicioso dessa fé acrítica na ciência e no profissionalismo foi o desenvolvimento de um sistema escolar cada vez mais excludente em suas práticas de treinamento e contratação, e cada vez mais discriminatório no seu modo de tratar os alunos. Digna de nota nessas práticas era a ausência de linguagem explicitamente racial contra a qual pudesse se formar uma oposição: a marginalização era encoberta sob um verniz de profissionalismo e tecnicismo. (....).
> Mas essas verdades científicas eram, na realidade, apenas uma nova forma de expressar antigos julgamentos subjetivos a respeito de raça e classe – julgamentos que custaram muito para a comunidade afrodescendente: políticas aparentemente técnicas e objetivas distinguiam brasileiros de cor, o que resultou em uma perda de oportunidades profissionais para os adultos e limitadas oportunidades educacionais para as crianças.
> Os reformadores viam a educação pública como a chave para a modernidade, e equiparavam modernidade à brancura. (...).
> Enquanto isso, alunos de cor reunidos em classes para alunos repetentes eram a prova científica do atraso e da degeneração dos afrodescendentes.[139]

Dessa forma, a linguagem tecnicista e supostamente neutra da modernidade, aliada ao discurso da democracia racial, serviu como pano de fundo para o silenciamento de discursos não só de afirmação de identidades não-hegemônicas (como negras e indígenas), como também de discursos de resistência ou oposição que buscassem debater explicitamente o problema do racismo.

Apesar da ausência de referências diretas à educação eugênica nas constituições posteriores, a forte repressão aos indígenas, a retirada da identificação racial dos dados estatísticos sobre a população brasileira na década de 1970 e o constante monitoramento de ativistas negros durante a ditadura[140] permitem inferir que a mudança nessa perspectiva, no âmbito constitucional, ocorreu somente com a Carta Política de 1988. Nesta, o artigo 242, § 1º estabelece como obrigação constitucional a inclusão das contribuições das várias etnias para a formação do povo brasileiro no ensino de História do Brasil (determinação essa que aparece

[139] Ibid. 193-195.
[140] A esse respeito, os trabalhos de Michael Hanchard, Karin Kosling e Thula Pires indicam importantes registros que confirmam a perseguição de ativistas negros pelo regime ditatorial. Cf. HANCHARD, Michael. *Orpheus and power: The movimento negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988.* Princeton University Press, 1994; KOSLING, Karin. *As lutas anti-racistas de afro-descendentes sob vigilância do Deops/SP (1964-1983).* São Paulo: Dissertação de Mestrado em História Social, FFLCH, USP, 2007, e PIRES, Thula Rafaela de Oliveira. "Colorindo memórias e redefinindo olhares: ditadura militar e racismo no Rio de Janeiro". Em: *Comissão Estadual da Verdade do Rio.* Relatório de Pesquisa, 2015.

de forma similar na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1994). Diante da inércia das instituições de ensino em aplicarem essas normas, foram instituídas mais duas leis federais (a lei nº 10.639/2003 e a lei nº 11.645/2008), que disciplinaram o ensino de História da África, da Cultura Afro-brasileira e dos Povos Indígenas no âmbito de todo o currículo escolar; leis essas que, como toda legislação antirracista no país, ainda carece de efetividade.

Diante desse cenário, não obstante os avanços legais identificados, é pertinente a afirmação de Aníbal Quijano no sentido de que

> (...) mesmo que o colonialismo político tenha sido eliminado, a relação entre a cultura europeia, chamada também de "ocidental", e as outras segue sendo uma relação de dominação colonial. Não se trata somente de uma subordinação das outras culturas a respeito da cultura europeia em uma relação exterior. Trata-se de uma colonização das outras culturas, mesmo que, sem dúvida, em diferente intensidade e profundidade segundo os casos. Consiste, inicialmente, em uma colonização do imaginário dos dominados. Isto é, atua na interioridade desse imaginário. Em alguma medida, é parte de si.[141]

Nesse sentido, um pensamento inerente ao imaginário moderno e igualmente frequente no Brasil é a ideia de que determinadas práticas de comunidades negras tradicionais e indígenas são características de povos do passado e que, portanto, devem ser abandonadas ou transformadas em prol da modernidade e do progresso. A respeito do imaginário construído sobre os povos indígenas, José Ribamar Bessa Freire (2012) cita um texto de Jorge Terena (1997), para o qual uma das consequências mais graves do colonialismo foi taxar de "primitivas" as culturas indígenas, considerando-as como obstáculo à modernidade e ao progresso:

> (Eles) veem a tradição viva como primitiva, porque não segue o paradigma ocidental. Assim, os costumes e as tradições, mesmo sendo adequados para a sobrevivência, deixam de ser considerados como estratégia de futuro, porque são ou estão no passado. Tudo aquilo que não é do âmbito do Ocidente é considerado do passado, desenvolvendo uma noção equivocada em relação aos povos tradicionais, sobre o seu espaço na história.[142]

Com relação à diáspora africana, o principal desafio continua sendo o genocídio de sua população, que inclui não somente o aumento dos homicídios ocasionados pelas forças de segurança, como aspectos psicológicos e culturais relacionadas à perseguição às religiões de matriz africana e as resistências contrárias ao ensino de História da África e da Cultura Afro-brasileira nas escolas do país.[143] A permanência dessa visão tornou-se ainda mais significativa

---

[141] QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad y Modernidad-racionalidad". In: BONILLO, Heraclio (comp.). Los conquistados. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992, p. 438. Tradução de wanderson flor do nascimento.

[142] TERENA, Jorge, apud. FREIRE, José Ribamar Bessa. Cinco ideias equivocadas sobre os índios. In: Adital Notícias da América Latina e Caribe, 31.10.12.

[143] Sobre o genocídio negro, cf. estudo divulgado pelo CEERT – Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades, em que se constatou que a cada 23 minutos um jovem negro é assassinado no Brasil. Disponível

nas eleições de 2014, quando ocorreu um aumento significativo no número de representantes vinculados a setores evangélicos e do agronegócio, os quais têm participado ativamente de importantes polêmicas com relação à proteção à diversidade religiosa no país e ao reconhecimento e demarcação de territórios indígenas e quilombolas.[144]

Sendo assim, a necessidade de ruptura com a colonialidade nos faz questionar a eficácia do modelo de Estado-nação em particular (e da ideia de Estado em geral) para proteger as expressões culturais e os direitos fundamentais de populações negras e indígenas. Por essa razão, mais do que elaborar uma nova teoria do Estado, pretendo compreender em que medida a realização da justiça para esses povos exige avanços mais profundos no sentido da descolonização. Assim, compreendo a adoção de políticas da interculturalidade como uma estratégia que visa superar a colonialidade presente no paradigma moderno do Estado-nação. Isso porque, como tem sido demonstrado, este modelo foi construído historicamente através de práticas de invisibilidade, silenciamento e consequente apagamento de povos e culturas marginalizados, especialmente africanos na diáspora e indígenas.

A colonização como processo civilizatório

No campo dos estudos pós-coloniais, um ponto importante de análise consiste no sentido da palavra *civilização*, enquanto linguagem utilizada para legitimar os processos de dominação efetivados durante o período moderno. Embora seja a primeira a introduzir políticas do multiculturalismo no país, a Constituição de 1988 ainda apresenta essa importante marca da colonialidade, ao utilizar a expressão *processo civilizatório*, ao referir-se ao período colonial no país[145]. De acordo com Maria Paula Meneses, que analisa o colonialismo europeu na África do século XIX até o XX,

> Civilizar tornou-se, a partir de meados do século XIX, a peça central da doutrina colonial europeia em relação aos territórios ultramarinos. Na senda de outros impérios, Portugal adoptou, como parte integrante da sua estratégia governativa, a missão política de civilizar os povos indígenas. O conceito de 'civilização'

em http://www.ceert.org.br/noticias/violencia-seguranca/11880/a-cada-23-minutos-um-jovem-negro-e-assassinado-no-brasil . Acesso em 19.06.2016. Além disso, conferir o importante estudo de FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. *Corpo negro caído no chão. O sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. Sobre a questão da diversidade religiosa, cf. as conclusões do relatório nacional sobre o Direito à Educação da plataforma DHESCA, disponíveis em: http://www.acaoeducativa.org.br/relacoesraciais/intoleranciareligiosa/ . Acesso em 29.11.2014.

[144] Cf. POLESE, Pablo. A bancada ruralista e o Congresso do capital. In: Brasil de Fato, 15 de outubro de 2014. Disponível em: http://www.carosamigos.com.br/index.php/politica/eleicoes-2014/4560-abancada-ruralista-e-o-congresso-do-capital . Acesso em 29.11.2014.

[145] "*Art. 215, § 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional*". BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil.* Brasília: 5 de outubro de 1988.

> combinava vários pressupostos que justificavam a superioridade da cultura portuguesa e a possibilidade de as culturas 'outras' poderem melhorar as suas qualidades fruto deste encontro; implicava que os súbditos coloniais de Portugal eram inferiores, incapazes de se autogovernar.[146]

Dessa forma, a ideologia colonial portuguesa estabeleceu a legitimidade de um suposto "direito de conquista" em suas viagens de "descobrimento", atribuindo-se a função de realizar uma *missão civilizatória*. Nesse sentido, a autora cita Mello e Castro, para quem a colonização significava a difusão da civilização para países atrasados, visando aumentar o bem-estar social e o desenvolvimento de novas indústrias.[147]

De acordo com a autora, essa ideologia foi efetivada através de regimes legais diferenciados para colonos e nativos, de modo que a identificação de continuidades ou persistências coloniais não significam uma simples repetição do passado, sendo essas práticas mais complexas, na medida em que se adaptam às mudanças ocorridas ao longo do tempo.

> Procura-se assim especificar o passado colonial, assumindo-se que as heranças coloniais não são lineares, nem cópias do passado, e que a linha abissal afecta campos muito diversos (Blanchard *et al*., 2006: 24-25). Questionar continuidades coloniais no presente passa pelo revisitar, ao espelho, dos longos e complexos processos que constituem a questão colonial. (...). A administração colonial e as estruturas econômicas que lhe estavam associadas foram o contexto para a produção de identidades étnicas, dando lugar à emergência de uma noção de cidadania e de identidade nacional, territorializada e etnicizada. Foi precisamente através de processos de 'cartografia etnográfica' do espaço colonial que as oportunidades para a mobilidade social e para a assimilação ou, pelo contrário, a possibilidade de exclusão, de coerção violenta ou mesmo morte, foram determinadas. (...) As hierarquias de humanidade assumem diferentes formas dependendo dos encontros, relações de poder e da prevalência de noções da pessoa, agência e comunidade. (...). Os estudos contemporâneos não podem apropriar-se acriticamente dessas categorias, ignorando uma análise da genealogia de um conceito, da sua produção, transformação e utilização políticas.[148]

Com isso, ela conclui que o resultado da apropriação política, econômica e científica do continente africano pela máquina colonial moderna - de que a história de Moçambique é o exemplo por ela investigado - assentou na negação do reconhecimento da diversidade que o conceito de 'África' esconde e olvida.[149] Acerca do conteúdo dessa ideologia civilizatória, ressalta-se que seu objetivo era o controle não apenas do espaço, mas igualmente dos corpos dos colonizados. Por isso, ela defende que

> A entrada no século XXI requer uma cartografia mais complexa e cuidada da diversidade, que torne visíveis alternativas epistémicas emergentes. Controverso é, sem dúvida, o tema da descolonização, quando se questiona o impacto das relações de violência e exploração; as múltiplas heranças e memórias estão ainda muito aquém da sua descolonização. Reconhecer este problema aponta para a urgência de

[146] MENESES, Maria Paula. O indígena africano e o colono 'europeu': a construção da diferença por processos legais, 2010, p. 68.
[147] Ibid., p. 72.
[148] Ibid., pp. 71 e 89.
[149] Ibid., p. 72.

> um empenho crítico com as consequências políticas actuais– intelectuais e sociais – de séculos de 'expansões' no mundo colonizado, contestando a naturalização e a despolitização do mundo. O pós-colonial simboliza, neste contexto, a possibilidade de encontro de várias perspectivas e concepções sobre o conhecimento e o poder, um idioma crítico que procura reflectir sobre os processos de 'descolonização', quer nos espaços da metrópole, que nos espaços colonizados.[150]

Nesse contexto, torna-se importante a crítica ao modelo de Estado-nação, uma vez que as políticas estabelecidas em seus projetos tiveram por objetivo explícito apagar a diversidade cultural existente em sua população. Nas Américas, a adoção de um modelo de educação pública baseado no estímulo à eugenia representa um evidente fator de colonialidade a ser superado em nossas práticas educacionais cotidianas, ao identificarmos seus efeitos no imaginário de uma sociedade ainda em processo de descolonização. Para tanto, deve-se romper com qualquer modelo de educação pública que seja pautado numa compreensão da colonização como um processo civilizatório, o que favorece a consolidação da colonialidade enquanto continuidade de um tratamento genocida aos povos indígenas, africanos e seus descendentes na diáspora. Em contrapartida, buscamos o desenvolvimento de novas formas de produzir e trocar conhecimentos.

A constituição de 1988 e o novo constitucionalismo latino-americano

Como se pode observar, a descolonização e o constitucionalismo estão relacionados não somente aos processos de independência e de formação de Estados nacionais. Isso porque é igualmente importante destacar os recentes processos de redemocratização que marcaram e marcam o país e outros da região latino-americana nas últimas décadas do século XX, impulsionando novos processos constitucionais. Nesse ponto, merece destaque o debate em torno do conceito de *justiçadetransição,* em que movimentos sociais clamam, tanto no âmbito doméstico como a nível internacional, por políticas de *justiça, verdade e reparação*. A profunda discussão que se tem desenvolvido sobre os processos de transição em países latino-americanos desde os fins dos anos 1970 e em outros lugares, como a África do Sul pós-apartheid, enfatiza esses conceitos para a definição de políticas públicas, tendo em vista a garantia da dignidade humana, através do respeito à liberdade de expressão e ao direito à memória dos que sofreram e ainda sofrem com graves violações de direitos humanos. Quanto à *reparação* como elemento da justiça, prevalece no direito internacional o princípio segundo o qual toda violação de uma obrigação internacional que tenha produzido dano comporta o

[150] Ibid., pp.89-90.

dever de repará-lo adequadamente, sob as seguintes modalidades: restituição, compensação, reabilitação, satisfação e garantias de não-repetição[151].

No que tange ao novo constitucionalismo latino-americano, Roberto Gargarella e Christian Courtis, consultores da Divisão de Desenvolvimento Social da Comissão Econômica para a América Latina e Caribe (CEPAL/ONU) em 2009, afirmam que:

> Una forma de comenzar a examinar el contenido de las nuevas Constituciones latinoamericanas consiste en preguntarse cuál es la principal pregunta que ellas se formulan o, más directamente, cuál es el principal mal que ellas vienen a remediar. La pregunta puede ser pertinente ya que, cuando miramos atrás, una y otra vez, nos encontramos con que el constitucionalismo siempre apareció asociado a la necesidad de poner fin a un cierto mal: se dictaba entonces una nueva Constitución como contribución institucional clave a una empresa social más vasta, orientada a remover a la sociedad de la peculiar situación de crisis por la que atravesaba.[152]

Em se tratando de textos constitucionais elaborados após regimes autoritários e com ampla participação democrática, os autores destacam como questões importantes feitas pelos constituintes latino-americanos a inclusão de instrumentos de limitação ao poder presidencial (nem sempre efetivados) e, especialmente, a identificação de perguntas-chave para a estabilidade e futuro das sociedades em questão, como a erradicação das desigualdades econômicas e sociais e o fim da marginalização dos povos indígenas[153]. Entre os documentos que se destacam, podemos citar os novos textos constitucionais de países como o Brasil, Bolívia e Equador, que visam à garantia de direitos individuais fundamentais, ao mesmo tempo em que reconhecem a diversidade pluriétnica e multicultural de seus Estados.

Apesar das inúmeras críticas enfrentadas pelos novos regimes instituídos, os autores identificam nos textos constitucionais da Bolívia e do Equador importantes inovações:

> En todo caso, es interesante reconocer que al menos dos de las nuevas Constituciones, la de Bolivia y el Ecuador, que son las que muestran los principales cambios en su organización interna, son las que aparecieron más claramente comprometidas con un rechazo frente a tradiciones constitucionales de raíces individualistas/elitistas. En ambos casos, además, y de modo más bien pintoresco, las nuevas Constituciones incluyeron en sus textos explícitas referencias a cuál sería la "nueva filosofía" a plasmar a través de un renovado texto constitucional. (...).

---

[151] Para mais informações a respeito dos conceitos de justiça de transição e reparação, conferir: REÁTEGUI, Félix (ed.) (2011). *Transitional Justice: Handbook for Latin America.* Brasília: Brazilian Amnesty Commission, Ministry of Justice; New York: International Center for Transitional Justice, bem como De GREIFF, Pablo." Justicia y reparaciones", en: *Handbook of Reparations*, Oxford University Press, New York, 2006. Traducción al español de Magdalena Holguín, pp. 303 – 306.

[152] [Uma forma de começar a examinar o conteúdo das novas Constituições latino-americanas consiste em se perguntar qual é a principal pergunta que elas se formulam ou, mais diretamente, qual é o principal mal que eles vêm para remediar. A questão pode ser pertinente, já que, quando olhamos para trás, uma e outra vez, descobrimos que o constitucionalismo apareceu sempre associado com a necessidade de pôr fim a certo mal: ditava-se então uma nova constituição como contribuição institucional chave para uma empresa social mais vasta, orientada a remover a sociedade da situação peculiar de crise pela qual atravessava]. (Tradução minha). GARGARELLA, Roberto e COURTIS, Christian. *El nuevo constitucionalismo latinoamericano: Promesas e interrogantes*. CEPAL - Serie Políticas sociales, No 153. Santiago de Chile: Publicación de las Naciones Unidas, noviembre de 2009, p. 9.

[153] Ibid., p. 11.

> Uno de los aspectos más importantes y criticados de las nuevas Constituciones (por ejemplo, las recientemente aprobadas en Ecuador y Bolivia, o la Constitución de Colombia de 1991, o la Argentina de 1994) es que ellas incluyen largas listas de derechos (sociales, políticos, culturales, económicos). Las referencias a los derechos de los ancianos, los niños, el derecho al deporte, a la comida saludable, los derechos de la naturaleza y un larguísimo etcétera, han generado, habitualmente, burlas y menosprecio sobre los nuevos textos. Si uno mira a la muy austera Constitución de los Estados Unidos, que contiene 7 artículos (y una veintena de enmiendas), y la compara con los más de 400 artículos que uno encuentra en las Constituciones de Brasil, Ecuador o Bolivia, uno no puede sino sorprenderse. Muchos han hecho referencia, entonces, a lasnuevas Constituciones latinoamericanas como "poéticas": Constituciones que no hablan de la realidad, sino que incluyen expresiones de deseos, sueños, aspiraciones, sin ningún contacto con la vida real de los países en donde se aplican. (...). Sin embargo, también es cierto que, en buena medida gracias al status constitucional que se le ha asignado a algunos reclamos, se han reivindicado los derechos de muchas personas de carne y hueso. Por ejemplo, grupos de indígenas y homosexuales, habitualmente maltratados en sus derechos fundamentales, han encontrado respaldo en estas Constituciones y litigado –en algunos casos importantes, al menos– de modo exitoso, frente a los tribunales. Y ello, en buena medida, gracias a lo escrito en estas nuevas Constituciones [154]

Assim, se por um lado permanecem desafios reais quanto à aplicabilidade dos direitos reconhecidos, por outro as novas previsões constitucionais trouxeram, junto com o reconhecimento simbólico, maiores fundamentos para o efetivo acesso à justiça por parte de populações historicamente marginalizadas.

A partir de 1988, ano da Assembleia Nacional Constituinte pós-ditadura civil-militar no Brasil e da comemoração do centenário da lei abolicionista, o país começou um novo processo de revisão desse passado, juntamente com outros países da região, no início de seus processos de transição em vista de uma refundação democrática. Atualmente a consolidação de regimes democráticos nas Américas e Caribe encontra-se ameaçada, diante do

[154] [Em todo caso, é interessante reconhecer que ao menos duas das novas Constituições, da Bolívia e do Equador, que são as que mostram as principais mudanças na sua organização interna, são as que apareceram mais claramente comprometidas com um rechaço frente às tradições constitucionais de raízes individualistas / elitistas. Em ambos os casos, além disso, e de modo bastante pitoresco, as novas Constituições incluíram em seus textos referências explícitas ao que seria a "nova filosofia" a plasmar através de um renovado texto constitucional. (...) Um dos aspectos mais importantes e criticados das novas Constituições (por exemplo, as recentemente aprovadas no Equador e Bolívia, ou a Constituição da Colômbia de 1991 ou a Argentina de 1994) é que elas incluem longas listas de direitos (sociais, políticos, culturais, econômicos). As referências aos direitos dos idosos, das crianças, o direito ao esporte, à alimentação saudável, os direitos da natureza e um larguíssimo etcétera, têm gerado habitualmente chacotas e menosprezo sobre os novos textos. Se alguém olha para a muito austera Constituição dos Estados Unidos, que contém sete artigos (e uma vintena de emendas), e a compara com os mais de 400 artigos que encontra nas Constituições do Brasil, Equador ou Bolívia, essa pessoa pode apenas surpreender-se. Muitos têm feito referência, então, às novas Constituições latino-americanas como "poéticas": Constituições que não falam da realidade, mas que incluem expressões de desejos, sonhos, aspirações, sem nenhum contato com a vida real dos países nos quais se aplicam (...). No entanto, também é certo que, em boa medida graças ao estatuto constitucional que se tem sido atribuído a algumas reclamações, se tem reivindicado os direitos de muitas pessoas de carne e osso. Por exemplo, grupos de indígenas e homossexuais, muitas vezes maltratados em seus direitos fundamentais, têm encontrado respaldo nestas Constituições e ajuizado - em alguns casos importantes ao menos - de modo exitoso, frente aos tribunais. E isso, em boa medida graças ao que está escrito nessas novas Constituições]. (Tradução minha). Ibid, pp.21; 31.

recrudescimento de movimentos autoritários em diversos países do continente, como o próprio Brasil.

Não obstante isso, um importante fruto do processo de redemocratização do país, a nova ordem constitucional demarca a afirmação e o reconhecimento do Estado como um país pluriétnico e plurinacional. Sob esse marco e a introdução dos artigos 231 e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), em que foram reconhecidos explicitamente direitos indígenas e aos quilombos, é possível dizer que o país começou, ainda que muito timidamente e com fortes resistências da sociedade em geral, a adoção de políticas de reconhecimento e reparação a essas populações. Se antes o objetivo era a garantia de um modelo de assimilação cultural, que buscava a integração dessas populações em função de um ideal de unidade nacional, especialmente através de uma educação unitária e do repúdio às línguas originárias desses povos, hoje estamos diante de um modelo nitidamente pluralista:

> Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. (...).
>
> Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.[155]

Como se pode notar, a Constituição brasileira de 1988, publicada após mais de vinte anos de um regime civil-militar, marcado por diversas práticas violadoras de direitos humanos e pela adoção de um ideário nacionalista, reconhece a presença e, por conseguinte o valor, das manifestações culturais indígenas e afro-brasileiras, consideradas formadoras das fontes da cultura nacional:

> Art. 215 - O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.
> § 1º - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.
> Art. 216 - Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.[156]

Entretanto, a referência a um processo civilizatório nacional denota uma visão ainda positiva do colonialismo, que nesse contexto é entendido como uma tentativa de civilizar povos considerados selvagens.

---

[155] BRASIL Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: 5 de outubro de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm . Acessado em 17.09.2016.
[156] Ibidem.

De modo mais explícito, destaca-se o texto da nova Constituição Política do Estado da Bolívia, o qual atualmente define-se como um Estado Plurinacional. O texto, promulgado após a aprovação de aproximadamente 57% da população boliviana em 2009, determina em seu primeiro capítulo, intitulado "Modelo de Estado":

> Artículo 1. Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país.
> Artículo 2. Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley.[157]

Mais à frente, no artigo 33, a constituição boliviana menciona a população afro-boliviana, a quem reconhece os mesmos direitos que aqueles reconhecidos às nações e povos indígenas originários, assim considerados aqueles existentes no país antes da invasão colonial. No que tange às relações internacionais da Bolívia, o artigo 255 determina explicitamente como um de seus princípios o rechaço a toda forma de ditadura, colonialismo, neocolonialismo e imperialismo.[158]

Assim, o texto da Constituição da Bolívia representa uma proposta de ruptura mais direta e radical com o colonialismo. Ao afirmar em seu preâmbulo que essa Constituição visa a uma refundação da Bolívia, na qual se deixaria no passado um Estado colonial, republicano e neoliberal, a Assembleia Constituinte define seu novo modelo como um Estado unitário social de direito plurinacional e comunitário. A despeito do caráter notadamente utópico de tal projeto, podemos retirar dele importantes elementos para orientarmos nossas reflexões em direção a um modelo organizativo de Estado efetivamente pós-colonial.

O fato de a Constituição boliviana reconhecer aos povos afro-bolivianos os mesmos direitos reconhecidos a seus povos originários indica o reconhecimento legal da legitimidade

---

[157] [Artigo 1. Bolívia se constitui em um Estado Unitário Social de Direito Plurinacional Comunitário, livre, independente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado e com autonomias. Bolívia se funda na pluralidade e no pluralismo político, econômico, jurídico, cultural e linguístico, dentro do processo integrador do país. Artigo 2. Dada a existência pré-colonial das nações e povos indígenas originários camponeses e seu domínio ancestral sobre seus territórios, se garante sua livre determinação no marco da unidade do Estado, que consiste em seu direito à autonomia, ao autogoverno, à sua cultura, ao reconhecimento de suas instituições e à consolidação de suas entidades territoriais, conforme esta Constituição e a lei.] (Tradução minha). BOLIVIA. *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*. Disponível em http://www.oas.org/dil/esp/Constitucion_Bolivia.pdf . Acessado em 17.09.2016.

[158] Para uma análise focada na questão dos direitos coletivos e da administração da justiça indígena no Equador, cf. GRIJALVA, Agustín:O Estado plurinacional e intercultural na Constituição equatoriana de 2008. In: VERDUM, Ricardo (org.).*Povos Indígenas: Constituições e Reformas Políticas na América Latina.* Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009, pp. 113 – 134.

das reivindicações por direitos territoriais dos povos da diáspora africana, ainda que os países nos quais estejam atualmente localizados não sejam considerados a sua terra natal. Da mesma forma, o reconhecimento na Constituição brasileira de direitos territoriais às comunidades quilombolas – que seriam aqueles grupos mais diretamente relacionados ao processo diaspórico africano no país – também nos leva a afirmar que tais reivindicações territoriais, além de legítimas, estão ganhando gradualmente um respaldo legal, tanto a nível nacional quanto internacional.

Sendo assim, a abordagem dessa pesquisa sobre a descolonização permite-nos refletir sobre a própria ideia e rol dos direitos fundamentais, a fim de contribuir para essa discussão que merece ser desenvolvida na filosofia. Isso deve ser feito de forma a levar em conta as experiências vividas em determinados países das Américas e África, e não somente aquelas vivenciadas no norte global.

Dessa forma, compreendo que, com base nas recentes alterações dos textos constitucionais de determinados países latino-americanos, essa região vive um momento de grandes possibilidades de produzir um impacto no atual processo de desenvolvimento das políticas de direitos humanos, notadamente no que se refere às normas relativas à consolidação democrática e à proteção da diversidade cultural (especialmente no que tange à proteção das chamadas "culturas nacionais").

Nesse ponto, é possível observar com maior evidência as diferenças entre o novo modelo constitucional proposto e o processo de consolidação dos Estados nacionais europeus no período moderno, fundados numa aproximação gradual entre nação cultural e nação política, conforme observado por Habermas:

> No que concerne à formação dos Estados modernos, foram sobretudo os juristas, os diplomatas e os oficiais que se empenharam na construção de uma burocracia eficaz, enquanto, do outro lado, os escritores, historiadores e jornalistas anteciparam-se aos esforços diplomáticos e militares de estadistas como Cavour e Bismarck, com a propagação do projeto – a princípio imaginário – de uma nação unificada em bases culturais. Os dois fenômenos levaram ao Estado europeu do século XIX, que, afinal, fornece o contexto do qual decorre o atual entendimento normativo do Estado constitucional. [159]

De outra parte, o continente africano vive um processo semelhante, mas que possui características próprias, em razão de muitos de seus países ainda estarem vivendo o primeiro século de suas independências. Nesse sentido, a singularidade do momento histórico vivido por alguns países das Américas e Caribe evidencia um processo de redemocratização,no

[159] Cf. HABERMAS, Jürgen. "Realizações limites do Estado Nacional Europeu". Em: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). *Uma mapa da questão nacional.* Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, pp.299.

qualganha forçaa ideia de uma *justiça de transição,*que visa articular políticas de reparação, verdade e memória.

Ao introduzir nesta análise o problema da descolonização, enfatizo o entendimento de que os direitos do multiculturalismo aqui compreendidos constituem *políticas garantidoras de direitos humanos* (como a liberdade de expressão, por exemplo, é garantida através do reconhecimento de direitos linguísticos e territoriais) e não propriamente *novos direitos*, uma vez que visam precipuamente garantir o acesso à cidadania a populações historicamente marginalizadas.

No contexto africano, o que se observa é que inicialmente são oficializadas as línguas europeias e só posterior e gradativamente as línguas nativas são reconhecidas oficialmente pelos Estados. Logo, o debate sobre neocolonialismo e pós-colonialismo torna-se bastante presente entre intelectuais africanos[160]. Nesse sentido, as atuais políticas de determinados países latino-americanos também vêm refletindo uma preocupação com o tema, uma vez que tais políticas públicas podem ser compreendidas como uma tentativa de tradução dessas preocupações relativas ao neocolonialismo em medidas concretas de proteção às culturas e povos tradicionais desses países.

Essas alterações, acredito, refletem um lento desenvolvimento em torno de uma nova concepção de Estado, na qual a identidade nacional deixa de ser propagada como algo homogêneo e adota um caráter multicultural. Na atual Constituição brasileira, como visto, é a primeira vez em que são reconhecidas as línguas indígenas e os territórios quilombolas enquanto matéria de direito. O que essas mudanças representam?

As respostas dos autores estudados apontam para o desenvolvimento de um novo modelo de Estado; não mais o Estado nacional tal como forjado na história pela modernidade europeia sob o ideal de "um Estado, uma nação"[161], mas um Estado intercultural, isto é, que entende como matéria de interesse público o desenvolvimento de políticas de reconhecimento da diversidade cultural, como instrumento de consolidação democrática. Dessa forma, o surgimento de Estados multiculturais – cujos indícios já são mostrados por mudanças

[160] Cf., por exemplo, APPIAH, Kwame Anthony (1997). *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura.* Tradução de Vera Ribeiro. Contraponto: Rio de Janeiro.

[161] Ao narrar sobre o processo de construção de Estados nacionais europeus, Habermas enfatiza que, apesar de ser um fator de legitimação democrática, a nação política logo adquire igualmente a capacidade de gerar estereótipos, uma vez que "*essa nova compreensão que as pessoas tinham de si como nação funcionava no sentido de rechaçar tudo o que era estrangeiro, rebaixar outras nações e discriminar ou excluir minorias nacionais, étnicas e religiosas".* Cf. HABERMAS, Jürgen: "Realizações e limites do Estado Nacional Europeu". Em: BALAKRISHNAN, Gopal (org.) (2000). *Um mapa da questão nacional.*Rio de Janeiro: Contraponto, p.299.

legislativas e mobilizações sociais e políticas em todo o mundo -, está longe de ser um debate pontual no Brasil.

Para além de um novo modelo de Estado, há também autores que identificam a falência do modelo estatal para a garantia da soberania e dos direitos fundamentais no contexto da globalização, o que insere a questão da justiça a povos outrora colonizados nos problemas filosóficos decorrentes das lutas anticoloniais, bem como do cosmopolitismo e do direito dos povos. De fato, a forte resistência da sociedade e das instituições brasileiras em geral em fazer cumprir as novas regras instituídas revelam que apenas mudanças legislativas têm sido ineficazes para a garantia da dignidade humana a esses povos.

Inúmeros são os autores contemporâneos, bem como as nacionalidades daqueles que escrevem e debatem sobre os problemas relativos à *construção da identidade* e da *luta anticolonial* no contexto global, enquanto fenômenos individuais e coletivos[162]. No *plano coletivo*, temos a relação entre o colonizador e o colonizado. Aqui, o que nos interessa são as verdades e as injustiças históricas produzidas ao longo dessa relação. No *plano individual*, temos o indivíduo diante de um processo de liberação. A esse respeito, é importante considerar as diversas formas de identidade que podem surgir a partir de um processo de libertação, o qual envolve fundamentalmente uma reflexão em torno da luta por reconhecimento, enquanto luta moralmente motivada.

1.4 **A proposta revolucionária de Frantz Fanon**

Considerando as teorias da justiça aqui estudadas e o papel dos textos legais na perpetuação ou rompimento com práticas fundamentalmente injustas, revela-se neste estudo uma compreensão intuitiva que alguns podem já ter ouvido ou pensado a respeito: é preciso descolonizar a filosofia, ou melhor, o modo como se compreende a filosofia nos círculos acadêmicos universitários, não só no Brasil[163]. Em se tratando de uma atividade essencialmente humana na busca rigorosa pelo conhecimento e na produção de conceitos, é curioso que ainda não a tenhamos descentrado de perspectivas exclusivamente orientadas pelo pensamento ocidental/europeu.

---

[162] Cf., por exemplo, WILLIAMS, Patrick & CHRISMAN, Laura (ed.) (1994): *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*. Ed. Patrick Williams and Chrisman. Columbia University Press, New York.

[163] Cf. SALAMI, Minna. "Philosophy has to be more than white man". Em: *The guardian*,23/03/2015. Disponível em: https://www.theguardian.com/education/commentisfree/2015/mar/23/philosophy-white-men-university-courses .Acesso 16.07.2016, bem como HOPE, Elizabeth A. and NICHOLLS, Tracey (editors). *Fanon and the decolonization of philosophy.*Plymouth, United Kingdom: Lexington Books, 2010, 277p.

A fim de contribuir para um avanço nessa compreensão, pretendo desenvolver as reflexões de um autor que, infelizmente, ainda permanece marginal nos estudos de ética e filosofia política contemporânea, especialmente no Brasil. Isso porque, ao instituir-se como disciplina acadêmica, através de uma reflexão rigorosa e crítica sobre determinados assuntos e autores tradicionais, a filosofia (entendida como herdeira da tradição grega), passou a descartar com relativa facilidade outros assuntos e autores igualmente importantes não só na história da filosofia em geral, como também para a compreensão dos conflitos em torno da justiça em muitas sociedades atuais.

Pretendo então neste trabalho apresentar e desenvolver algumas reflexões de Frantz Fanon, nascido na Martinica em 1926 e falecido em 1961, importante pensador caribenho de ascendência africana. Em sua trajetória, esteve na Argélia durante o período de luta pela libertação nacional do país contra a colonização francesa, trabalhando como médico psiquiatra do exército francês. Após alguns anos de trabalho no hospital, Fanon pediu demissão de seu cargo para juntar-se na luta dos argelinos pela independência.

Dessa forma, esta investigação sobre os efeitos do colonialismo na contemporaneidade ganha um novo contorno a partir das análises de Frantz Fanon sobre o colonialismo e a descolonização, aqui estudadas através de suas obras publicadas em 1952 e 1961[164]. Embora os estudos do autor tenham como base especificamente os modos de funcionamento e as formas de combate ao colonialismo francês em determinados lugares, não será difícil notar semelhanças na caracterização de tal regime com a realidade do Brasil colonial e pós-independência, bem como em qualquer outro lugar marcado pelo colonialismo europeu em geral, não obstante as especificidades de cada tempo e lugar. Essa observação, como se verá, também foi notada pelo próprio autor, ao longo de suas publicações.

De sua primeira obra mencionada, interessa-nos o estudo sobre as psicopatologias decorrentes do colonialismo, uma vez que revela o processo de deslocamento existencial imposto ao sujeito colonizado, cujo sentido próprio de dignidade é esvaziado em favor da cultura da metrópole, que passa a ser a principal referência para seus modos de expressão, como único horizonte possível para seus projetos de futuro.

Com relação à sua última obra publicada em vida, trata-se de um livro fundamental sobre o tema da descolonização por diversos motivos. Primeiramente pelo contexto histórico e político do momento em que veio a público: publicado em Paris em condições de

[164] Respectivamente, FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA, 2008, e FANON, Frantz. Os condenados da terra. Prefácios de Alice Cherki (à edição de 2002) e de Jean-Paul Sartre (à edição de 1961). Posfácio de Mohammed Habi (à edição de 2002). Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

semiclandestinidade, quando o autor buscava tratamento para seu estado de saúde, dias antes de morrer. Era novembro de 1961, quando a guerra de independência da Argélia já durava oito anos e se aproximava do fim.

Por essa razão, como observou Mohammed Harbi[165] no posfácio à edição de 2002, a obra é considerada um testamento do autor sobre sua experiência e participação na luta pelo fim do colonialismo[166], o qual vivenciou tanto em sua terra natal (a Martinica), quanto na França (onde concluiu os estudos), na Argélia (inicialmente como médico do exército colonial, depois como desertor do mesmo) e, ao final, como embaixador itinerante da África Negra[167], quando atuou em diversos países em seus processos de independência, como Gana, Camarões, Angola e Mali. Assim, sua perspectiva sobre esse processo é expressa ao longo de seus textos, ora como filósofo, ora como militante, ora como psiquiatra, ora como ideário de uma revolução contra o colonialismo, ora como pensador e crítico das ideias de negritude e de unidade africana.

Outro motivo para a introdução do autor nesta pesquisa é a importância da leitura de Fanon para os estudos de ética e filosofia política no Brasil. Como bem notou Lewis Gordon[168] no prefácio à obra de 1952, houve um tempo em que um professor universitário norte-americano que ousasse abordar a obra de Fanon na academia estaria sujeito a perder o emprego.

Considerando a ousadia e a radicalidade das ideias apresentadas pelo autor, a introdução de Fanon nesta pesquisa se deve à sua importância não somente para os estudos e teorias sobre a descolonização, como também por seu papel na história política de inúmeros povos.

Tratando-se de um trabalho dotado de uma ousadia notável, sua obra de 1952 foi recusada como tese de doutorado em psiquiatria três anos antes de sua publicação[169]. Hoje, trata-se de um texto de inegável influência na atuação de grupos políticos e de ativistas de

---

[165] Historiador argelino que participou junto a Fanon da Frente de Libertação Nacional (Front de Liberation Nationale - FLN) no período da Revolução Argelina. Atualmente é professor de história da Universidade de Paris.

[166] HARBI, Mohammed. Posfácio. In: FANON. Frantz. *Os condenados da terra*. Traduçã de Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães. Juiz de Fora: UFJF, 2005, p. 368.

[167] CHERKI, Alice. "Prefácio à edição de 2002". Em: FANON, Frantz (1979). *Os condenados da terra.* 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 11.

[168] PhD em Filosofia pela Universidade de Yale, atualmente é professor de filosofia e estudos afroamericanos, com afiliação a estudos judaicos da Universidade de Connecticut, além de atuar como professor visitante na África do Sul e França. Cf. http://www.lewisrgordon.com/biography/ . Acesso em 24.06.2015.

[169] Apesar da recusa na universidade, Lewis Gordon nota que Fanon não se arrependeu pela escrita do texto, como é possível notar na introdução do livro publicado. Cf. GORDON, Lewis. "Prefácio". Em: FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas.* Salvador: EDUFBA, 2008, p. 13.

diversas partes do mundo, na luta contra o colonialismo. Em um estudo sobre a recepção de Fanon no Brasil, Antonio Sérgio Alfredo Guimarães afirma que

> Frantz Fanon é um nome central nos estudos culturais, pós-coloniais e africano-americanos, seja nos Estados Unidos, na África ou na Europa. Falamos muitas vezes de estudos fanonianos, tal o volume de estudos que têm a sua obra como objeto de reflexão. (...). No Brasil, como em toda parte, Fanon entrou na cena cultural quando a violência revolucionária estava na ordem do dia, embora tenha sido lido timidamente, ombreado por guerrilheiros pensadores como Fidel Castro, Che Guevara, Camilo Torres; ou por lideranças negras como Stocley Carmichael, Malcom X e Eldridge Cleaver; ou Amílcar Cabral, Agostinho Neto, Kwame N'Krumah. Mas, passada essa fase, seu pensamento, ao contrário do que ocorreu alhures, não foi objeto da reflexão exegética e crítica por parte de universitários e acadêmicos brasileiros, estabelecidos em centros de estudos.[170]

A ausência de continuidade dos estudos fanonianos no mundo pós-guerra é contextualizada pelo autor através do debate intelectual na época, expresso em dois eixos de disputa, em contraposição à proposta apresentada por Fanon:

> O primeiro eixo é marcado pelas raças e pela descolonização; o segundo, pela luta de classes e pelo anti-imperialismo. Ora, Sartre e Fanon representavam a fusão do anti-imperialismo, do antirracismo, da descolonização e das lutas de classes.
> No Brasil dos anos 1950 e 1960, entretanto, esses dois eixos não se encontravam: liberais e marxistas, brancos e negros, igualmente, tinham o mesmo projeto anti-racista de construção de uma nação mestiça, brasileira e pós-européia, que ultrapassasse a polaridade entre brancos, de um lado, e negros e indígenas, de outro. O que os dividia era apenas a defesa da ordem burguesa ou a aposta na luta de classes. As raças desapareciam, assim, na superexposição conceitual e política das classes sociais. Passava-se o mesmo em toda a América Latina, inclusive na Cuba socialista, que Fanon quis conhecer e que Sartre conhecera em 1960.[171]

Dessa maneira, o caráter singular e radical da obra de Fanon tornou sua leitura marginal, o que atualmente tem sido resgatado por ativistas de movimentos sociais e pesquisadores, que continuam observando na atualidade a importância de se debater o racismo, em aproximação com uma análise sobre o colonialismo e seus efeitos nos dias atuais.

De fato, são muitos os incômodos que podem surgir de sua leitura ao afirmar que há doenças mentais produzidas pelo colonialismo. Contudo, isso não significa falsidade ou fragilidade na sua argumentação, mas antes, as graves distorções a serem superadas por todo aquele que quiser enfrentar seriamente o processo da descolonização.

Já no início de sua reflexão sobre esse processo em sua obra de 1961, Fanon enfatiza a importância da ocorrência de um processo de transição após um longo e violento período de lutas e reivindicações nacionais: "*a descolonização é simplesmente a substituição de uma 'espécie' de homens por outra 'espécie' de homens. Sem transição, há substituição total,*

---

[170] Cf. GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra"*. Em: *Novos estudos*, n. 81, Julho de 2008, p. 99.
[171] Ibid., p. 102.

completa, absoluta".[172] Tal transição envolve lidar com o que o autor chama de uma tábula rasa, momento em que se caracterizaria a própria saída da descolonização.

Entretanto, como se pode observar, a inauguração do Brasil como um Estado-nação, pós-independência, não trouxe exatamente uma tábula rasa, uma vez que a transição para o novo regime ainda manteve importantes eixos do colonialismo português, como a escravização como base de sustentação da economia, o catolicismo como religião oficial e a monarquia hereditária como forma de governo. Ao invés de uma tábula rasa, o que se observa é um embate de continuidades e rupturas, mais próximo de uma *"transição lenta, gradual e segura"*, como se defendeu no país em fins do regime civil-militar. Se em 1822 observamos esses elementos, em 1891 o novo regime constitucional visou consolidar o republicanismo, três anos após o término oficial da escravidão. Contudo, ainda assim, em 1910 as Forças Armadas do país tiveram que enfrentar a Revolta da Chibata, na qual marinheiros ameaçaram bombardear a cidade do Rio de Janeiro pelo fim dos castigos corporais e das péssimas condições de trabalho. Diante dessa história, compreende-se que a ausência de uma guerra anticolonial – através de uma transição mediada por uma elite colonial, como ocorrida no Brasil e não uma guerra declarada como no caso argelino - não implicou na ausência de uma necessidade de descolonização de diversas práticas herdadas desse sistema.

Juntamente com inúmeros ativistas e pensadores anticoloniais, Fanon denunciou o falso humanismo da filosofia praticada pelas elites colonialistas, de modo a enfatizar a importância de uma participação consciente dos colonizados no processo de libertação.

> Logo que o colonizado começa a resistir às suas amarras, a inquietar o colono, delegam até ele algumas boas almas que, nos "Congressos de Cultura", lhe expõem a especificidade, as riquezas dos valores ocidentais. Mas, cada vez que se trata de valores ocidentais, produz-se, no colonizado, uma espécie de rigidez, de tetania muscular. No período da descolonização, faz-se apelo à razão dos colonizados. Propõem-lhes valores seguros, explicam-lhes abundantemente que a descolonização não deve significar regressão, que é preciso apoiar-se em valores experimentados, sólidos, garantidos. (...) A burguesia colonialista, quando registra a impossibilidade para ela de manter a sua dominação sobre os países coloniais, decide fazer um combate de retaguarda no terreno da cultura, dos valores, das técnicas etc. Ora, nunca deve se perder de vista que a imensa maioria dos povos colonizados é impermeável a esses problemas. Para o povo colonizado, o valor mais essencial, porque mais concreto, é primeiro a terra: a terra que deve garantir o pão e, é claro, a dignidade. Mas essa dignidade não tem nada a ver com a dignidade da "pessoa humana". Dessa pessoa humana ideal, ele nunca ouviu falar. O que o colonizado viu no seu solo é que se podia impunemente prendê-lo, espancá-lo, esfomeá-lo; e nunca nenhum professor de moral, nunca nenhum padre veio receber as pancadas em seu lugar nem dividir seu pão com ele. Para o colonizado, ser moralista é, muito concretamente, calar a arrogância do colono, quebrar a sua violência ostensiva, em

[172] FANON, Frantz. *Os condenados da terra.* Prefácios de Alice Cherki (à edição de 2002) e de Jean-Paul Sartre (à edição de 1961). Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005. p.51.

> uma palavra, expulsá-lo simplesmente da paisagem. (...) Como se vê, é todo um universo material e moral que desaba.[173]

Como se pode notar, a radicalidade da proposta de Fanon reside na sua análise sobre o caráter essencial da violência como um instrumento de desumanização do colonizado e, ao mesmo tempo, de humanização do mesmo, quando decide se libertar do processo colonial.

> A descolonização, que se propõe a mudar a ordem do mundo, é, como se vê, um programa de desordem absoluta. Mas ela não pode ser o resultado de uma operação mágica, de um abalo natural ou de um entendimento amigável. (...)
> A descolonização nunca passa despercebida, pois diz respeito ao ser, ela modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores esmagados pela inessencialidade em atores privilegiados, tomados de maneira quase grandiosa pelo rumo da História. Ela introduz no ser um ritmo próprio, trazido pelos novos homens, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é verdadeiramente a criação de homens novos. Mas essa criação não recebe a sua legitimidade de nenhuma potência sobrenatural: a "coisa" colonizada se torna homem no processo mesmo pelo qual se liberta.
> Na descolonização há pois exigência de um questionamento integral da situação colonial. (...)
> Não se desorganiza uma sociedade, por mais primitiva, com um tal programa, se não se decide, desde o início, isto é, desde a própria formulação do programa, derrubar todos os obstáculos que se encontrarem pelo caminho. O colonizado que decide realizar esse programa, que decide fazer-se seu motor, está preparado desde sempre para a violência. Desde o seu nascimento, está claro para ele que esse mundo encolhido, semeado de interdições, só pode ser questionado pela violência absoluta.[174]

Nesse sentido, a violência é identificada por Fanon como um elemento fundamental do colonialismo pelo processo de desumanização que é imposto ao colonizado e vivenciada por ele cotidianamente, num contexto de constante repressão. Repressão ao seu corpo, à sua linguagem, ao seu modo de ser. Esta repressão, segundo o autor, é decorrente da violência radical exercida pelo regime, ao estabelecer uma separação de 'espécies' entre colono e colonizado.

> O mundo colonial é um mundo maniqueísta. Não basta ao colono limitar fisicamente, isto é, com seus policiais e guardas, o espaço colonizado. Como que para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal. A sociedade colonizada não é descrita apenas como uma sociedade sem valores. Não basta ao colono afirmar que os valores desertaram, ou melhor, nunca habitaram, o mundo colonizado. O indígena é declarado impermeável à ética. Ausência de valores, e também negação de valores. Ele é, ousemos dizer, o inimigo dos valores. Nesse sentido, ele é o mal absoluto. (...). E o sr. Meyer podia dizer seriamente à Assembleia Nacional Francesa que não se devia prostituir a república, fazendo nela penetrar o povo argelino. (...)
> Às vezes, esse maniqueísmo vai até o fim da sua lógica e desumaniza o colonizado. Na verdade ele o animaliza. E, de fato, a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica. Faz-se alusão aos movimentos de reptação do amarelo, às emanações da cidade indígena, às hordas, ao mau cheiro, à proliferação, à gesticulação. O colono, quando quer descrever bem e encontrar a palavra certa, se refere constantemente ao bestiário. (...). Mas o colonizado, que percebe o projeto do colono, o processo preciso que lhe intentam, sabe

[173] Ibid., pp. 60-61.
[174] Ibid., pp. 52-53.

> imediatamente em que se pensa. (...). O colonizado sabe de tudo isso e dá uma risada cada vez que ele se descobre como animal nas palavras do outro. Pois ele sabe que não é um animal. E, precisamente, ao mesmo tempo que descobre sua humanidade, ele começa a afiar suas armas para fazê-la triunfar.[175]

Em sua descrição do antagonismo típico do mundo colonial, Fanon afirma que a violência radical que caracteriza esse mundo se estabelece a partir de uma clivagem ou dicotomia fundamental, presente em diversos níveis da vida dos sujeitos dele participantes.[176] Nesse ponto, cabe frisar que o estudo sobre o colonialismo, tal como desenvolvido por Fanon e diversos outros pensadores da corrente hoje conhecida como *estudospós-coloniais*[177], não visa estudar o regime por si mesmo ou meramente criticá-lo, mas tem o propósito de promover a sua efetiva superação, dado seu caráter constitutivamente injusto. Por essa razão, a caracterização do mundo colonial descrita por Fanon parte da realidade concreta da qual participa; no caso de sua obra de 1961, a luta pela descolonização na Argélia:

> O mundo colonial é um mundo compartimentado. Talvez seja supérfluo, no plano da descrição, lembrar a existência de cidades indígenas e de cidades europeias, de escolas para indígenas e escolas para europeus, assim como é supérfluo lembrar o *apartheid* na África do Sul. Entretanto, se penetramos na intimidade dessa compartimentação, teremos pelo menos o benefício de evidenciar algumas das linhas de força que ela comporta. Essa abordagem do mundo colonial, do seu arranjo, da sua disposição geográfica, vai nos permitir delimitar as arestas a partir das quais se reorganizará a sociedade descolonizada.[178]

A dicotomia estabelecida pelo colonialismo, em que os lugares construídos do colono e do colonizado são continuamente reforçados, é mais um dos sintomas de continuidade dos seus efeitos nos dias atuais, ainda que em diferentes níveis e intensidades:

> O mundo colonizado é um mundo cortado em dois. A linha de corte, a fronteira, é indicada pela caserna e pelos postos policiais. Nas colônias, o interlocutor legítimo e institucional do colonizado, o porta-voz do colono e do regime de opressão é o policial ou o soldado. (...). Nas regiões coloniais, em contrapartida, o policial e o soldado, por sua presença imediata, suas intervenções diretas e frequentes, mantêm o

---

[175] Ibid., pp. 57-59.

[176] Tal dicotomia, descrita por Fanon, é vista por Boaventura de Sousa de Santos como um exemplo do que ele denomina "pensamento abissal", o qual deve ser superado, de acordo com o autor, através de uma "ecologia de saberes". Cf. SANTOS, Boaventura Sousa. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes.* Revista Crítica de Ciências Sociais, 78, Outubro 2007: 3-46

[177] De acordo com Luciana Ballestrin, o pós-colonialismo pode ser definido como "*um conjunto muito vasto e vário de contribuições oriundas de diferentes áreas e campos do conhecimento, mas que talvez compartilhem um elemento de tentativa de teorização sobre as continuidades e descontinuidades das relações coloniais/imperiais a partir da metade do século XX, com a chamada descolonização do terceiro mundo. Trata-se, sobretudo, do estudo da teorização de relações de poder, que permaneceram se reproduzindo em meio aos diversos campos da vida social, pessoal, coletiva, seja nas esferas cultural, política, epistêmica, econômica. Justamente por isso o pós-colonialismo tem uma vocação inter/multidisciplinar e que reúne pesquisadores de diversas áreas*". Cf. BALLESTRIN, Luciana. Apresentação realizada na terceira mesa-redonda doI Seminário Internacional *Pós-Colonialismo, Pensamento Descolonial e Direitos Humanos na América Latina*, nos dias 04 e 05 de novembro de 2013, na Unisinos, em São Leopoldo/RS. Para maioridades detalhes sobre a complexa composição dos estudos pós-coloniais, cf. da mesma autora, "América Latina e o giro decolonial". In: *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº 11. Brasília, maio-agosto de 2013.

[178] FANON, Frantz. *Os condenados da terra.* Prefácios de Alice Cherki (à edição de 2002) e de Jean-Paul Sartre (à edição de 1961). Posfácio de Mohammed Habi (à edição de 2002). Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005, p.54.

> contato com o colonizado e lhe aconselham, com coronhadas ou napalm, que fique quieto. Como vemos, o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. O intermediário não alivia a opressão, não disfarça a dominação. Ele as expõe, ele as manifesta com a consciência tranquila das forças da ordem. O intermediário leva a violência para as casas e para os cérebros dos colonizados. [179]

Certamente, há diferenças entre o contexto colonial descrito pelo autor, datado dos anos 1950 e 60, e a luta de povos, como indígenas e quilombolas, cujas conquistas e demandas contribuem para o fortalecimento da democracia no século XXI, um vez que visam a um reconhecimento histórico de sua dignidade, como sujeitos autônomos[180]. Entretanto, é também possível identificar semelhanças na descrição de Fanon a respeito do papel do policial e do soldado no contexto do colonialismo, com as ações denominadas de "pacificação" realizadas pelo militarismo, ao conter ações populares em defesa de direitos fundamentais, como moradia, território, trabalho e educação.[181]Nesse sentido, o debate sobre a desmilitarização da polícia no Brasil[182], como elemento importante para a consolidação da democracia no país, visa combater essa linguagem de pura violência herdada do colonialismo, em favor de uma concepção de segurança pública baseada no diálogo e na proteção dos direitos fundamentais de todo cidadão. Entretanto, não é essa a concepção de segurança (enquanto uma das principais razões de ser do Estado na modernidade) que vemos operar por

---

[179] Ibid., pág.54.

[180] Isso porque muitos Estados já reconhecem formalmente a necessidade de proteção de seus territórios. Contudo, o reconhecimento meramente formal não tem sido suficiente para evitar a continuidade das violações a seus direitos. Cf., por exemplo, ARISI, Barbara e BRIGHENTI, Clóvis. *Violência vitimiza índios Guarani-Kaiowá no Mato Grosso do Sul.* 12/09/2015. Disponível em http://zh.clicrbs.com.br/rs/noticias/proa/noticia/2015/09/violencia-vitimiza-indios-guarani-kaiowa-no-mato-grosso-do-sul-4846223.html . Acesso em 12.10.2015.

[181] Segundo o historiador Paulo Knauss, "*todo o processo conquistador na América Portuguesa evoluiu em torno de valores que enfatizavam a pacificação, justificada pelas autoridades portuguesas por um discurso embasado na religiosidade e legitimado pela participação jesuíta, transferindo para o elemento indígena as razões da motivação das ações militares empreendidas pelo Estado português. Assim, produziu-se uma imagem do nativo, distante da construção romântica do século XIX, enfatizando-se o fato de estarem 'alevantados' sem nenhuma explicação clara, a não ser por seu 'pouco entendimento', ou pela atuação prejudicial dos corsários".* Cf. MENDONÇA, Paulo Knauss de. *O Rio de Janeiro da pacificação: franceses e portugueses na disputa colonial.* Rio de Janeiro: Biblioteca Carioca, 1991, p. 15. A hipótese que pretendo investigar afirma que afirma que tal tratamento do Estado com relação aos povos outrora colonizados em pouco diferiu de caráter desde então até os dias de hoje; motivo pelo qual é enfatizado o caráter inovador das novas cartas constitucionais que incorporam políticas da interculturalidade.

[182] Cf. Em 2012, a recomendação das Nações Unidas pelo fim da polícia militar no Brasil reacendeu o debate no país. Em 2014, uma pesquisa feita pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, em parceria com a Fundação Getúlio Vargas (FGV) e o Ministério da Justiça, que ouviu 21.101 policiais militares, civis, federais, rodoviários federais, bombeiros e peritos criminais de todo o país, mostrou que 73,7% dos policiais apoiam a desmilitarização. O ponto sobre o qual não há consenso, no entanto, é como fazê-lo. Cf. http://www.cartacapital.com.br/sociedade/excessos-cometidos-por-pms-impulsionam-debate-sobre-desmilitarizacao-da-policia-1256.html . Acesso em 17.10.2015. Cf. também o Relatório Final da Comissão Parlamentar de Inquérito da Câmara dos Deputados, de julho de 2015, criada com o fim de apurar, no prazo de 120 (cento e vinte) dias, as causas, razões, consequências, custos sociais e econômicos da violência, morte e desaparecimento de jovens negros e pobres no Brasil. Disponível em: http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1361419&filename=Tramitacao-REL+2%2F2015+CPIJOVEM . Acesso em 08.11.2015.

aqui. De fato, embora haja atualmente um compromisso formal do Estado brasileiro em "*promover o bem de todos, sem qualquer discriminação*"[183], mais uma vez, as descrições de Fanon sobre as zonas habitadas por colonos e as zonas dos colonizados em pouco se difere da realidade de desigualdade social ainda vivenciada em muitas cidades do mundo:

> A zona habitada pelos colonizados não é complementar à zona habitada pelos colonos. Essas duas zonas se opõem, mas não a serviço de uma unidade superior. Regidas por uma lógica puramente aristotélica, elas obedecem ao princípio da exclusão recíproca: não há conciliação possível, um dos termos é demais. A cidade do colono é uma cidade sólida, toda de pedra e ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, onde as latas de lixo transbordam (...). Os pés do colono nunca se mostram, exceto talvez no mar, mas nunca se está bastante próximo deles. Pés protegidos por sapatos fortes, enquanto as ruas da sua cidade são limpas, lisas, sem buracos, sem pedriscos. (...).
> A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a aldeia negra, a *medina*, a reserva é um lugar mal afamado, povoado de homens mal afamados. Ali, nasce-se em qualquer lugar, de qualquer maneira. Morre-se em qualquer lugar, de qualquer coisa. É um mundo sem intervalos, os homens se apertam uns contra os outros, as cabanas umas contra as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, esfomeada de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade agachada, uma cidade de joelhos, uma cidade prostrada.[184]

Entendendo a colonização como um fenômeno sempre violento, Fanon caracteriza a violência colonial e o processo de descolonização como uma confrontação entre duas forças congenitamente antagônicas:

> A descolonização, sabemo-lo, é um processo histórico, isto é, não pode ser compreendida, não encontra a sua inteligibilidade, não se torna transparente para si mesma senão na medida em que se faz discernível o movimento historicizante que lhe dá forma e conteúdo. A descolonização é o encontro entre duas forças congenitamente antagônicas que extraem a sua originalidade precisamente dessa espécie de substantificação que segrega e alimenta a situação colonial.[185]

Com efeito, Fanon tem razão em demarcar o caráter histórico do processo da descolonização, bem como a divisão e antagonismo típicos desse período, em que se opõem colono e colonizado (oposição que muitas vezes é posta em termos de civilizado *versus* não-civilizado, selvagem ou bárbaro). Estabelecido tal enfrentamento, o que lhe segue normalmente é a violência, a qual deve ser entendida de modo amplo, uma vez que as estratégias de dominação colonial logicamente não se restringem ao uso da violência física. Tornar o outro (no caso, o colonizado) em um objeto, tem importantes implicações.

> Sua primeira confrontação se desenrolou sob o signo da violência, e sua coabitação – ou melhor, a exploração do colonizado pelo colono – foi levada a cabo com grande reforço com baionetas e canhões. O colono e o colonizado são velhos conhecidos. E, de fato, o colono tem razão quando diz que "os" conhece. É o colono que fez e continua a fazer o colonizado. O colono tira a sua verdade, isto é, os seus bens, do sistema colonial.[186]

---

[183] Artigo 3º, IV da atual Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 1988.
[184] Ibid., págs.54-56.
[185] Ibid., p.26.
[186] Ibid., p.26.

Desta compreensão podemos identificar dois elementos frequentes no colonialismo moderno: 1) a produção de saberes sobre o colonizado e 2) ausência de reconhecimento do colonizado como sujeito produtor de conhecimento. Isso significa que, ao tirar seus bens e sua própria verdade do sistema colonial, o colono produz e continua a produzir o colonizado. Isto é, estimula e incentiva a produção de conhecimentos sobre ele, mas evita reconhecê-lo como sujeito próprio de seu pensamento, território e história. A dimensão dos bens materiais explorados corresponde ao domínio econômico do colonialismo; o campo de sua produção de verdades no âmbito dos saberes institucionalizados corresponde ao domínio cultural e subjetivo desse sistema, mediante o qual se processa a desumanização dos colonizados.

Assim, ao analisar o modo de funcionamento do colonialismo a partir da obra de Fanon, pode-se compreender os motivos pelos quais a descolonização ainda está por se completar nos dias atuais e identificar os caminhos para a sua efetiva realização. Neste ponto, a recusa a qualquer consideração que leve à compreensão da colonização como um *mal necessário* ou "*o fardo do homem branco*", que teria a missão de civilizar a terra e livrá-la dos selvagens, "*metade demônios, metade crianças*"[187], justifica-se em razão da impossibilidade dessa compreensão considerar os povos colonizados como seres capazes de autodeterminação. Com efeito, o que se pretende demonstrar são os modos de efetivação de tal compressão do sistema colonial com um "processo civilizatório", especialmente nos campos da educação e do direito, de modo a refletir sobre as novas possibilidades de organização social abertas pelo processo da descolonização.

Desse modo, a luta pelo reconhecimento é expressa pelo autor nessa obra através da luta pela descolonização, em que os sujeitos colonizados são vistos como atores fundamentais na construção de uma nova humanidade, a qual depende do reconhecimento da humanidade dos povos colonizados.

> A luta de libertação não restitui à cultura nacional seu valor e seus contornos antigos. Essa luta que visa uma redistribuição fundamental das relações entre os homens não pode deixar intactas as formas nem os conteúdos culturais desse povo. Após a luta não há apenas desaparecimento do colonialismo; há também desaparecimento do colonizado. Esta nova humanidade, para si e para os outros, não pode deixar de definir um novo humanismo.[188]

Embora suas reflexões sobre sua participação no processo revolucionário das independências africanas estejam apresentadas em seu livro de 1961, cabe destacar que Fanon começou a desenvolver a sua filosofia do reconhecimento em sua obra anterior de 1952, em que analisou os danos psicológicos decorrentes do colonialismo na pessoa negra antilhana.

[187] Cf. o poema do escritor britânico do século XIX, KIPLING, Rudyard. *O fardo do homem branco.* (1899).
[188] Ibid., p.281.

Dentro dessa perspectiva, sua trajetória intelectual e profissional revela que, antes de pensar a superação dos danos causados pela colonização, o autor empreendeu um estudo visando identificar os modos de efetivação do processo de dominação colonial na formação da subjetividade do sujeito colonizado.

Em *Pele negra...*, a perspectiva de Fanon é expressa em diálogo com a filosofia do existencialismo e a fenomenologia de Jean-Paul Sartre, fundada na noção de liberdade situada, que nega todo determinismo[189]. Com isso, ele pretende contribuir para que o colonizado, especialmente o negro colonizado, liberte-se de seu passado.

> A arquitetura do presente trabalho situa-se na temporalidade. Todo problema humano exige ser considerado a partir do tempo. Sendo ideal que o presente sempre sirva para construir o futuro. Esse futuro não é cósmico, é o do meu século, do meu país, da minha existência. De modo algum pretendo preparar o mundo que me sucederá. Pertenço irredutivelmente à minha época. E é para ela que devo viver. O futuro deve ser uma construção sustentável do homem existente. Esta edificação se liga ao presente, na medida em que coloco-o como algo a ser superado.[190]

Em tom ensaístico, Fanon empreende nesse livro uma análise psicológica situada no tempo, na qual possui especial preocupação com a atualidade do momento em que vive, em que identifica a ocorrência de um modo de alienação do sujeito colonizado. Essa alienação é descrita pelo autor como um complexo de inferioridade, através do qual a cultura metropolitana – expressa cotidianamente pela língua do colonizador, enquanto norma - molda a identidade do sujeito colonizado. Dessa forma, sua preocupação com o presente é expressa de diferentes modos, mas sempre com uma atenção singular ao sofrimento cotidiano imposto ao sujeito colonizado, decorrente não apenas da falta do reconhecimento simbólico de sua dignidade, mas também da falta de condições materiais de vida.

> Por mais dolorosa que possa ser esta constatação, somos obrigados a fazê-la: para o negro, há apenas um destino. E ele é branco.
> Antes de abrir o dossiê, queremos dizer certas coisas. A análise que empreendemos é psicológica. No entanto, permanece evidente que a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais. Só há complexo de inferioridade após um duplo processo:
> - inicialmente econômico;
> - em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade.[191]

Nesse texto, sua filosofia do reconhecimento busca identificar a formação do sujeito colonizado e sua condição diante da cultura da metrópole, o que o leva a apontar a ocorrência de psicopatologias decorrentes do colonialismo. Ainda que não observáveis em todos os

---

[189] SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo.* Petrópolis: Vozes, 2012.
[190] FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 29.
[191] Ibid., p. 28.

sujeitos colonizados, o autor identifica comportamentos recorrentes que reforçam continuamente a lógica da dominação colonial, o que torna difícil a sua superação[192].

Apesar de pertinentes as análises do autor no campo da psicologia e da psiquiatria, Fanon não analisa a relação da pessoa negra consigo mesma, nem dela com outra pessoa negra, de modo que sua filosofia é centrada na noção de reconhecimento a partir da alteridade e não a partir do si mesmo. Dessa forma seu esforço é direcionado na compreensão desse complexo universo mental fruto da colonização, tendo em vista a construção de um novo humanismo.

Na obra de 1952, o humanismo de Fanon é expresso em sua recusa de uma humanidade exclusivamente negra, ou melhor, unicamente restrita a essa caracterização*: "sou um homem e é todo o passado do mundo que devo recuperar. Não sou responsável apenas pela revolta de São Domingos".*[193] Nesse ponto, Fanon também se afasta de uma política da identidade, defendendo a superação dos danos psicológicos que levam o colonizado a querer ser igual ao colonizador e não exatamente a defesa de uma identidade negra.

Assim, ele não faz uma defesa cega ou simples exaltação da pele e cultura negras, uma vez que todo seu esforço filosófico consiste justamente em revelar como falsas concepções em torno da raça aprisionam indivíduos, alienando-os de si mesmos como sujeitos livres.[194] Essa observação, feita pelo autor no início do livro, é reafirmada em sua conclusão:

> O problema aqui considerado situa-se na temporalidade. Serão desalienados pretos e brancos que se recusarão enclausurar-se na Torre substancializada do Passado. Por outro lado, para muitos outros pretos, a desalienação nascerá da recusa em aceitar a atualidade como definitiva. (...). Sartre mostrou que o passado, na linha de uma atitude inautêntica, "aprisiona" em massa e, solidamente arquitetado, informa o indivíduo. É o passado transmutado em valor. Mas posso também recuperar meu passado, valorizá-lo ou condená-lo, através de minhas opções sucessivas. (...).
> Não sou prisioneiro da História. Não devo procurar nela o sentido do meu destino.
> Devo me lembrar, a todo instante, que o verdadeiro salto consiste em introduzir a invenção na existência.[195]

Nesse sentido, a proposta de realização da justiça defendida por Fanon busca ir além de uma simples revalorização de identidades ou culturas nacionais. Comparando as duas obras aqui estudadas, há uma importante diferença entre ambas no posicionamento do autor sobre o assunto. Em aproximação com a filosofia existencialista, em *Pele negra...* o autor ao mesmo tempo reconhece e nega enfaticamente a importância do resgate de culturas ancestrais e da

---

[192] "*Diante da convivência das raças branca e negra, pensamos que existe uma assunção em massa de um complexo psicoexistencial. Ao analisá-lo, visamos a sua destruição. Muitos pretos não se reconhecerão nas linhas que se seguem. Muitos brancos, igualmente. Mas o fato de que me sinta estranho ao mundo do esquizofrênico, ou do impotente sexual, em nada muda a realidade deles".* Ibid., p. 29.
[193] FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas.* Salvador: EDUFBA, 2008, p. 187.
[194] "*Em termos absolutos, o negro não é mais amável do que o tcheco, na verdade trata-se de deixar o homem livre*". Cf. FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 26.
[195] Ibid., pp.187-189.

exigência de reparação aos antigos escravizados para a solução de injustiças no presente.[196] Embora mantenha em parte o mesmo entendimento, já na obra de 1961 observamos um amadurecimento nessa compreensão, uma vez que o autor passa a identificar nessas ações uma etapa fundamental para o processo de libertação dos povos contra o colonialismo.

> Admito que, no plano da existência, o fato de que existiu uma civilização azteca não muda grande coisa no regime alimentar do camponês mexicano de hoje. Admito que todas as provas que poderiam ser dadas da existência de uma prodigiosa civilização songai não mudam o fato de que os songais de hoje sejam subnutridos, analfabetos, jogados entre o céu e a água, cabeças vazias, olhos vazios. Mas, como disseram por várias vezes, essa busca apaixonada de uma cultura nacional aquém da era colonial tira a sua legitimidade da preocupação dos intelectuais colonizados de tomarem distância em relação à cultura ocidental, na qual correm o risco de se perder. (...). Digo que estou decidido a ir mais longe. (...). A reivindicação de uma cultura nacional passada não reabilita apenas, não justifica apenas uma cultura nacional futura. No plano do equilíbrio psicoafetivo, ela provoca no colonizado uma mutação de importância fundamental. Talvez ainda não se tenha mostrado suficientemente que o colonialismo não se contenta em impor a sua lei ao presente e ao futuro do país dominado. O colonialismo não se satisfaz em prender o povo em suas redes, em esvaziar o cérebro colonizado de toda forma e de todo conteúdo. Por uma espécie de perversão da lógica, ele se orienta para o passado do povo oprimido e o distorce, desfigura, aniquila. Esse empreendimento de desvalorização da história pré-colonização assume hoje a sua significação dialética.[197]

Desse modo, o caminho para a descolonização, segundo o autor, é indicado pela necessidade do restabelecimento de um equilíbrio psicoafetivo no sujeito colonizado, tendo em vista a identificação de referências para que o mesmo possa se situar dignamente no mundo e, assim, reconstruir a si próprio no processo da descolonização. Assim, compreende-se que a defesa da violência em Fanon não consiste em um fim em si mesmo, mas em uma resposta ao mesmo tempo catártica (em reação à desumanização imposta pelo sistema) e estratégica de combate ao colonialismo (dado o seu caráter essencialmente violento, a violência seria a única linguagem por ele compreendida). Contudo, após a fase da violência, há a necessidade de reconstituição do colonizado em sua humanidade, para o que contribui a valorização de sua cultura nacional.

---

[196] "*A descoberta da existência de uma civilização negra no século XV não me concede nenhum brevê de humanidade. Quer se queira, quer não, o passado não pode, de modo algum, me guiar na atualidade. (...). Não é o mundo negro que dita minha conduta. Minha pele negra não é depositória de valores específicos. Há muito tempo o céu estrelado que deixava Kant ofegante nos entregou seus segredos. Há muito tempo a lei moral duvida de si própria. (..). Eu, homem de cor, não tenho direito de pretender a cristalização, no branco, de uma culpa em relação ao passado de minha raça. Eu, homem de cor, não tenho o direito de ir atrás dos meios que me permitiriam pisotear o orgulho do antigo senhor. Não tenho nem o direito nem o dever de exigir reparação para meus ancestrais domesticados. Não existe missão negra. Não existe fardo branco. (...). O que há é minha vida, presa na armadilha da existência. Há minha liberdade, que me devolve a mim próprio*". Ibid., pp. 186-189.

[197] Idem, *Os condenados da terra.* Prefácios de Alice Cherki (à edição de 2002) e de Jean-Paul Sartre (à edição de 1961). Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005, p. 243-244.

Alice Cherki, psicanalista argelina radicada na França, no prefácio à obra de Fanon de 1961, assim descreve o processo de entrelaçamento entre a atividade profissional e o engajamento político do autor, ao longo de sua vida e no contato com a questão colonial:

> Na Argélia, confrontou-se não só com a psiquiatria clássica dos hospícios, mas também com a teoria dos psiquiatras da escola de Argel sobre o *primitivismo dos indígenas.* Descobriu, aos poucos, a realidade colonial da Argélia da época. Numa primeira fase, empregou toda a sua energia na transformação dos serviços pelos quais era responsável, introduzindo neles a "social-terapia" praticada com Tosquelles. Dedicou-se tenazmente a transformar assim a relação do pessoal médico com os alienados, com os europeus mas também com os "indígenas" muçulmanos, procurando restaurar suas referências culturais, sua língua, sua organização social, tudo aquilo que poderia fazer sentido. Essa pequena revolução psiquiátrica foi reconhecida tanto pelo pessoal médico – em sua maioria politicamente engajado – quanto pelos militantes da região. A reputação de Fanon difundiu-se. Já estávamos em 1955 e a guerra da Argélia começava. (...).
>
> Assim, por capilaridade entre psiquiatria e engajamento político, Fanon entrou na luta dos argelinos pela independência. Em fins de 1956, pediu demissão do seu cargo de médico psiquiatra, numa carta aberta ao Residente Geral Robert Lacoste, na qual escrevia que era-lhe impossível querer, a qualquer preço, desalienar indivíduos, "situá-los de novo em seus lugares num país onde o não-direito, a desigualdade e o assassinato se erigem princípios legislativos, onde o autóctone, alienado permanente no seu próprio país, vive num estado de despersonalização absoluta". Fanon foi expulso da Argélia.[198]

Ao retornar ao país como integrante da FLN (Frente de Libertação Nacional) e posteriormente atuando nos processos de independência de diversos países do continente africano, através da produção de artigos, participação em encontros e atendimentos médicos aos atingidos pelas lutas anticolonialistas, Fanon desenvolveu profundas reflexões e críticas sobre a cultura nacional e o seu papel no renascimento do Estado, em vias de libertação nacional.

> Na situação colonial a cultura, privada do duplo suporte da nação e do Estado, decai e agoniza. A condição de existência da cultura é pois a libertação nacional, o renascimento do Estado.
>
> A nação é não apenas condição da cultura, da sua efervescência, da sua renovação contínua, do seu aprofundamento. Ela é também uma exigência. É primeiro o combate pela existência nacional que desbloqueia a cultura, abre-lhe as portas da criação. É mais tarde a nação que garantirá à cultura as condições, o quadro de expressão. A nação reúne, para a cultura, os diferentes elementos indispensáveis e que, só eles, podem conferir-lhe credibilidade, validade, dinamismo, criatividade. É também o seu caráter nacional que tornará a cultura permeável às outras culturas e lhe permitirá influenciar, penetrar outras culturas. Aquilo que não existe não pode agir sobre o real, nem mesmo influenciar esse real. É preciso, primeiro, que o restabelecimento da nação dê vida, no sentido mais biológico do termo, à cultura nacional.[199]

Desse modo, pode-se observar que a valorização por Fanon da cultura nacional não consiste em um essencialismo identitário ou na defesa de um isolamento cultural entre as

---

[198] CHERKI, Alice. "Prefácio à edição de 2002". Em: FANON, Frantz. *Os condenados da terra.* Tradução: Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005, pp.9-10.

[199] FANON, Frantz. *Os condenados da terra.* Tradução: Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005, pp.279-280.

nações. Tendo consciência das críticas ao nacionalismo em tempos de capitalismo avançado e transnacional, o autor enfatiza a importância da participação democrática do povo no processo de libertação nacional em suas mais diversas expressões, nos meios urbanos e rurais, considerando a influência das criações artísticas no fortalecimento da identidade cultural de povos historicamente desumanizados pelo colonialismo.

> A reivindicação nacional, dizem por aí, é uma fase que a humanidade já superou. A hora é dos grandes conjuntos e os atrasados do nacionalismo devem, consequentemente, corrigir os seus erros. Pensamos, pelo contrário, que o erro, de pesadas consequências, consistiria em querer saltar a etapa nacional. Se a cultura é a manifestação da consciência nacional, não hesitarei em dizer, no caso de que tratamos, que a consciência nacional é a forma mais elaborada da cultura.
> A consciência de si não é fechamento para a comunicação. A reflexão filosófica nos ensina, ao contrário, que a primeira é garantia da segunda. A consciência nacional, que não é o nacionalismo, é a única a nos dar dimensão internacional. [200]

Com isso, o cosmopolitismo no pensamento de Fanon aparece a partir de suas reflexões sobre a cultura nacional e a exigência dessa valorização no contexto das lutas anticoloniais na África, um continente continuamente explorado e mistificado por sua diversidade ao longo da história, em desfavor de seus habitantes e descendentes, em diversas partes do mundo.

> Esse problema da consciência nacional, da cultura nacional, toma na África dimensões particulares. O nascimento da consciência nacional na África mantém com a consciência africana relações de estrita contemporaneidade. A responsabilidade do africano para com a sua cultura nacional é também responsabilidade para com a cultura negro-africana. Essa responsabilidade conjunta não se deve a um princípio metafísico, mas é a consciência de uma lei banal, que determina que toda nação independente, numa África à qual o colonialismo permanece apegado, seja uma nação isolada, frágil, em perigo permanente.
> Se o homem é o que ele faz, então diremos que a coisa mais urgente hoje para o intelectual africano é a construção da sua nação. Se essa construção for verdadeira, isto é, se traduzir a vontade manifesta do povo, se revelar em sua impaciência os povos africanos, então a construção nacional se acompanhará necessariamente da descoberta e da promoção de valores universalizantes. Longe, pois, de afastar-se das outras nações, é a libertação nacional que torna a nação palco da história. É no coração da consciência nacional que se eleva e se vivifica a consciência internacional. E essa dupla emergência é apenas, definitivamente, o núcleo de toda cultura.[201]

Considerando essa preocupação de Fanon com o resgate da humanidade dos povos colonizados, assim é caracterizada a sua filosofia por Nelson Maldonado Torres (2008), importante comentador da obra fanoniana:

> Fanon veio propor uma deslocação radical da Europa e respectivas raízes. Para Fanon, a modernidade/niilismo não era senão uma outra expressão da modernidade/racismo, a vil segregação e a pretensão de superioridade da Europa sobre todos os outros povos da Terra (Fanon, 1975). A geopolítica de Fanon era transgressiva, descolonial e cosmopolita. Era sua intenção trazer à luz o que tinha permanecido invisível durante séculos. Reclamava a necessidade do reconhecimento

[200] Ibid., p. 282.
[201] Ibid., pp.282-283.

> da diferença, assim como a necessidade da descolonização enquanto requisito absoluto para o adequado reconhecimento da diferença humana e da concretização de uma forma de humanismo pós-colonial e pós-europeu (Fanon, 1965, 1988).[202]

Desde as chamadas origens gregas da filosofia, o tema do humanismo se destacou entre os pensadores. De fato, a valorização do ser humano em todas as suas potencialidades levou, na história, a uma progressiva liberação de suas diversas formas de expressão. No campo político, essa liberação busca a sua materialização através do desenvolvimento de práticas políticas voltadas para a emancipação pessoal e o fortalecimento da autodeterminação dos povos. Entretanto, a busca de um novo humanismo, tal como defendido por Fanon, exige o encontro de outras referências, para além do humanismo europeu. Nas palavras de Fanon:

> Quando procuro o homem na técnica e no estilo europeus, vejo uma sucessão de negações do homem, uma avalanche de assassinatos.
> A condição humana, os projetos do homem, a colaboração entre os homens para tarefas que aumentam a totalidade do homem são problemas novos, que exigem verdadeiras invenções.
> Decidamos não imitar a Europa e orientemos os nossos cérebros e músculos para uma direção nova. Tentemos inventar o homem total que a Europa foi incapaz de fazer triunfar. (...).
> Trata-se, para o Terceiro Mundo, de recomeçar uma história do homem que leve em conta, ao mesmo tempo, teses algumas vezes prodigiosas, defendidas na Europa, mas também crimes da Europa, dos quais o mais odioso terá sido, no seio do homem, o dilaceramento patológico de suas funções e a fragmentação da sua unidade; no quadro de uma coletividade, a quebra, a estratificação, as tensões sangrentas alimentadas por classes; enfim, na escala imensa da humanidade, os ódios raciais, a escravidão, a exploração e principalmente o genocídio exsangue que é o afastamento de um bilhão e meio de homens.
> Logo, camaradas, não paguemos tributo à Europa criando Estados, instituições e sociedades inspirados nela.
> A humanidade espera outra coisa de nós, e não essa imitação caricatural e, no conjunto, obscena. [203]

No mesmo sentido é a crítica de Aimé Césaire:

> A verdade é que a civilização dita "europeia", a civilização "ocidental", tal como a modelaram dois séculos de regime burguês, é incapaz de resolver os dois problemas maiores a que sua existência deu origem: o problema do proletariado e o problema colonial; que, essa Europa acusada no tribunal da "razão" como no tribunal da "consciência", se vê impotente para se justificar; e se refugia, cada vez mais, numa hipocrisia tanto mais odiosa quanto menos suscetível de ludibriar.
> *A Europa é indefensável.*
> Parece que é esta a constatação que se confiam, baixinho, os estrategas americanos.
> O que, em si, não é grave.
> O que é grave é que "a Europa", moralmente, espiritualmente, é indefensável.[204]

Os novos marcos constitucionais em países da América Latina e o profundo debate entre autores africanos e asiáticos sobre o fenômeno da descolonização indicam, a meu ver, a

---

[202] MALDONADO-TORRES, Nelson. "A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade". In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*,80, Março 2008, pp. 82-83.
[203] FANON, Frantz. *Os condenados da terra.* Prefácios de Alice Cherki (à edição de 2002) e de Jean-Paul Sartre (à edição de 1961). Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005, pp.362-365.
[204] CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo.* Prefácio de Mario de Andrade. Tradução do francês por Noémia de Sousa. Lisboa: Sá da Costa, 1978, pp.13-14.

ocorrência de um esforço coletivo na construção desse novo humanismo, cuja exigência foi apontada por Fanon. Como pretendo demonstrar no próximo capítulo, esse esforço expressa uma luta pelo desenvolvimento de práticas de liberdade que garantam a realização dos ideais daqueles que lutaram e ainda lutam contra a dominação colonial e a permanência de seus efeitos na contemporaneidade.

Essas mudanças, no entanto, representam um processo gradual, no qual a filosofia, enquanto disciplina acadêmica e reflexão crítica sobre o mundo, tem a obrigação moral de se inserir. É necessário que reflitamos sobre o apagamento e a resistência de línguas e povos que, mesmo após o violento processo colonial, insistem em sobreviver e em serem testemunhas das limitações e contradições do humanismo ocidental/europeu.

Tradicionalmente, estudamos os processos de construção de Estados nacionais a partir do histórico da formação de Estados europeus, o que é bem diferente de tentar compreender o processo de construção de Estados nas Américas e Caribe, África e Ásia, de forma a considerar a inserção desses processos no contexto de lutas anticoloniais. Pensar a construção de Estados constitucionais sob a perspectiva de lutas contra o colonialismo é pensar um novo modelo de Estado, que não tenha a metrópole como referência. Fazê-lo, i.e., tentar construir um Estado que tenha como referência o modelo europeu (ou da metrópole) é cair na armadilha da colonialidade, que é a permanência de um modo de pensar colonial em um tempo histórico supostamente pós-colonial. Entretanto, mais do que um novo modelo de Estado, busca-se o desenvolvimento de novas práticas políticas, que sejam de capazes de efetivamente garantir a dignidade humana, com ou sem a presença do poder estatal.

Elaborando uma distinção entre *colonialismo* e *colonialidade*, assim observou Aníbal Quijano:

> A colonialidade (...) é ainda o modo mais geral de dominação no mundo atual, uma vez que o colonialismo, como ordem política explícita, foi destruído. Ela não esgota, obviamente, as condições nem as formas de exploração e dominação existentes entre as pessoas. Mas não parou de ser, há 500 anos, seu marco principal. As relações coloniais de períodos anteriores provavelmente não produziram as mesmas sequelas e, sobretudo, não foram a pedra angular de nenhum poder global.[205]

Apesar de suas importantes reflexões, as análises de Axel Honneth e Nancy Fraser não incluem esse dado fundamental sobre a ideia de justiça na modernidade, que não pode deixar de incorporar uma reflexão sobre a difusão do sistema colonial europeu pelo mundo e seus profundos efeitos até os dias de hoje.

---

[205] QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad y Modernidad-racionalidad". In: BONILLO, Heraclio (comp.). *Los conquistados.*Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992, p.4.

Por essa razão, a análise empreendida sobre o constitucionalismo brasileiro não se tratou apenas de um estudo de caso sobre a condição dos povos originários e da diáspora africana no Brasil. Isso porque o que se pretende é uma investigação sobre as possíveis vias de realização da justiça na contemporaneidade, através do combate à colonialidade nas esferas do poder, do saber e do ser, conceitos desenvolvidos mais detidamente no capítulo a seguir. No que tange à violência enquanto estratégia de combate à colonização defendida por Fanon, voltarei a essa questão no terceiro capítulo, a fim de que investigar sobre a sua pertinência nos dias atuais.

Dentro dessa perspectiva, busco desenvolver a compreensão de que a perpetuação dos efeitos do colonialismo na atualidade deve ser combatida através de *práticas de liberdade* por parte dos sujeitos que buscam consolidar sua emancipação[206].

Evidentemente, não tenho a pretensão de esgotar o tema ou mesmo de oferecer uma solução definitiva para a realização da justiça em lugares outrora colonizados, mas antes contribuir para a busca por essa realização que, para respeitar a dignidade de todos os sujeitos envolvidos, deve ser coletiva, e não obra de apenas um indivíduo.

[206] O significado das práticas de liberdade parte de uma distinção observada por Foucault em 1984 e será explorada com mais profundidade igualmente no segundo capítulo deste trabalho. Designa, basicamente, as práticas necessárias para a consolidação da liberdade conquistada, uma vez findo um determinado estado de dominação. Cf. FOUCAULT, Michel. "A ética do cuidado de si como prática da liberdade". Entrevista de 20 de janeiro de 1984. Concórdia Revista Internacional de Filosofia, n.6, julho-dezembro, 1984. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). Michel Foucault – Ética, Sexualidade, Política. Coleção Ditos e Escritos V. Forense Universitária, págs. 99-116.

2 A FILOSOFIA DA DESCOLONIZAÇÃO: ENTENDENDO AS RELAÇÕES ENTRE ÉTICA, POLÍTICA E COLONIALIDADE

Neste capítulo, a questão ética relativa à formação do sujeito é analisada a partir da construção da subjetividade do sujeito colonizado, de modo que as vias que encontra para a sua realização como sujeito livre inserem no campo da filosofia política moderna e contemporânea o problema da colonialidade. Esta se refere a um padrão de poder formado a partir de uma lógica moderna/colonial destinada ao controle e ao silenciamento de corporalidades e subjetividades (e, portanto, de formas de ser, saber e viver) não hegemônicas.

A fim de romper com esse estado de dominação, as políticas da interculturalidade ou de proteção à diversidade cultural são consideradas práticas de liberdade, uma vez que estimulam o diálogo e se baseiam no reconhecimento da dignidade de todos os sujeitos envolvidos no processo democrático, dando lugar a uma pluralidade de vozes e de formas de viver, de produzir e de compartilhar saberes.

2.1 Processos de liberação e práticas de liberdade: a construção de regimes democráticos por meio da descolonização

Neste estudo, a realização da liberdade humana consiste na questão filosófica de fundo que evidencia as relações presentes entre ética, política e colonialidade em muitas sociedades do mundo contemporâneo. Como visto no capítulo anterior, o colonialismo europeu realizou-se no sul global através de um sistema complexo, caracterizado por Fanon por um maniqueísmo, no qual o colonizado, ao reconhecer a imposição de um complexo de inferioridade, busca sua humanização através da destruição da ordem social estabelecida pelo colonizador. Contudo, não só o processo de descolonização parece interminável, possuindo diversas consequências negativas nos dias atuais, como a própria destruição do colonialismo e seus efeitos impõe desafios consideráveis para a tão sonhada realização da liberdade humana. Ou seja, o rompimento de uma relação de caráter colonial não garante a consolidação da liberdade pelo indivíduo que a almeja através desse rompimento.

Michel Foucault (1984), ao refletir sobre as relações entre subjetividade e verdade, indica uma importante distinção: processos de liberação e práticas de liberdade. Trata-se de uma perspectiva pertinente capaz de trazer uma nova compreensão sobre as relações existentes entre o fato histórico do término oficial do colonialismo europeu (enquanto um

sistema político-jurídico de imposição de leis estrangeiras) em grande parte das Américas, África e Ásia – notadamente, no hemisfério Sul -, e os novos textos constitucionais destes Estados em processos de construção ou refundação democrática. Sua compreensão parte de uma crítica à excessiva importância dada aos processos de liberação, em detrimento da criação e consolidação de práticas de liberdade:

> Sempre desconfiei um pouco do tema geral da liberação, uma vez que se não o tratarmos com um certo número de precauções e dentro de certos limites, corre-se o risco de remeter à ideia de que existe uma natureza ou uma essência humana que, após um certo número de processos históricos, econômicos e sociais, foi mascarada, alienada ou aprisionada em mecanismos, e por mecanismos de repressão. Segundo essa hipótese, basta romper esses ferrolhos repressivos para que o homem se reconcilie consigo mesmo, reencontre sua natureza ou retome contato com sua origem e restaure uma relação plena e positiva consigo mesmo. Creio que este é um tema que não pode ser aceito dessa forma, sem exame. Não quero dizer que a liberação ou que essa ou aquela forma de liberação não existam: quando um povo colonizado procura se liberar do seu colonizador, essa é certamente uma prática de liberação, no sentido estrito. Mas é sabido, nesse caso aliás preciso, que essa prática de liberação não basta para definir as práticas de liberdade que serão em seguida necessárias para que esse povo, essa sociedade e esses indivíduos possam definir para eles mesmos formas aceitáveis e satisfatórias da sua existência ou da sociedade política. É por isso que insisto sobretudo nas práticas de liberdade, mais do que nos processos de liberação, que mais uma vez têm seu lugar, mas que não me parecem poder, por eles próprios, definir todas as formas práticas de liberdade.[207]

Segundo o autor, enquanto a liberação se refere a momentos pontuais de liberação de um indivíduo ou um grupo contra um determinado estado de dominação[208], as práticas de liberdade são mais amplas e contínuas, uma vez que vão além da mera afirmação de que é preciso libertar-se de algo. Dentre os diversos exemplos históricos que podemos encontrar de práticas de liberação, Foucault cita a luta pela libertação de um povo contra a colonização, mas não desenvolve este ponto. Isso porque ele confere maior importância às práticas de liberdade, uma vez que estas dizem respeito a tudo aquilo que é necessário para não só manter a liberação conquistada como também para desenvolver a própria liberdade individual e

---

[207] FOUCAULT, Michel. "A ética do cuidado de si como prática da liberdade". Entrevista de 20 de janeiro de 1984. Concórdia Revista Internacional de Filosofia, n.6, julho-dezembro, 1984. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Michel Foucault – Ética, Sexualidade, Política.* Coleção Ditos e Escritos V. Forense Universitária, 2004, págs. 265-266.

[208] Nessa entrevista, Foucault estabelece uma distinção entre *relações de poder* e *estados de dominação*, que serve de suporte à sua distinção entre liberação e práticas de liberdade: "*As relações de poder têm uma extensão consideravelmente grande nas relações humanas. Ora, isso não significa que o poder político esteja em toda parte, mas que, nas relações humanas, há todo um conjunto de relações de poder que podem ser exercidas entre indivíduos, no seio de uma família, em uma relação pedagógica, no corpo político. Essa análise das relações de poder constitui um campo extremamente complexo: ela às vezes encontra o que se pede chamar de fatos, ou estados de dominação, nos quais as relações de poder, em vez de serem móveis e permitirem aos diferentes parceiros uma estratégia que os modifique, se encontram bloqueadas e cristalizadas. Quando um indivíduo ou um grupo social chega a bloquear um campo de relações de poder, a torná-las imóveis e fixas e a impedir qualquer reversibilidade do movimento - por instrumentos que tanto podem ser econômicos quanto políticos ou militares -, estamos diante do que se pode chamar de um estado de dominação. É lógico que, em tal estado, as práticas de liberdade não existem, existem apenas unilateralmente ou são extremamente restritas e limitadas"*. Ibid., p. 266.

coletiva após a liberação. Nesse ponto, o autor faz referência aos processos de liberação sexual. O problema relativo à liberação, segundo ele, é a suposição de alguma essência originária que teria sido perdida ou reprimida mediante processos de dominação. Para além de uma crítica à noção de essência, a análise de Foucault adverte que "*a liberação abre campo para novas relações de poder, que devem ser controladas por práticas de liberdade*". Desse modo, ele define a ética como "*a prática refletida da liberdade*", colocando a questão: "*como se pode praticar a liberdade?"*[209]

Essa distinção realizada por Foucault entre liberação e práticas de liberdade permite desenvolver uma importante reflexão acerca da distinção presente em estudos atuais de ciências sociais (dos quais destacam-se aqueles realizados por Aníbal Quijano) entre os fenômenos da colonização, enquanto fato histórico, e o da colonialidade, enquanto práticas destinadas à manutenção ou cristalização de determinadas formas de controle e dominação cultural de um povo sobre outro. Ao ressaltar a permanência de práticas da colonialidade, como, por exemplo, a repressão cultural e a colonização do imaginário de um povo, esses estudos parecem acompanhar a reflexão foucaultiana relativa à importância de priorizarmos as práticas de liberdade sobre os processos de liberação. Segundo Foucault, ainda que estes, em alguns casos, sejam a condição inicial para o desenvolvimento de práticas de liberdade, o estudo destas, de fato, revela-se mais importante, na medida em que se tornam indispensáveis para a definição do próprio sujeito após a liberação. No caso da liberação sexual, é fácil compreender que o simples "sair do armário" não garante o ir e vir daquele que é oprimido sexualmente, e sim condições sociais para que possa existir plenamente sem ser violentado em sua humanidade.

No caso da luta anticolonial, como visto no Haiti, a ruptura formal com o colonizador também não foi capaz de pôr fim aos danos causados por esse sistema, nem a relações por ele estabelecidas. Nesse sentido é a reflexão de Quijano:

> A emergência da ideia de "Ocidente" ou de "Europa" é uma admissão de identidade, isto é, de relações com outras experiências culturais, de diferenças com as outras culturas. Mas para essa percepção "europeia" ou "ocidental" em plena formação, essas diferenças foram admitidas, antes de tudo, como desigualdades no sentido hierárquico. E tais desigualdades são percebidas como de natureza: só a cultura europeia é racional, pode conter "sujeitos". As demais não são racionais. Não podem ser nem almejar serem "sujeitos". Em consequência, as outras culturas são diferentes no sentido de serem desiguais, de fato, inferiores por natureza. Só podem ser "objeto" de conhecimento ou de práticas de dominação. Nessa perspectiva, a relação entre a cultura europeia e as outras culturas se estabeleceu e, desde então, se mantém como uma relação entre "sujeito" e "objeto". Bloqueou, em consequência, toda

[209] Ibid., p. 267.

> relação de comunicação e de intercâmbio de conhecimentos e de modos de produzir conhecimentos entre as culturas.[210]

Nesse sentido, as práticas desenvolvidas no sentido de romper com os traços de permanência do colonialismo na contemporaneidade, como o racismo e o sexismo, são compreendidas neste trabalho como práticas de liberdade, no sentido de Foucault[211]. Isso porque, ao identificarmos a permanência de relações de saber e poder que revelam um tratamento de "sujeito" e "objeto" entre o Ocidente e o resto do mundo, em lugares fixos, torna-se evidente a necessidade de rompimento de relações com esse caráter para que, de fato, se possa afirmar o fim do colonialismo moderno. Por essa razão, práticas de liberdade podem e devem ser desenvolvidas, acredito, tanto a nível individual, coletivo, e mesmo sob o ponto de vista de um Estado ou na ausência deste, a fim de que um dia a justiça e a liberdade deixem de ser uma mera utopia para povos outrora colonizados. Dentre as diversas práticas de liberdade que podemos criar e/ou desenvolver, a *educação intercultural* (que também pode ser chamada de *educação para a diversidade cultural*) se revela como um campo interessante para o rompimento com a colonialidade, tal como definida por Quijano.

Nessa perspectiva, não há como ignorar o importante debate que está sendo travado entre autoras e autores latino-americanos, africanos e asiáticos, tanto sobre o fenômeno histórico e político da descolonização, quanto sobre a necessidade de uma descolonização das "histórias" e "verdades" que foram produzidas nesse período no âmbito da filosofia, enquanto disciplina acadêmica, e das ciências em geral[212].

Com relação às ciências naturais, o primeiro conceito a ser enfrentado é o de raça, e o seu uso começou a parecer tão suspeito que sua presença nos textos de autores clássicos da filosofia como Kant e Hegel passou a ser silenciado. Com efeito, escreveu Kant:

> Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um Negro tenha demonstrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que se apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão (...). Tão essencial é a diferença entre duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores. A religião do fetiche, tão difundida entre eles, talvez seja uma espécie de idolatria, que se aprofunda tanto no ridículo quanto

[210] QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad y Modernidad-racionalidad". In: BONILLO, Heraclio (comp.). *Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992, pp. 437-449. Tradução de wanderson flor do nascimento, p.6.

[211] No capítulo três, a noção de *prática da liberdade* é desenvolvida no campo da educação através das reflexões de bell hooks sobre a proposta pedagógica de Paulo Freire, em que se busca uma prática educacional que não reforce sistemas de dominação, enfatizando a posição de sujeitos (e não de objetos) daqueles envolvidos na educação, especialmente professores e alunos, mas não apenas.

[212] Cf., por exemplo, SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *A critique of postcolonial reason. Towards of a history of the vanishing present.* Harvard University Press, 1999.

> parece possível à natureza humana (...). Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas.[213]

Assim, a utilização de autores estrangeiros e o diálogo com o pensamento filosófico de outros tempos e lugares, por mais clássicos que sejam, não nos deve impedir de criticar o que for necessário e desenvolver as ideias pertinentes ao propósito de construção de um novo humanismo, conforme apontado pelos autores aqui estudados. Dessa forma, a crítica ao universalismo europeu e à neutralidade do conhecimento aponta um caminho para trabalhos que reconhecem explicitamente o contexto e a perspectiva do lugar de fala de onde parte cada investigação, o que certamente foi feito (embora nem sempre reconhecido) por parte de inúmeros pensadores clássicos da filosofia, como os próprios Kant e Hegel.[214]

Por essa razão, não obstante o papel desempenhado por Kant na história da filosofia, inclusive no que tange ao desenvolvimento do conceito de dignidade da pessoa humana, torna-se fundamental enfatizar a relevância das críticas feitas pelas teorias da enunciação aqui estudadas, que destacam o fato de que todo aquele que escreve e fala alguma coisa o faz a partir de um determinado lugar e tempo, de uma história e cultura específicas.

A respeito dessas teorias, refletindo sobre as práticas de representação de pessoas negras e sujeitos pós-coloniais no âmbito do cinema, o teórico cultural Stuart Hall afirma que

> Practices of representation always implicate the positions from which we speak or write – the positions of enunciation. What recent theories of enunciation suggest is that, though we speak, so to say, 'in our own name', of ourselves and from our own experience, nevertheless who speaks, and the subject who is spoken of, are never identical, never exactly in the same place. [215]

Considerando os limites e possibilidades da fala e da representação, a compreensão do lugar de fala no processo do conhecimento e sua legitimidade são estudados no terceiro item deste capítulo, a partir do conceito de *geopolítica do conhecimento,* desenvolvido por Nelson Maldonado Torres. Trata-se do reconhecimento do espaço e de sua importância na produção do saber e reflexão filosóficos.

Assim, o reconhecimento do lugar de fala daquele que produz o conhecimento (e que é reconhecido como tal) constitui elemento fundamental naquilo que autores, como Grada

---

[213] KANT, Immanuel. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime.* Tradução de Vinícius de Figueiredo. Campinas: Papirus, 1993, pp.75-76.

[214] Como visto no capítulo primeiro, em diálogo com a pesquisa apresentada em BUCK-MORSS, Susan. *Hegel and Haiti*. Critical Inquiry, Vol. 26, No. 4. (Summer, 2000), pp. 821-865.

[215] [Práticas de representação sempre implicam as posições a partir das quais falamos ou escrevemos - as posições de enunciação. O que recentes teorias da enunciação sugerem é que, embora nós falemos, por assim dizer, "em nosso próprio nome", de nós mesmos e de nossa própria experiência, no entanto, aquele que fala, e o sujeito que é falado, nunca são idênticos, nunca estão exatamente no mesmo lugar]. HALL, Stuart: "Cultural Identity and Diaspora". In: RUTHERFORD, Jonathan. *Identity: community, culture, difference*. London: Lawrence and Wishart, 1998, p.222.

Kilomba, definem como a *descolonização do conhecimento*[216]. Trata-se de uma mudança de ordem epistemológica, que visa ao fim da hierarquização de saberes, o que implica na exigência de mudanças fundamentais em nossas formas de ensinar e aprender coletivamente, bem como de compartilhar e produzir conhecimento. Notadamente, diversas áreas do conhecimento, especialmente nas ciências humanas, têm apresentado uma revisão crítica nos seus modos de aprender, investigar e compartilhar saberes.

No campo das ciências sociais, a antropologia sofreu a acusação de ter sido forjada com o intuito de operar a serviço da exploração colonial, através da elaboração de estudos descritivos dos "costumes exóticos" de povos "não-civilizados"[217]. Nesse contexto, são importantes as discussões que visam superar a etnografia como uma forma de tornar o outro em mero objeto de estudo do pesquisador, que por esse motivo não teria a obrigação moral de se engajar na realidade social do grupo pesquisado[218].

Do ponto de vista dos estudos literários e culturais, o *Orientalismo* de Edward Said (1978) constitui uma importante referência nos estudos pós-coloniais, por sua crítica à representação do Oriente na tradição acadêmica europeia.

> Ao contrário dos americanos, os franceses, os britânicos – e em menos medida os alemães, os russos, os espanhóis, os portugueses, os italianos e os suíços – tiveram uma longa tradição do que vou chamar *Orientalismo*, um modo de abordar o Oriente que tem como fundamento o lugar especial do Oriente na experiência ocidental europeia. O Oriente não é apenas adjacente à Europa; é também o lugar das maiores, mais ricas e mais antigas colônias europeias, a fonte de suas civilizações e línguas, seu rival cultural e uma de suas imagens mais profundas e mais recorrentes do outro. (...) O Orientalismo expressa e representa essa parte em termos culturais e mesmo ideológicos, num modo de discurso baseado em instituições, vocabulário, erudição, imagens, doutrinas, burocracias e estilos coloniais. (...) Ficará claro para o leitor (...) que por Orientalismo quero dizer várias coisas, todas, na minha opinião, interdependentes. (...) O ponto é que, ainda que não sobreviva como antigamente, o Orientalismo continua a viver na academia por meio de suas doutrinas e teses sobre o Oriente e o oriental. (...) O Orientalismo é um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre o "Oriente" e (na maior parte do tempo) o "Ocidente". Assim, um grande número de escritores, entre os quais poetas, romancistas, filósofos, teóricos políticos, economistas e administradores imperiais, tem aceitado a distinção básica entre o Leste e o Oeste, como ponto de partida para teorias elaboradas, epopeias, romances, descrições sociais e relatos políticos a respeito do Oriente, seus povos, costumes, "mentalidade", destino e assim por

---

[216] KILOMBA, Grada. *Descolonizando o conhecimento. Uma palestra-performance*. Tradução: Jessica Oliveira s.d. Disponível em http://www.goethe.de/mmo/priv/15259710-STANDARD.pdf. Acessado em 18.09.2016.

[217] Cf. STOLER, Ann Laura & COOPER, Frederick. *Repenser le colonialism*. Paris, Payot, 2013, bem como, dos mesmos autores, "Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda". In: STOLER, Ann Laura & COOPER, Frederick. (editors). *Tensions of Empire. Colonial cultures in a bourgeois world.* Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1997.

[218] A respeito, cf. o famoso ensaio crítico de Horace Miner, "O ritual do corpo entre os Sonacirema", do original em inglês: "Body ritual among the Nacirema", In: "American Anthropologist, vol. 58 (1956), pp. 503 - 507. Disponível em: http://revistapittacos.org/2012/05/02/o-ritual-do-corpo-entre-os-sonacirema/ . Acesso em 22/07/2013.

> diante. *Esse* Orientalismo pode acomodar Ésquilo, digamos, e Victor Hugo, Dante e Karl Marx.[219]

Salvo importantes exceções[220], a produção filosófica acadêmica, especialmente no Brasil, ainda parece resistir a esse tipo de revisionismo que identifica, no modo de fazer próprio de uma disciplina, importantes traços do colonialismo. Quando nos referimos à história da filosofia, ainda a reduzimos ao contexto ocidental, quando não ocultamos ou reproduzimos estereótipos racistas de Kant, Hegel, Marx e muitos outros a respeito da possibilidade de africanos, orientais e indígenas serem considerados humanos plenos e, consequentemente, capazes de produzir saberes importantes à humanidade ou pensamentos eminentemente filosóficos.[221]

Ora, não pretendo aqui demonstrar a existência das filosofias e demais saberes produzidos por povos não-europeus – dos quais tenho certeza de seu valor -, mas antes evidenciar a necessidade de voltarmos nossas reflexões filosóficas para o momento presente e para o local de onde as enunciamos. Assumir ou identificar o lugar de fala de onde parte uma determinada investigação significa inserir-se no problema e não simplesmente analisá-lo de um ponto de vista exterior, supostamente neutro. Assim, o sujeito é o produto, ou melhor, o fruto principal dessa luta por reconhecimento que, nesta investigação, se expressa na luta pela descolonização.

Nesse processo, as políticas da interculturalidade surgem como um importante instrumento, tendo em vista o restabelecimento da humanidade de povos outrora colonizados. Com isso, o fortalecimento da democracia pode ser obtido em diversas formas, através de políticas de reconhecimento territorial, linguístico e educacionais que visem fortalecer a participação de todos como sujeitos, em uma construção cooperativa de uma sociedade de fato aberta ao diálogo e justa para todos.

Nesse sentido, o antropólogo de origem jamaicana Stuart Hall afirma que os movimentos de resistência ao constante apagamento e negação da humanidade aos povos uma vez colonizados, não consistem em uma "mera" recuperação do passado. Isso porque, segundo o autor, identidades são os nomes que damos para os diferentes modos em que somos posicionados por e nos posicionamos dentro das narrativas do passado, de modo que

---

[219] SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.* Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 27-29.

[220] Como, por exemplo no campo da filosofia africana, WIREDU, Kwasi. (editor). *A companion to African philosophy*. First published 2004 by Blackwell Publishing Ltd., 594 p.; SOMET, Yoporeka. *L'Afrique dans la philosophie. Introduction à la philosophie africaine pharaonique.*Gif-sur-Yvette – France: Khepera, 2005.

[221] Cf. PRAXEDES, Walter. "Eurocentrismo e racismo nos clássicos da filosofia e das ciências sociais". Em: *Revista Espaço Acadêmico*, nº 83 – Mensal – Abril de 2008. Disponível em: http://www.espacoacademico.com.br/083/83praxedes.htm . Acessado em 18.09.2016.

> It is only from this second position that we can properly understand the traumatic character of 'the colonial experience'. The way in which black people, black experiences, were positioned and subject-ed in the dominant regimes of representation were the effects of a critical exercise of cultural power and normalization. Not only, in Said's 'Orientalist' sense, were we constructed as different and other within the categories of knowledge of the West by those regimes. They had the power to make us see and experience ourselves as 'Other'. Every regime of representation is a regime of power formed, as Foucault reminds us, by the fatal couplet 'power/knowledge'. But this kind of knowledge is internal, not external. It is one thing to position a subject or set of peoples as the Other of a dominant discourse. It is quite another thing to subject them to that of 'knowledge', not only as a matter of imposed will and domination, by the power of inner compulsion and subjective con-formation to the norm. That is the lesson – the somber majesty – of Fanon's insight into the colonizing experience in Black Skin, White Masks.[222]

Considerando o caráter traumático da experiência colonial, tal como descrito pelos autores aqui estudados, a concepção de justiça aqui defendida coloca em questão os princípios sustentados pela filosofia iluminista, em contraste com sua efetivação ao longo da história. Embora *igualdade, liberdade e fraternidade* pareçam princípios inerentes a todo humanismo, tais princípios são legitimamente questionados por Césaire, para quem não se pode falar em solidariedade ou fraternidade universal enquanto houver hierarquização e negação da humanidade do outro. Isso porque a ideia de *solidariedade*, enquanto um dos núcleos da concepção de justiça pós-colonial aqui defendida, indica uma perspectiva, ao mesmo tempo, de *autocuidado* e de *cuidado coletivo* no trato uns com os outros como sujeitos humanos, tanto por sua singularidade quanto por sua liberdade.[223]

Por essa razão, o colonialismo é entendido como um regime essencialmente *injusto*, uma vez que se expressa num processo complexo de desumanização, que visa à anulação do

[222] [É somente a partir desta segunda posição que podemos compreender corretamente o caráter traumático da "experiência colonial". A maneira em que as pessoas negras, experiências negras, foram posicionados e sujeitados nos regimes dominantes de representação foram os efeitos de um regime crítico de poder cultural e normalização. Não só, no sentido "orientalista" de Said, fomos construídos como diferente e outro dentro das categorias de conhecimento do Ocidente por esses regimes. Eles tinham o poder de nos fazer ver e experimentar a nós mesmos como 'Outro'. Todo regime de representação é um regime de poder formado, como Foucault nos lembra, através do binômio fatal "poder / saber". Mas esse tipo de saber é interno, não externo. Uma coisa é posicionar um objeto ou um conjunto de povos como o Outro de um discurso dominante. É uma coisa completamente diferente submetê-los ao "saber", não apenas como uma questão de vontade imposta e dominação, pelo poder de compulsão interna e subjetiva con-formação para a norma. Essa é a lição - a majestade sombria - da percepção de Fanon sobre a experiência colonizadora em *Pele negra, máscaras brancas"*. [Tradução minha]. HALL, Stuart: "Cultural Identity and Diaspora". In: *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*. Ed. Patrick Williams and Chrisman. London: Harvest Wheatsheaf, 1994, pp. 394-395.

[223] Entendo que reconhecer a dimensão utópica ou idealista de tal compreensão da solidariedade, como elemento fundamental da concepção de justiça aqui exposta, não é motivo para não defendê-la pois, em certa medida, a própria ideia de justiça – enquanto proteção da dignidade humana e realização da harmonia social – também é utópica. O que não é motivo para não desejá-la, mas apenas para aperfeiçoá-la enquanto guia da ação humana. As ideias de singularidade e liberdade do sujeito são discutidas ao longo deste trabalho, a partir da reflexão sobre o lugar de fala e a construção da identidade do sujeito em processo de descolonização. No terceiro capítulo, o tema da solidariedade racial será explorado a partir das reflexões de Aimé Césaire sobre a negritude, entendida pelo autor como uma comunidade de resistência contra a discriminação e luta pela liberdade. Cf. CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude.* Paris: Présence Africaine, 2004.

outro como sujeito livre e singular, a fim de que este não apenas sirva, mas se transforme na própria realização do ideal civilizatório imposto, entendido como princípio de unidade fundamental dos povos ali envolvidos.

Nesse ponto, há que se destacar a dupla caracterização da violência por Fanon: por um lado, a violência como objeto de crítica enquanto elemento essencial do colonialismo, e, por outro, como fonte de libertação através da luta armada. No âmbito da colonização, a violência se expressa como um processo desumanizador e produtor de uma subjetividade desviante no colonizado; ao ser apropriada por este na luta anticolonial, a violência se torna um instrumento de libertação do sujeito colonizado, considerando o contexto de constante repressão de si a que foi subjugado.

> Mundo compartimentado, maniqueísta, imóvel, mundo de estátuas: estátua do general que fez a conquista, a estátua do engenheiro que construiu a ponte. Mundo seguro de si, esmagando com suas pedras as colunas dorsais esfoladas pelo chicote. Esse é o mundo colonial. O indígena é um ser confinado, o *apartheid* é apenas uma modalidade da compartimentação do mundo colonial. A primeira coisa que o indígena aprende é ficar no seu lugar, a não passar dos limites. É por isso que os sonhos do indígena são sonhos musculares, sonhos de ação, sonhos agressivos. Sonho que estou saltando, nadando, correndo, escalando. Sonho que estou rindo, atravessando o rio com um passo, que sou perseguido por um bando de carros que nunca me alcançam. Durante a colonização, o colonizado não para de libertar-se entre as nove horas da noite e as seis da manhã. (...)
>
> Vimos como essa violência, durante toda a duração do período colonial, embora à flor da pele, cai no vazio. Nós a vimos canalizada pelas descargas emocionais da dança ou da possessão. Nós a vimos esgotar-se em lutas fratricidas. Apresenta-se agora o problema de observar essa violência ao se reorientar. Antes, ela se comprazia nos mitos e descobria ocasiões de suicídio coletivo; agora condições novas lhe permitem mudar de orientação.
>
> No plano da tática política e da História, um problema teórico de importância capital se apresenta à época contemporânea, com a libertação das colônias: quando se pode dizer que a situação está madura para um movimento de libertação nacional? (...) Porque as descolonizações assumiram múltiplas formas, a razão hesita e impede-se de dizer o que é uma verdadeira descolonização e o que é uma falsa descolonização. Veremos que, para o homem engajado, há urgência em decidir os meios, a tática, isto é, a conduta e a organização. Fora isso, existe apenas voluntarismo cego, com os riscos reacionários que ele comporta.[224]

Aliando a análise de Fanon à de Foucault, pode-se compreender a violência como uma via necessária para o rompimento de um estado de dominação como o colonial, quando as vias diplomáticas e do diálogo não são mais possíveis. Contudo, percebe-se que, ao longo do tempo, a violência não é capaz de garantir a consolidação da liberdade uma vez conquistada. Ou seja, uma vez findo o estado de dominação colonial, é necessário o desenvolvimento de práticas de liberdade em outras esferas, como na educação, no trabalho e no exercício do direito ao território. Nessa perspectiva, se, por um lado, a defesa da *violência* em Fanon pode ser caracterizada como uma via de *liberação* do colonizado, tendo em vista o resgate de sua

[224] FANON, Frantz. *Os condenados da terra.* Prefácios de Alice Cherki (à edição de 2002) e de Jean-Paul Sartre (à edição de 1961). Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005, pp. 68-69; 76.

humanidade desintegrada pelo sistema colonial, por outro, as políticas de *interculturalidade* podem ser compreendidas como práticas de *liberdade*, destinadas à consolidação de relações sociais pautadas no diálogo e no reconhecimento da humanidade de todos os sujeitos. Nessa compreensão, a adoção de políticas de proteção à diversidade cultural parte do pressuposto de que, se a violência (física e simbólica) como forma de dominação colonial teve sua legitimação através de um sistema político e jurídico, o fim da dominação exige uma mudança que também deve atingir as normas e práticas que a legitimam.

Dessa forma, os estudos sobre a descolonização indicam uma nova percepção dos processos de independência e libertação do colonialismo, na medida em que demarcam seus objetivos e limitações, ao mesmo em que dão espaço para o desenvolvimento de novas linguagens e práticas sociais, que visam à construção de um novo humanismo. Como pretendo destacar na próxima seção, Frantz Fanon é reconhecidamente um dos principais autores que contribuíram para o desenvolvimento dessa percepção, a qual foi acompanhada por diferentes teóricos, pesquisadores e ativistas, que formam uma corrente interdisciplinar de estudos e práticas pedagógicas, dotada de características e vertentes próprias, sobre os temas da descolonização e do pós-colonialismo.

2.2 **A corrente dos estudos pós-coloniais / decoloniais e suas vertentes: o debate modernidade/colonialidade**

A nova inflexão nos estudos sobre o colonialismo, que destacam sua inegável relação com a modernidade (e, portanto, a permanência dos seus efeitos nos dias atuais), é um assunto que tem sido profundamente debatido nos últimos anos em diferentes áreas do conhecimento, especialmente nas áreas das letras e das ciências sociais[225]. Esse assunto pode ser identificado como objeto de estudo em inúmeras produções bibliográficas de autores de diversas regiões do mundo, especialmente provenientes de países do hemisfério sul, nas Américas e Caribe, África e Ásia. Aos poucos, observamos autores da filosofia também participando do debate, levantando a questão de se a filosofia, tal como é produzida nos dias atuais, também é capaz de reproduzir o colonialismo.

[225] Cf, por exemplo: BONNICI, T. "Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais"**.***Mimesis*, Bauru, v. 19, n. 1, p. 07-23, 1998; TAVARES, Cristiane. *O sujeito pós-colonial na narrativa de Mia Couto*. Nau Literária: VOL. 07, N. 02, JUL/DEZ 2011; CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Prefácio de Mario de Andrade. Tradução do francês por Noémia de Sousa. Lisboa: Sá da Costa, 1978; WA THIONG'O, Ngũgĩ. *Decolonizing the Mind. The Politics of Language in African Literature.*London: James Curry, 1986. SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul.* São Paulo: Cortez, 2010.

Em um estudo em que traça um quadro descritivo dos estudos pós-coloniais, Gabriel Sena Jardim (2014) indica que

> Os estudos pós-coloniais configuram um campo epistemológico de abordagens críticas sobre os efeitos da colonização nas culturas e sociedades atuais, um conjunto de contribuições teóricas desenvolvidas especialmente a partir de estudos literários e culturais (SAID, 2007, 2011; HALL, 2009; GILROY, 2001; BHABHA, 1998). Inspirados pelo pós-estruturalismo, desconstrutivismo e pós-modernismo, os teóricos pós-coloniais propõem a dissolução de dicotomias e hierarquizações que enrijecem identidades culturais, evidenciando processos de essencialização e dominação que se constituíram historicamente, desde o período colonial, e mantiveram-se após as lutas por independência (COSTA, 2006).[226]

Através de uma crítica à essencialização das identidades culturais, entendida como uma construção discursiva com efeitos na realidade, os estudos pós-coloniais desenvolvem uma análise do discurso colonial, com o intuito de evidenciar o processo de formação dos sujeitos nesse contexto. Com efeito, assim nota Jardim:

> A análise do discurso colonial, baseada no pensamento de Michel Foucault, compreende um sistema complexo de signos e práticas que organizam a existência e a reprodução social dentro de relações coloniais de produção. O discurso constitui-se realidade em um sistema de afirmações estabelecidas por grupos sociais dominantes – colonizadores – dentro do qual o mundo pode ser conhecido, determinando a verdade pela imposição de conhecimentos científicos, disciplinas, valores e crenças, sob grupos dominados – colonizados. O discurso colonial passou a ser compreendido dentro de um campo de estudos, de análises críticas, sobre ideias relacionadas à centralidade europeia em relação à marginalidade das colônias, fixando o colonizador e a metrópole como ideais de civilização e desenvolvimento a serem alcançados. (SAID, 2007; BHABHA, 1998).[227]

De fato, na mesma entrevista em que Foucault apresenta sua distinção entre liberação e práticas de liberdade, ele evidencia como objetivo principal de suas investigações filosóficas compreender a relação entre subjetividade e verdade, como os seres humanos entram nos jogos de verdade, seja através de instituições, práticas de controle ou de um modelo científico, e como tais práticas terminam por constituir determinadas formas de subjetivação. Com isso, ao desenvolver o tema do cuidado de si, ele afirma que este é apenas uma outra forma de abordar a questão da subjetividade e da verdade: enquanto no início de suas pesquisas o foco estava em práticas coercitivas, suas últimas investigações se focaram no processo de autoformação do sujeito. Desse modo, esse processo é entendido pelo autor como uma prática ascética, termo esse utilizado em sentido amplo, com o intuito de denominar "*um exercício de si sobre si mesmo através do qual se procura se elaborar, se transformar e atingir um certo*

[226] JARDIM, Gabriel Sena. *A fonte que nunca seca: uma análise sobre o trabalho cotidiano de mulheres em contato com a água.* Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ – Instituto de Psicologia), 2014, pp. 28-29.
[227] Ibid., p. 29.

modo de ser"[228]. Essas conclusões, aliadas à filosofia da desconstrução como a desenvolvida por Jacques Derrida[229] e outras, serviram de pano de fundo para um aprofundamento das críticas e compreensões sobre o processo de dominação colonial.

Se, por um lado, Jardim enfatiza a importância de autores do continente asiático para a caracterização do contexto interpretativo dos estudos pós-coloniais, de outra parte há também uma importante vertente desses estudos na América Latina. Nesta, o grupo modernidade/colonialidade confere destaque ao conceito de colonialidade do poder, do qual se desenvolveram os conceitos de colonialidade do saber e do ser, a serem desenvolvidos na próxima seção.

A colonialidade foi um conceito desenvolvido originalmente no início dos anos 1990 por diversos autores latino-americanos, especialmente Aníbal Quijano. De acordo com o autor,

> A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social quotidiana e da escala societal. Origina-se e mundializa-se a partir da América.[230]

Dessa forma, ele enfatiza uma compreensão da modernidade de modo a destacar como um de seus elementos formadores o colonialismo europeu nas Américas, tido como um dos meios de expansão do capitalismo pelo mundo. Ao estabelecer uma diferenciação entre colonialismo e colonialidade, essa perspectiva busca evidenciar o estabelecimento de categorias do pensamento e do poder capazes de manter uma estrutura de dominação mesmo após o término de uma relação oficial em termos de metrópole e colônia. Para Quijano,

> Colonialidade é um conceito diferente de, ainda que vinculado a, Colonialismo. Este último refere-se a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial. Mas nem sempre, necessariamente, implica relações racistas de poder. O colonialismo é, obviamente mais antigo, enquanto a Colonialidade tem vindo a provar, nos últimos 500 anos, ser mais profunda e duradoura que o colonialismo. Mas foi, sem dúvida, engendrada dentro daquele e, mais ainda, sem ele não poderia ser imposta na intersubjetividade do mundo tão enraizado e prolongado.[231]

---

[228] FOUCAULT, Michel. "A ética do cuidado de si como prática da liberdade". Entrevista de 20 de janeiro de 1984. Revista Internacional de Filosofia, julho-dezembro, 1984. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Michel Foucault – Ética, Sexualidade, Política.* Coleção Ditos e Escritos V. Forense Universitária, p.265.
[229] Cf., por exemplo, DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem* (1996). Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001.
[230] QUIJANO, Aníbal. "Colonialidade do poder e classificação social". Em: SANTOS, Boaventura Sousa e MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul.* São Paulo: Cortez, 2010, p. 84.
[231] Ibid., p. 84.

Como se pode notar, a diferenciação entre colonialismo e colonialidade parte de uma constatação simples, isto é, de que as relações de colonialidade nas esferas política e econômica não terminaram com o fim do colonialismo.[232] Essa constatação, evidentemente, não foi notada somente por Quijano, e diversos autores, como Ramón Grosfoguel (2008), Nelson Maldonado Torres (2008) e Boaventura de Sousa Santos (2010), assim como grupos de pesquisa seguem discutindo essa questão sob diferentes enfoques, como a crítica ao capitalismo, o feminismo e as literaturas pós-coloniais.[233]

De acordo com essa perspectiva, o *ser colonizado* é compreendido como um produto da modernidade, em sua íntima relação com a colonialidade do poder e do saber. Assim, oser moderno é construído como um sujeito vinculado à cultura ocidental, cujas raízes são invariavelmente apontadas na Europa ou, no máximo, nos Estados Unidos. Segundo Maldonado Torres,

> À primeira vista, parece existir uma dissonância entre o tema da modernidade e a relação imperial/colonial. Um dos conceitos tem a ver com tempo (o moderno), enquanto o outro faz referência ao espaço (expansionismo e controlo das terras). Dir-se-ia que a modernidade implica a colonização do tempo pelo europeu, isto é, a criação de estádios históricos que conduziram ao advento da modernidade em solo europeu. Todavia, os próprios laços que ligam a modernidade à Europa nos discursos dominantes da modernidade não conseguem deixar de fazer referências à localização geopolítica. O que o conceito de modernidade faz é esconder, de forma engenhosa, a importância que a espacialidade tem para a produção deste discurso. É por isso que, na maioria das vezes, aqueles que adoptam o discurso da modernidade tendem a adoptar uma perspectiva universalista que elimina a importância da localização geopolítica. Para muitos, a fuga ao legado da colonização e da dependência é facultada pela modernidade, como se a modernidade enquanto tal não tivesse estado intrinsecamente associada à experiência colonial.[234]

Essa preocupação relativa ao espaço no processo de produção do conhecimento é observada naquilo que Maldonado Torres denomina como "viragem espacial", que teria afetado não só a teoria social nos últimos anos, como também a filosofia:

> Tornou-se uma verdade corriqueira reconhecer que a teoria social sofreu, de modo genérico, uma viragem espacial comparável à viragem linguística sofrida pela filosofia ocidental. No campo da filosofia também estão a emergir, gradualmente, reflexões em torno do modo como as ideias sobre a espacialidade moldaram o pensamento filosófico. (...) Há questões referentes ao espaço e às relações geopolíticas que enfraquecem a ideia de um sujeito epistêmico neutro, cujas reflexões não são mais do que a resposta aos constrangimentos desse domínio desprovido de espaço que é o universal. Tais questões põem a descoberto as formas como os filósofos e os professores de filosofia tendem a afirmar as suas raízes numa região espiritual invariavelmente descrita em termos geopolíticos: a Europa.[235]

---

[232] BALLESTRIN, Luciana. *América latina e giro decolonial*. In: Revista Brasileira de Ciência Política nº 11, Brasília, maio – agosto de 2013, p. 99.
[233] Cf., por exemplo: WILLIANS, Patrick and CHRISMAN, Laura (ed.). *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*. Columbia University Press, 1994.
[234] TORRES, Maldonado. "A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade". In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*,80, Março 2008, p .84.
[235] Ibid., p.72.

Ao identificar o problema do espaço na própria questão sobre a origem e caracterização da filosofia, o autor atenta para o fato de que

> Embora a introdução da espacialidade como fator significativo na compreensão da filosofia seja um importante avanço para a disciplina, pode ser um passo limitado se promover a reafirmação de um novo sujeito epistêmico neutro, capaz, por si só, de cartografar o mundo e estabelecer associações entre pensamento e espaço. Isto constitui um risco não apenas para a filosofia, mas também para a teoria social. A ideia não é substituir a suposta neutralidade do filósofo pela imagem igualmente mítica do cartógrafo científico neutro. (...) É minha convicção que este tipo de crença na imparcialidade tende, em última análise, a reproduzir uma cegueira, não a respeito do espaço enquanto tal, mas a respeito dos modos não-europeus de pensar e da produção e reprodução da relação colonial/imperial, ou daquilo que, na esteira da obra do sociólogo peruano Aníbal Quijano, gostaria de designar por *colonialidade.*[236]

A caracterização da modernidade através de determinados eventos históricos –como a Descoberta do Novo Mundo, a Reforma Protestante, a Revolução Científica e Revolução Francesa[237] – permite-nos evidenciar a crítica apresentada por esses autores à filosofia moderna, como defensora de um universalismo moral e epistemológico. Isso porque é nítida a vinculação desses eventos históricos à sua localização e referência geopolítica na Europa. Além disso, a chamada descoberta do Novo Mundo revela a relação desse novo tempo histórico ao colonialismo, o qual muitas vezes é entendido como um processo de modernização, como visto na análise da evolução do direito constitucional brasileiro.

Para Ramón Grosfoguel, o objetivo a partir dessa constatação, entre outros, é denunciar a permanência de processos sociais, supostamente apagados pela modernidade.[238]Notadamente, um ponto de destaque na investigação desses autores reside em um estudo das relações de trabalho, de modo a evidenciar a existência de uma hierarquia étnico-racial nesse campo que revela fortes traços de continuidade em relação às divisões raciais e de gênero existentes no período colonial.

Nesta análise, raça e racismo deixam de ser conceitos tratados como meros instrumentais para a dominação colonial para serem considerados como elementos constitutivos da acumulação capitalista a nível global.[239] Dessa forma, o fato de elaborarem uma compreensão da modernidade vinculada ao sistema colonial já revela que, desde o século XVI - marcado pelas chamadas grandes navegações e a "descoberta do Novo Mundo" sob o

---

[236] Ibid., p. 73.
[237] Segundo Habermas, "A *descoberta do 'Novo Mundo' assim como o Renascimento e a Reforma, os três grandes acontecimentos por volta de 1500, constituem o limiar histórico entre a época moderna e a medieval".* Cf. HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade.* São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.9.
[238] GROSFOGUEL, Ramón. "Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global". In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, Março 2008: 115-147.
[239] Ibidem, p. 124.

ponto de vista europeu - a modernidade nasce em íntima relação com o escravismo e se mantém através do racismo, um dos elementos centrais desse sistema e da filosofia que anima a modernidade ocidental.[240]

Não obstante a importância dessa compreensão sobre as relações de poder na modernidade, a análise de Grosfoguel (2008) parece dar demasiada ênfase aos Estados Unidos e a órgãos a ele vinculados (como o Banco Mundial, FMI e outros), como principais focos do poder colonial na modernidade. De modo mais profundo, compartilho do entendimento de outros autores que percebem de forma mais complexa as consequências do colonialismo moderno fundado em uma compreensão hierárquica dos povos, em favor do Ocidente, especialmente nos campos do saber e do ser.

Assim, para além de uma análise sociológica sobre relações de dominação entre Estados na era do capitalismo global, o interessante da perspectiva dos estudos pós-coloniais - que pretendo enfocar neste trabalho - é sua compreensão acerca da complexidade da matriz colonial do poder, que se estende a diversos âmbitos, como o controle da economia, da autoridade, dos recursos naturais, da subjetividade (o que envolve as noções de raça, gênero e sexualidade) e do conhecimento.

Referindo-se ao grupo Modernidade/Colonialidade, constituído no final dos anos 1990 por intelectuais latino-americanos em diversas universidades, Ballestrin afirma que

> A colonialidade se reproduz em uma tripla dimensão: a do poder, do saber e do ser. E mais do que isso: a colonialidade é o lado obscuro e necessário da modernidade; é sua parte indissociavelmente discutida (Mignolo, 2003, p.30). É precisamente desse diagnóstico – elaborado especialmente por Quijano, Wallerstein e Mignolo – que deriva o nome do grupo. A modernidade, estando "intrinsecamente associada à experiência colonial" (Maldonado-Torres, 2008, p.84), não é capaz de apagá-la: não existe modernidade sem colonialidade (Quijano, 2000, p. 343). De outro lado, não poderia haver uma economia-mundo capitalista sem as Américas (Quijano e Wallerstein, 1992).[241]

---

[240] "*O que a perspectiva da "colonialidade do poder" tem de novo é o modo como a ideia de raça e racismo se torna o princípio organizador que estrutura todas as múltiplas hierarquias do sistema-mundo (Quijano, 1993). Por exemplo, as diferentes formas de trabalho que se encontram articuladas com a acumulação de capital no âmbito mundial são distribuídas de acordo com esta hierarquia racial; o trabalho coercivo (ou barato) é feito por pessoas não-europeias situadas na periferia, e o 'trabalho assalariado livre' situa-se no centro. A hierarquia global das relações entre os sexos também é afectada pela raça: ao contrário dos patriarcados pré-europeus em que todas as mulheres eram inferiores aos homens, na nova matriz de poder colonial algumas mulheres (de origem europeia) possuem um estatuto mais elevado e um maior acesso aos recursos do que alguns homens (de origem não-europeia). A ideia de raça organiza a população mundial segundo uma ordem hierárquica de povos superiores e inferiores que passa a ser um princípio organizador da divisão internacional do trabalho e do sistema patriarcal global. Contrariamente ao que afirma a perspectiva eurocêntrica, a raça, a diferença sexual, a sexualidade, a espiritualidade e a epistemologia não são elementos que acrescem às estruturas económicas e políticas do sistema-mundo capitalista, mas sim uma parte integrante, entretecida e constitutiva desse amplo 'pacote enredado' a que se chama sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno europeu (Grosfoguel, 2002)".* Ibidem, pp. 123-124.

[241] BALLESTRIN, Luciana. "América Latina e o giro decolonial". In**:** *Revista Brasileira de Ciência Política,* nº 11. Brasília, maio-agosto de 2013, p.101.

Entretanto, embora reconheça sua influência, o grupo modernidade/colonialidade se situa em uma perspectiva diferente dos estudos pós-coloniais, uma vez que se caracteriza a partir de uma radicalização do argumento pós-colonial, em defesa da "opção decolonial".[242] Segundo Walter Mignolo,

> el pensamiento decolonial emergió en la fundación misma de la modernidad/colonialidad como su contrapartida. Y eso ocurrió en las Américas, en el pensamiento indígena y en el pensamiento afro-caribeño; continuó luego en Asia y África, no relacionados con el pensamiento decolonial en las Américas, pero sí como contrapartida de la reorganización de la modernidad/colonialidad del imperio británico y el colonialismo francés. Un tercer momento ocurrió en la intersección de los movimientos de descolonización en Asia y África, concurrentes con la guerra fría y el liderazgo ascendente de Estados Unidos. Desde el fin de la guerra fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética, el pensamiento decolonial comienza a trazar su propia genealogía. (...) En este sentido, el pensamiento decolonial se diferencia de la teoría poscolonial o de los estudios poscoloniales en que la genealogía de estos se localiza en el postestructuralismo francés más que en la densa historia del pensamiento planetario decolonial.[243]

Como nota Ballestrin, a perspectiva decolonial parte de uma crítica de caráter epistêmico, teórico e político, a fim de compreender e atuar em um mundo marcado pela permanência da colonialidade global nos diferentes níveis da vida pessoal e coletiva.[244] Isso significa que os autores que optam pelo decolonial enfatizam as diferentes práticas de resistência ao colonialismo adotadas desde a sua origem, para além de uma perspectiva teórica diretamente relacionada a um campo epistêmico. Possuindo uma genealogia diferente dos estudos decoloniais, o pós-colonialismo possui vários sentidos, dentre os quais

> Depreendem-se do termo "pós-colonialismo" basicamente dois entendimentos. O primeiro diz respeito ao tempo histórico posterior aos processos de descolonização do chamado "terceiro-mundo", a partir da metade do século XX. Temporalmente, tal ideia refere-se, portanto, à independência, libertação e emancipação das sociedades exploradas pelo imperialismo e neocolonialismo – especialmente nos continentes asiático e africano. A outra utilização do termo se refere a um conjunto de contribuições teóricas oriundas principalmente dos estudos literários e culturais, que

---

[242] ["*O pensamento decolonial emergiu na fundação mesma da modernidade/colonialidade como sua contrapartida. E isso ocorreu nas Américas, no pensamento indígena e no pensamento afrocaribenho; continuou depois na Ásia e África, não relacionados com o pensamento decolonial nas Américas, mas sim como contrapartida a reorganização da modernidade/colonialidade do império britânico e o colonialismo francês. Um terceiro momento ocorreu na interseção dos movimentos de descolonização na Ásia e África, concorrentes com a guerra fria e a liderança ascendente dos Estados Unidos. Desde o fim da guerra fria entre Estados Unidos e União Soviética, o pensamento decolonial começa a traçar sua própria genealogia. (...) Nesse sentido, o pensamento decolonial se diferencia da teoria pós-colonial ou dos estudos pós-coloniais em que a genealogia destes se localiza no pós-estruturalismo francês, mais do que na densa história do pensamento planetário decolonial*"]. (Tradução minha). MIGNOLO, Walter. "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto", 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, 2007, pp. 25-46.

[243] Ibid., p. 27.

[244] BALLESTRIN, Luciana. "América Latina e o giro decolonial". In**:** *Revista Brasileira de Ciência Política,* nº 11. Brasília, maio-agosto de 2013, p. 89.

> a partir dos anos 1980 ganharam evidência em algumas universidades dos Estados Unidos e da Inglaterra.[245]

Apoiando-se em um estudo de Sérgio Costa[246], Ballestrin indica como características do pós-colonialismo diferentes perspectivas, tais como o "caráter discursivo do social", o "descentramento das narrativas dos sujeitos contemporâneos", o "método de desconstrução dos essencialismos" e a "proposta de uma epistemologia crítica às concepções dominantes da modernidade".

Como se pode ver, embora grande parte dos autores que investigam o tema sejam de distintas áreas das ciências humanas, as questões de fundo são nitidamente filosóficas, como o poder do discurso, a modernidade e a crítica à noção de essência (especialmente no que se refere à identidade cultural). Com efeito, diversos autores podem vir à mente quando pensamos esses temas na filosofia – ainda que, muitas vezes dissociados da questão do colonialismo – tais como Michel Foucault, Jürgen Habermas, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Jacques Derrida[247] e, obviamente, Franz Fanon.

No estudo apresentado por Ballestrin, a autora indica o apagamento de duas noções importantes na primeira chave de interpretação, associada aos desconstrutivistas e pós-modernos:

> A primeira é o fato de pensadores pós-coloniais poderem ser encontrados antes mesmo da institucionalização do pós-colonialismo como corrente ou escola de pensamento. A segunda é o fato de que o pós-colonialismo surgiu a partir da identificação de uma relação antagônica por excelência, ou seja, a do colonizado e a do colonizador. Se por um lado essa fixação binária de identidades essencializadas foi rompida nos escritos de Memmi, Said, Spivak e Bhabha, por outro, ela foi permitida pela identificação daquilo que Mignolo (2003) chamou de "diferença colonial". Nesse sentido, a relação colonial é uma relação antagônica: "[A] presença do outro me impede de ser totalmente eu mesmo. A relação não surge de identidades plenas, mas da impossibilidade da constituição das mesmas" (Laclau e Mouffe, 1985, p. 125). Foi Fanon (2010) quem pela primeira vez expressou esse impedimento, em 1961.[248]

Embora seja notável o crescente reconhecimento da importância da obra de Fanon nos estudos sobre a descolonização, cabe notar que o antagonismo tipicamente colonial descrito

---

[245] Ibid., p. 90.
[246] COSTA, Sérgio. *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo e cosmopolitismo.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, pp. 83-84.
[247] HABERMAS, Jürgen. "Ações, atos de fala, interações mediadas pela linguagem e mundo da vida". In: *Pensamento Pós-Metafísico - Estudos filosóficos***.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p. 65-103; FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso***.** Aula inaugural no Collége de France pronunciada em 02 de dezembro de 1970, São Paulo: Loyola, 1996; SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012; BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo.* São Paulo: Círculo do Livro, 1987. DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem* (1996). Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001.
[248] BALLESTRIN, Luciana. *América latina e giro decolonial*. In: Revista Brasileira de Ciência Política nº 11, Brasília, maio – agosto de 2013, p. 91.

pelo autor já aparece como tema central em sua obra polêmica *Pele negra, máscaras brancas*, de 1952, como visto no capítulo anterior.

Entretanto, mais do que indicar um autor originário sobre o tema, interessa a esta investigação refletir sobre o singular *locus* do(s) sujeito(s) e objeto(s) aqui considerados. Ora, falar de sujeitos colonizados, da realidade que afetou e ainda afeta gerações de milhões de pessoas em todo mundo, também é falar um pouco de si, ou seja, do sujeito que enuncia e do lugar de onde parte a investigação. Assim, não estamos num campo de nítida separação entre sujeito e objeto, o que não deve ser visto como uma violação ao princípio da neutralidade do conhecimento, mas antes como uma outra perspectiva sobre a produção dos saberes. Trata-se do reconhecimento do lugar de fala do sujeito do conhecimento como uma das fontes de legitimidade do saber constituído. Como tenho demonstrado ao longo deste trabalho, a aplicação dessa perspectiva produz importantes implicações na análise dos saberes relativos ao colonialismo, à modernidade e à descolonização. [249]

Embora o lugar de fala consista em um elemento fundamental nessa nova epistemologia, Grosfoguel ressalta a diferença entre "lugar epistémico" e "lugar social":

> O facto de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir de um lugar epistémico subalterno. Justamente, o êxito do sistema-mundo colonial/moderno reside em levar os sujeitos socialmente situados no lado oprimido da diferença colonial a pensar epistemicamente como aqueles que se encontram em posições dominantes. As perspectivas epistémicas subalternas são uma forma de conhecimento que, vindo de baixo, origina uma perspectiva crítica do conhecimento hegemónico nas relações de poder envolvidas. Não estou a reivindicar um populismo epistémico em que o conhecimento produzido a partir de baixo seja automaticamente um conhecimento epistémico subalterno. O que defendo é o seguinte: todo o conhecimento se situa, epistemicamente, ou no lado dominante, ou no lado subalterno das relações de poder, e isto tem a ver com a geopolítica e a corpo-política do conhecimento. A neutralidade e a objectividade desinserida e não-situada da egopolítica do conhecimento é um mito ocidental. (...) A filosofia ocidental privilegia a "egopolítica do conhecimento" em desfavor da "geopolítica do conhecimento" e da "corpo-política do conhecimento". Em termos históricos, isto permitiu ao homem ocidental (esta referência ao sexo masculino é usada intencionalmente) representar o seu conhecimento como o único capaz de alcançar uma consciência universal, bem como dispensar o conhecimento não-ocidental por ser particularístico e, portanto, incapaz de alcançar a universalidade.[250]

Desse modo, destaca-se como ponto em comum na análise dos autores estudados neste trabalho que participam do diálogo sobre o pós-colonialismo e a decolonialidade, a crítica à epistemologia moderna, caracterizada pelo princípio da neutralidade científica que separa

---

[249] Spivak, por exemplo, ressalta essa crítica ao destacar a importância da relação entre teoria e prática e o papel do intelectual na reprodução dos sistemas de dominação. Cf. SPIVAK, Gayatri Chakravorty*Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

[250] GROSFOGUEL, Ramón. "Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global". Em: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, Março 2008, pp.119-120.

sujeito e objeto. Ora, considerando que de fato tal neutralidade não existiu no contexto do colonialismo (já que explicitamente denominado como uma missão civilizatória que visava dominar ou mesmo extinguir povos considerados selvagens, conforme visto no capítulo anterior), uma compreensão pertinente do processo do conhecimento desde uma perspectiva da descolonização deve reconhecer o *lugar de fala* dos interlocutores neste debate. Com efeito, essa é uma característica frequente na crítica dos estudos pós-coloniais à epistemologia ocidental e moderna.

Em sua obra em que discute o papel da educação no combate às opressões, a escritora estadunidense bell hooks discute o impacto que a cisão entre mente e corpo – enfatizada pela epistemologia moderna, especialmente com Descartes - pode ter no processo educacional, reforçando a separação entre teoria e prática e, por conseguinte, a falta de compromisso ético na prática pedagógica de muitos professores. Em contrapartida, a autora defende a teoria como prática libertadora, isto é, a produção do conhecimento a partir de nossas dores, a fim de curá-las. [251] Já a filósofa indiana Gayatri Spivak, em seu já célebre texto de 1985, argumenta que o subalterno se refere àquele que é tratado como objeto, cuja voz não pode ser ouvida, pertencendo às camadas mais baixas da sociedade, formadas por modos específicos de exclusão. Citando Foucault, ela enfatiza que a repressão significa uma *determinação ao silêncio* e uma *afirmação de inexistência*, o que pode ser reforçado por intelectuais que apenas falam pelo outro, ao invés de concederem espaços para que falem por si mesmos e sejam efetivamente ouvidos.[252]

Dentro dessa perspectiva, os conceitos de colonialidade do poder, do saber e do ser são analisados na próxima seção, a fim de evidenciar que a determinação ao silêncio na ordem colonial se dá de diversas formas, seja no campo das relações de poder econômico e estatal, da produção e disseminação dos saberes, bem como no modo como são formados os sujeitos.

2.3 **Três conceitos fundamentais: colonialidade do poder, do saber e do ser**

A relação entre as diferentes formas de colonialidade foi assim descrita por Walter Mignolo:

> A ciência (conhecimento e sabedoria) não pode ser separada da linguagem; as línguas não são apenas fenômenos 'culturais' em que as pessoas encontram a sua 'identidade'; elas também são o lugar onde se inscreve o conhecimento. E dado que

[251] Cf. HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade.* Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
[252] Cf. SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar*? Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010 [1985], p. 157.

> as línguas não são algo que os seres humanos têm, mas algo de que os seres humanos são, a colonialidade do poder e a colonialidade do conhecimento engendram a colonialidade do ser.[253]

Como visto, Nelson Maldonado Torres (2008) é um autor que, juntamente com outros, como Aníbal Quijano (1992), desenvolve o conceito de colonialidade do poder, definindo-o como "*um modelo de poder especificamente moderno que interliga a formação racial, o controle do trabalho, o Estado e a produção de conhecimento*"[254]. No artigo aqui analisado, o autor teve como objetivo examinar a articulação entre raça e espaço na obra de pensadores europeus (tais como Heidegger, Lévinas, Habermas, Negri e Zizek), nos quais identifica uma cumplicidade com o que denomina uma "cartografia imperial", centrada no Ocidente. Dentro dessa perspectiva, o autor trata do *esquecimento da colonialidade,* a qual identifica como presente tanto na filosofia ocidental quanto na teoria social contemporânea.

Ao atuar no imaginário e na própria formação dos sujeitos colonizados, o conceito de colonialidade indica a continuidade de relações de caráter colonial não somente nos campos da economia e da política, como também na produção do conhecimento e das subjetividades. Essa observação tem sido desenvolvida de modo particularmente interessante pelas correntes dos estudos de gênero, bem como por estudiosos da filosofia africana, que desenvolvem suas próprias vertentes dos estudos pós-coloniais/decoloniais[255].

Dentro dessa perspectiva, os conceitos de colonialidade do poder, do saber e do ser são desenvolvidos nesta seção a partir da leitura de Maldonado Torres, em diálogo com autores clássicos e contemporâneos sobre o colonialismo e a emancipação do sujeito colonizado, como os martinicanos Aimé Césaire e Frantz Fanon e a escritora estado-unidense bell hooks. Com base nessas leituras, a condição do corpo colonizado – seja ele negro ou indígena -, enquanto categoria colonial da diferença, é considerada fruto da violência radical a que é sujeito, a qual é justificada na linguagem moderna como um *processo civilizatório*.

No estudo de Fanon de 1952, a transformação pela qual passa o sujeito sob o domínio da colonização foi descrita através da figura do "*negro evoluído"*, i.e., aquele que logrou ir para a metrópole e aprendeu a falar a língua do colonizador de modo (quase) impecável, buscando distinguir-se ao máximo dos costumes nativos.

> Eis aqui portanto o recém-chegado. Não conhecendo mais o patoá, fala com entusiasmo da Ópera de Paris, que talvez tenha percebido de longe, porém adota

[253] Mignolo, 2004; 633 *apud* Torres. *Op. cit*, p. 89.
[254] TORRES, Maldonado. "A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade". Em: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, março 2008, p. 88.
[255] A respeito, cf. *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*. Ed. Patrick Williams and Chrisman. London: Harvest Wheatsheaf, 1994, bem como os interessantes de escritos de Mogobe Ramose, Dismas Masolo, Milton Santos e outros em SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul.* São Paulo: Cortez, 2010.

> uma atitude crítica em relação a seus compatriotas. Diante do mais insignificante acontecimento, quer passar por um tipo especial. Ele é aquele que sabe. Ele se identifica através da linguagem. (...) De onde provém essa alteração da personalidade? De onde provém esse novo modo de ser? Todo idioma é um modo de pensar, dizem Damourette e Pichon. E o fato de o negro recém-chegado adotar uma linguagem diferente daquela da coletividade em que nasceu representa um deslocamento, uma clivagem.[256]

Nesse sentido, os conceitos de *colonialidade do poder*, *do saber* e *do ser*, desenvolvidos por Maldonado Torres, partem de uma reflexão sobre os escritos de Fanon, que estabelecem uma relação entre ser e linguagem. Com a introdução desses conceitos, é possível compreender como determinadas políticas públicas podem contribuir ora para a consolidação, ora para desconstrução de sujeitos colonizados. Além disso, e de modo mais grave, esse estudo revela o quanto ambos os processos podem ser traumáticos.

Dentre as políticas estudadas, destacam-se nesse estudo aquelas desenvolvidas no campo da educação. Como pretendo evidenciar ao longo deste trabalho, a importância da educação no processo de descolonização e no desenvolvimento de políticas interculturais reside no papel que possui no ensino de línguas, bem como na definição de um programa e de práticas pedagógicas, cuja abertura curricular para um conteúdo culturalmente diverso (ou culturalmente homogêneo) contribui fundamentalmente na formação dos sujeitos e na sua capacidade de lidar com contextos marcados pela diversidade cultural.

De acordo com M. Torres, o ser colonizado surge quando poder e saber se tornam mecanismos de exclusão. Isso porque, ao ser estabelecido quais pessoas podem exercer o poder e que tipos de saberes podem ser transmitidos numa sociedade, o ser colonizado se revela como aquele que busca se inserir dentro dos parâmetros definidos como aceitáveis socialmente, em detrimento daqueles desenvolvidos por sua cultura natal, agora colonizada.

Nesse contexto, a ideia de Ser discutida por Torres se refere ao sujeito universal da filosofia moderna, tido como base de um universalismo filosófico defensor da neutralidade do conhecimento e da desconsideração do espaço como objeto relevante para a reflexão filosófica. Com isso, ele propõe uma geopolítica do conhecimento, na qual o espaço é indicado como um fator de importante influência no desenvolvimento do pensamento filosófico de inúmeros autores, embora nem sempre assim reconhecido.

Para o autor, o reconhecimento do âmbito da *espacialidade* na filosofia é tão importante quanto o reconhecimento da esfera da *linguagem* como "*a morada do Ser*", tal como aponta Heidegger, que indica a reflexão ontológica como base para novos modos de pensar o sujeito, a linguagem e a historicidade. Entretanto, o filósofo porto-riquenho afirma

[256] FANON, Frantz. *Pele Negra, máscaras brancas.* Salvador: EDUFBA, 2008, pp. 39-40.

que a viragem ontológica e linguística de Heidegger não pode ser compreendida plenamente sem que se perceba uma viragem geopolítica que confere uma nova base ao racismo do filósofo alemão. Isso porque ele identifica a afirmação das raízes como uma resposta de Heidegger para resistir ao niilismo e ao cosmopolitismo francês de caráter desenraizado, entendidos como elementos-chave da crise da Europa de seu tempo.[257]

Com isso, Maldonado Torres identifica a raiz do *racismo epistêmico*, não só de Heidegger, mas de toda uma compreensão vastamente difundida (especialmente durante o colonialismo moderno) de que as pessoas não conseguem sobreviver sem as conquistas teóricas ou culturais da Europa.[258] O autor cita outros filósofos que, apesar de desenvolverem críticas à Europa, são incapazes de descentrarem suas perspectivas de análise do mundo contemporâneo, para fora do continente europeu. Sobre Heidegger, ele afirma:

> O seu racismo não é biológico, nem cultural, mas sim epistêmico. Tal como acontece com todas as formas de racismo, o epistêmico está relacionado com a política e a socialidade. O racismo epistêmico descura a capacidade epistêmica de certos grupos de pessoas. Pode basear-se na metafísica ou na ontologia, mas os resultados acabam por ser os mesmos: evitar reconhecer os outros como seres inteiramente humanos. [259]

O esquecimento da colonialidade destacado por Torres em autores que restringem suas críticas à modernidade ao império da racionalidade técnica, é contrastado com a perspectiva de autores como Frantz Fanon e o poeta martinicano Aimé Césaire, para os quais a Europa é indefensável, como visto no primeiro capítulo desta tese.

Em sua análise sobre a importância da espacialidade para a filosofia e a teoria social, M. Torres destaca a crítica ao americanismo em Heidegger, como a simbolização da falta de raízes. Neste ponto, cabe uma reflexão sobre o desafio representado pelos povos em diáspora em Estados que se formaram com base no ideal de Estado-nação, notadamente liberal, uma vez que a própria condição diaspórica significa o desenraizamento *forçado* de um povo de seu território. Este ponto, a ser melhor desenvolvido no terceiro capítulo deste trabalho, possui especial relevância nas sociedades marcadas pela diáspora africana, em que a condição social das pessoas negras é marcada por constantes violências e incompreensões. Por ora, cabe ressaltar que os povos em diáspora lidam com questões de sua atualidade a partir de uma

---

[257] "*Na Alemanha, muitos pensadores consideravam a crise política de seu país em termos similares. Só a afirmação das raízes da terra poderia resistir à força do niilismo e do cosmopolitismo desenraizado do Iluminismo francês. E essas raízes encontravam-se, precisamente, no mundo dos Gregos*". Ibid., p.75.
[258] Ibid., p.77.
[259] Ibid., p. 79.

tensão, expressa nos termos de Paul Gilroy, entre rotas e raízes, em torno de um território ao mesmo tempo idealizado e desconhecido. [260]

Já em Lévinas, Torres aponta a ontologia como filosofia do poder: *"se a crítica ao Ocidente feita por Heidegger tem por base o pretenso esquecimento do Ser, a crítica empreendida por Lévinas assenta antes no esquecimento do fator hebraico por parte do pensamento ocidental*"[261]. Aqui, o objetivo da crítica é destacar que, na filosofia de Lévinas, Atenas e Jerusalém são as únicas que se destacam como cidades do conhecimento. Apesar de suas críticas à filosofia ocidental, tanto Lévinas quanto Heidegger permanecem preocupados com a busca de raízes e com a defesa da ideia de Europa.

Assim, a crítica destacada por M. Torres se refere ao esquecimento da colonialidade na produção teórica de muitos autores da filosofia moderna e contemporânea. Em sua análise, ele aplica essa crítica não somente à tradição fenomenológica, mas também a muitas outras explicações da modernidade unicamente em termos de razão instrumental, o que, segundo o autor, pode explicar excessos do Ser como algo que é violento e até genocida, mas não colonizador.[262]

Nesse sentido é a crítica de Maldonado Torres a Antonio Negri que, em sua análise sobre a tragédia da modernidade face aos projetos do fascismo (Auschwitz), do liberalismo (bombardeamento de Hiroshima pelos EUA) e do comunismo (Stálin na União Soviética), igualmente parece esquecer da colonialidade em sua geopolítica, cujo objetivo é manter viva a modernidade ocidental.[263] Além de Negri, o autor cita Michael Hardt, cujas limitações de sua abordagem sobre o ser não são capazes de explicar o caráter seletivo da violência imperial/ontológica.

> Na geopolítica de Negri quase não existe uma reflexão séria sobre a condição do racismo ou do sexismo que é visível na relação do Ocidente com as suas colônias. As tragédias causadas por séculos de incursões, genocídios, de submissão e de segregação da maior parte do planeta parecem passar despercebidas no quadro que este autor traça do mal. É como se se quedassem por um papel secundário à luz das manifestações mais abertamente maléficas (para um europeu) das ideologias modernas. Contrariamente a esta atitude, Fanon tentou debruçar-se sobre as formas do mal tal como se apresentam em Auschwitz e na Argélia, em Hiroxima e nas Caraíbas Francesas, na União Soviética e onde quer que as vidas de alguns seres humanos se hajam figurado dispensáveis aos olhos dos outros[264].

[260] Nesse sentido, os autores que pensam a complexidade da condição diaspórica identificam desafios comuns enfrentados nos dias atuais por membros da diáspora africana – especialmente a partir do tráfico transatlântico de escravizados no século XVI – em diferentes partes do mundo, tais como o genocídio de sua juventude e o apagamento de sua história, no plano teórico. Cf. GILROY, Paul. *Atlântico negro.* São Paulo: Ed. 34. Rio de janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
[261] TORRES, M. Op. cit., p. 80.
[262] Ibid., p. 90.
[263] Ibid., pp.90-91.
[264] Ibid., p.91.

Deste modo, o conceito de colonialidade do ser está relacionado a uma crítica ao humanismo europeu, cuja ideia de ser ignora a violência física e simbólica produzida pelo colonialismo e seus impactos na subjetividade dos colonizados. Em tom similar ao de Fanon, Aimé Césaire também se destaca na crítica ao esquecimento da colonialidade em seu *Discurso sobre o colonialismo*:

> As pessoas espantam-se, indignam-se. Dizem: "Como é curioso! Ora! É o nazismo, isso passa!" E aguardam e esperam; e calam em si próprias a verdade – que é uma barbárie suprema, a que coroa, a que resume a quotidianidade de barbáries; que é o nazismo, sim, mas que antes de serem as suas vítimas, foram os seus cúmplices; que o toleraram, esse mesmo nazismo, antes de o sofrer, absolveram-no, fecharam-lhe os olhos, legitimaram-no, porque até aí só se tinha aplicado a povos não europeus; que o cultivaram, são responsáveis por ele, e que ele brota, rompe, goteja, antes de submergir nas suas águas avermelhadas de todas as fissuras da civilização ocidental e cristã.
> Sim, valeria a pena estudar clinicamente, no pormenor, os itinerários de Hitler e do hitlerismo e revelar ao burguês muito distinto, muito humanista, muito cristão do século XX que traz em si um Hitler que se ignora, que Hitler vive nele, que Hitler é o seu demônio, que se o vitupera é por falta de lógica, que, no fundo, o que não perdoa a Hitler não é o *crime em si, o crime contra o homem*, não é a *humilhação do homem em si*, é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco e o ter aplicado à Europa processos colonialistas a que até aqui só os árabes da Argélia, os "coolies" da Índia e os negros da África estavam subordinados.[265]

Assim, a crítica ao humanismo europeu parte de um contraste sobre as diferentes percepções da modernidade, considerando o lugar de fala daqueles que o defendem e o criticam.

> Mas aqui, uma vez mais, a concepção de ser que surge nas obras de pensadores *enraizados* no Ocidente diverge daquela que emerge com pensadores que têm sobretudo em consideração o modo como diferentes sujeitos, com diferentes histórias e memórias-, vivenciam a modernidade e como respondem aos legados desta no mundo contemporâneo. Teorizando na tradição de W.E.B. Du Bois, no final do século que este autor considerava ser aquele que iria confrontar-se drasticamente com o problema da linha divisória da cor, Sylvia Wynter argumenta que essa divisória não é um problema apenas do século XX, mas da própria modernidade, o que inclui as suas expressões globais mais recentes. [266]

A diferença dos estudos pós-coloniais/decoloniais na análise da permanência das desigualdades econômicas e sociais nessas sociedades é a compreensão de que elas são apenas uma continuidade do colonialismo e não cessarão de se reproduzir enquanto permanecerem ativos elementos constitutivos desse sistema, tal como a hierarquia étnico-racial global, especialmente no relações de trabalho. Sendo a exploração do trabalho escravo a nível global – o que, nos dias de hoje ocorre pela exploração do que se considera "mão-de-obra barata" - um elemento-chave que garantiu a permanência do colonialismo moderno ao longo de

[265] CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo.* Prefácio de Mario de Andrade. Tradução do francês por Noémia de Sousa. Lisboa: Sá da Costa, 1978, p. 18.
[266] TORRES, Maldonado. "A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade". Em: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, março 2008, p.93.

séculos, a identificação dos seus modos de efetivação nos campos do saber e do ser permitirá a identificação de campos de possibilidade para a emancipação do sujeito colonizado. Ou seja, se o sujeito colonizado e escravizado foi construído igualmente nos campos da subjetividade e dos conhecimentos que são produzidos sobre si mesmo (como demonstram Fanon, Maldonado Torres, dentre outros autores), entendo neste trabalho que a sua emancipação poderá se efetivar justamente no desenvolvimento de práticas de liberdade no exercício da sua subjetividade e na produção de saberes não-hierarquizados.

Dentre as reflexões, estudos e experiências vividas sob e sobre o colonialismo e a descolonização apresentadas por Fanon, destaca-se a sua ousadia em revelar a ocorrência de profundos danos decorrentes desses processos, tanto nos territórios colonizados quanto na subjetividade dos sujeitos aí envolvidos. Isso porque, como ressalta Lewis Gordon, tais danos decorrem de distorções que são produzidas de modo complexo, não só material como discursiva e subjetivamente na vida daqueles que vivem sob o colonialismo. Retomando o problema do reconhecimento no contexto colonial, ele afirma que

> Fanon ressalta inicialmente que racismo e colonialismo deveriam ser entendidos como modos socialmente gerados de ver o mundo e viver nele. Isto significa, por exemplo, que os negros são construídos como negros. (...) Para entender como tais construções ocorrem, o caminho lógico é examinar a linguagem, na medida em que é através dela que criamos e vivenciamos os significados. Na linguagem está a promessa do reconhecimento; dominar a linguagem, um certo idioma, é assumir a identidade da cultura. Esta promessa não se cumpre, todavia, quando vivenciada pelos negros. Mesmo quando o idioma é "dominado", resulta a ilegitimidade. (...) A questão da língua também levanta outras questões mais radicais sobre o seu papel na formação dos sujeitos humanos. Fanon argumentava que a colonização requer mais do que a subordinação material de um povo. Ela também fornece os meios pelos quais as pessoas são capazes de se expressarem e se entenderem. Ele identifica isso em termos radicais no cerne da linguagem e até nos métodos pelos quais as ciências são construídas. Trata-se do colonialismo epistemológico.[267]

O colonialismo epistemológico apontado por Fanon consiste em uma das formas de dominação colonial, além da exploração econômica e territorial. Como indicado por Gordon, sua evidenciação parte de uma consideração sobre a linguagem, que é desenvolvida pelo autor martinicano em *Pele negra...*. Nesse livro, ele revela que a língua do colonizador funciona como um dos principais meios através dos quais o colonizado é levado se integrar à cultura metropolitana. Se, por um lado, essa integração pela via da linguagem significa muitas vezes um distanciamento (até chegar ao abandono) de sua cultura natal, por outro lado, ela também significa a língua a partir da qual ele passará a descrever a si mesmo e a se expressar no

[267] GORDON, Lewis. Prefácio a FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas.* Salvador: EDUFBA, 2008, p.15.

mundo[268]. Se, além disso, considerarmos que a linguagem na qual o colonizador descreve o colonizado é uma linguagem de depreciação e inferiorização, torna-se evidente que essa estratégia de dominação – a imposição da língua do colonizador -, ao ser definida por lei e introduzida nos sistemas escolares, é também responsável pelo complexo de inferioridade estudado pelo autor e observado em inúmeros casos por ele descritos.

Dessa forma, desde sua primeira obra, escrita quando possuía 25 anos, Fanon já indicava de modo profundamente complexo e visceral as relações entre o colonialismo e suas produções nos campos do poder, do saber e do ser.

O colonialismo epistemológico – que em seu auge corresponde ao epistemicídio (literalmente, o assassinato das epistemes)[269] – se refere à imposição de uma forma de ser e conhecer (n)o mundo tida como superior e que, portanto, se sustenta na inferiorização e por vezes no silenciamento e apagamento deliberado de outras formas de ser e conhecer.

A importância do fenômeno da linguagem ganha então maior relevo para a compreensão do modo de funcionamento do colonialismo, bem como da permanência dos seus efeitos até os dias atuais. Como destaca Fanon:

> Atribuímos uma importância fundamental ao fenômeno da linguagem. É por essa razão que julgamos necessário este estudo, que pode nos fornecer um dos elementos de compreensão da dimensão *para-o-outro* do homem de cor. Uma vez que falar é existir absolutamente para o outro. (...) Falar é estar em condições de empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização.[270]

Como visto no primeiro capítulo, o desenvolvimento de políticas linguísticas durante e após o colonialismo constitui um ponto de importante análise para a verificação dos modos de continuidade e descontinuidade desse regime nos dias atuais. José Ribamar Bessa Freire (2003), por exemplo, analisa tais políticas com o intuito de compreender o estatuto das

[268] Neste trabalho, o diálogo com bell hooks apresenta uma outra dimensão para o tratamento da linguagem no contexto da opressão, em que a autora enfatiza a importância do aprendizado da língua do opressor no contexto da escravidão como estratégia de sobrevivência e, no contexto pós-colonial, igualmente como mecanismo de apropriação e ressignificação. A meu ver, uma notória prática de liberdade. A respeito dessas apropriações, Lélia Gonzalez utiliza o termo *pretoguês*, para se referir às marcas de africanização do português falado no Brasil. Cf. GONZALEZ, Lélia. "A categoria político-cultural de Amefricanidade". In: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.). 1988b, p. 69-82.

[269] Cf. SANTOS, S. Boaventura. *Pela Mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade.* Porto: Edições Afrontamento, 1994, págs. 282-283. Contra o epistemicídio, que considera um crime contra a humanidade por implicar em uma perda irreparável do horizonte e das possibilidades do conhecimento, o sociólogo português defende um novo paradigma, o qual propõe a revalorização dos conhecimentos e práticas não-hegemônicos, os quais foram sistematicamente liquidados, por não se compatibilizarem com as práticas hegemônicas do sistema vigente. Estando este sistema notadamente em crise, o resgate dessas epistemologias torna-se, a meu ver, para além de uma fonte de autoconhecimento, uma poderosa estratégia de sobrevivência da humanidade. Já Sueli Carneiro indica como sintoma do epistemicídio no campo filosófico a vasta citação de autores africanos em obras estrangeiras e a quase nula citação dos mesmos nos círculos acadêmicos brasileiros de filosofia. Cf. como CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser.* Tese de doutorado em Educação junto à área de Filosofia da Educação. São Paulo: USP, 2005.

[270] FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas.* Salvador: EDUFBA, 2008, p.33.

línguas indígenas no Brasil contemporâneo. Nesse estudo, ele discute a ideia que afirma que o ensino de línguas na América Portuguesa esteve muito mais relacionado com a catequese e trocas comerciais do que com algum projeto oficial de "portugalizar" o país[271]. Sua análise parte da discussão da hipótese de Benedict Anderson, que identifica uma diferença básica entre as políticas de línguas dos reinos dinásticos e aquelas formuladas pelos Estados nacionais modernos.

> De acordo com Anderson, a imposição de línguas oficiais em vários estados europeus adquiria conotações diferentes, por exemplo, do que ocorreu com as Coroas ibéricas no século XVI, que agiam a partir de um pragmatismo comum inconsciente. As dinastias de Portugal e Espanha formulariam suas políticas não com o objetivo de "hispanizar" ou "portugalizar", mas simplesmente de converter pagãos e selvagens (Anderson, 1983, pp.97-8). Portanto, a motivação seria mais religiosa do que política. (...). Assim, a catequese, pode ser enfocada como um importante instrumento de reprodução de línguas, equivalente ao papel desempenhado pelas escolas nas sociedades modernas.[272]

Contudo, o autor critica a distinção feita por Anderson entre políticas linguísticas adotadas para fins meramente pragmáticos e não-intencionais daquelas planejadas com o intuito de combater nacionalismos linguísticos hostis à língua dominante, excluindo o colonialismo português do segundo caso. Com isso, Bessa Freire destaca o papel das trocas comerciais no uso e expansão de determinadas línguas indígenas compartilhadas ("mais gerais") nas Américas até meados do séc. XVIII, em contraste com a decisão do Marquês de Pombal nesse período, quando proibiu a língua geral e obrigou o uso do português[273].

Assim, o tema da religião, a ser brevemente discutido no próximo capítulo, surge nesta pesquisa a partir da identificação de uma relação no colonialismo português entre o *ensino de línguas* e o *ensino religioso*, especialmente quando a língua é utilizada como instrumento para a realização de trocas e imposições culturais, como a adoção de nomes cristãos e a catequese dos indígenas. A importância da análise da língua na crítica à modernidade/colonialidade se dá pelo fato de que a singularidade de cada língua carrega formas de ser e memórias de vidas compartilhadas e transmitidas de modo igualmente singular[274].

---

[271] Cf. FREIRE, José Ribamar Bessa. Língua Geral Amazônica: a história de um esquecimento. In:_____. Maria Carlota Rosa (Orgs). *Línguas gerais:* política linguística e catequese na América do Sul no Período Colonial. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003, p. 198.

[272] Ibidem, p.198.

[273] Cf. capítulo 1, item 1.3, deste trabalho.

[274] Sobre o papel da oralidade nas culturas africanas, por exemplo, o escritor e etnólogo nascido no Mali Amadou Hampâté Bâ (1901-1991) ressalta: "*É, pois, nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra.*" Cf. HAMPATÉ BÂ, Hamadou. "A tradição viva". Em: *História Geral da África I.* Metodologia e pré-história da África. Organizado por Joseph Ki-Zerbo. São Paulo, Ed. Ática/UNESCO, 1980, p. 182.

A relação do colonizado frente à língua do colonizador, a língua da metrópole e do progresso, consiste em um fator importante para se compreender de que forma a colonialidade do poder (enquanto mecanismo de exploração política e econômica, especialmente no contexto do trabalho e da exploração territorial) gera a colonialidade do saber e do ser. Isso porque a língua e o falar constituem um elemento fundamental no processo de identificação de todo sujeito: ela revela o primeiro indício de seu lugar de fala, bem como o modo pelo qual o indivíduo expressa suas próprias ideias e sensações. Ademais, o caráter mutável da língua, de sua constante formação e transformação ao longo do tempo por meio de processos intersubjetivos, revela igualmente o caráter mutável de nossas identidades que, ao expressarem-se por meio de diversas linguagens, também estão em constante movimento e transformação[275]. De modo que, ao estabelecer diversos mecanismos de interdição na língua do colonizado e nos seus modos de expressão, o sistema colonial consolida seu projeto de transformação desses sujeitos, de "selvagens" para "civilizados". O colonialismo implica, no plano mais visceral da língua do colonizado, em uma forma de *deslocamento*, na qual o sujeito se afasta de seu primeiro lugar de pertencimento, a língua materna.[276]

Dentro dessa perspectiva, ainda que partindo de um estudo particular sobre as psicopatologias do negro antilhano sob o colonialismo francês, a descrição do mundo colonial realizada por Fanon em sua obra de 1952 visa abranger a condição de qualquer homem colonizado:

> Todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana.
> Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será. No Exército colonial, e especialmente nos regimentos senegaleses de infantaria, os

[275] Neste trabalho, acompanho a compreensão do filósofo franco-argelino Jacques Derrida que, ao optar por falar em eu, ao invés de identidade, tem por intuito expressar sua perspectiva segundo a qual o que existe é mais um *processo de identificação* do que propriamente uma *identidade* de um indivíduo, uma vez que compreende a individualidade tratar-se de um desenvolvimento constante e sempre inacabado: "*uma identidade nunca é dada, recebida ou alcançada, não, apenas existe o processo interminável, indefinidamente fantasmático, da identificação (...) seja de que modo for que se enfabule uma constituição do si, do autos, do ipse, imaginamos sempre que aquele ou aquela que escreve deve já saber dizer eu. Em todo o caso, a modalidade identificatória deve já estar ou passar a estar assegurada: assegurada da língua e na língua*. DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem* (1996). Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001. p. 43.

[276] Em um poderoso ensaio sobre a descolonização do conhecimento, a escritora Grada Kilomba afirma: "*a boca é um órgão muito especial, ela simboliza a fala e a enunciação. No âmbito do racismo, ela se torna o órgão da opressão por excelência, pois é o órgão que enuncia certas verdades desagradáveis e precisa, portanto, ser severamente confinada, controlada e colonizada. Falar torna-se, então, praticamente impossível. Não é que nós não tenhamos falado, o fato é que nossas vozes têm sido constantemente silenciadas através de um sistema racista. Esta impossibilidade ilustra como falar e silenciar emergem como um projeto análogo. Um projeto entre o sujeito falante e os seus/suas ouvintes".* KILOMBA, Grada. *Descolonizando o conhecimento. Uma palestra-performance*. Tradução: Jessica Oliveira s.d. Disponível em http://www.goethe.de/mmo/priv/15259710-STANDARD.pdf. Acessado em 18.09.2016.

> oficiais nativos são, antes de mais, intérpretes. Servem para transmitir as ordens do senhor aos seus congêneres, desfrutando por isso de uma certa honorabilidade.[277]

No contexto colonial, a importância dada ao conhecimento da língua da metrópole se torna em um dos principais fundamentos para a implantação de escolas nas colônias, destinadas inicialmente à formação das elites locais e à catequese dos nativos. Portanto, a introdução das escolas, pelo tipo de saber que ali é transmitido, torna-se em um outro espaço de exercício do poder colonial e de sua forma de dominação. A respeito do evento histórico conhecido como a "partilha da África"[278], o escritor queniano Ngugi wa Thiong'o ressaltou:

> Berlim de 1884 foi efetuada através da espada e da bala. Mas a noite da espada e da bala foi seguida pela manhã do giz e do quadro negro. A violência física do campo de batalha foi seguida pela violência psicológica da sala de aula. Mas onde a primeira era visivelmente brutal, a última era visivelmente suave. (...) Assim, atrás dos canhões estava a nova escola. (...) Na minha visão a língua foi o veículo mais importante através do qual aquele poder fascinava e mantinha a alma prisioneira. A bala era o meio de subjugação física. A língua era o meio de subjugação espiritual.[279]

Sobre o aprendizado da "língua do opressor", a escritora bell hooks apresenta uma interessante reflexão em um ensaio intitulado *A língua – ensinando novos mundos/ novas palavras* (1994).

> Foi no primeiro ano de faculdade que li um poema de Adrienne Rich chamado "The Burning of Paper Instead of Children" (Queimar papel em vez de crianças"). Esse poema, falando contra a dominação, o racismo e a opressão de classe, procura ilustrar de modo claro que pôr fim à perseguição política e à tortura de vivos é uma questão mais vital que a censura, que queimar livros. Um verso desse poema que me comoveu e perturbou algo dentro de mim: "Esta é a língua do opressor, mas preciso dela para falar com você". (...) De início, resisto à ideia da "língua do opressor", certa de que esse conceito tem o potencial de enfraquecer aqueles entre nós que estão apenas aprendendo a falar, apenas aprendendo a tomar posse da língua como um território onde nos transformamos em sujeitos.[280]

Ao se interpelar sobre a ideia de uma língua de dominação no contexto do colonialismo, a autora reflete sobre a condição daqueles que precisam recuperar o seu poder pessoal a fim de sobreviver diante desse processo. No caso, ela reflete sobre o inglês padrão, ensinado em oposição ao vernáculo negro, "*de fala quebrada, despedaçada, de um povo despossuído e desalojado".*[281] Dessa forma, ela entende que, ao mesmo tempo em que o

---

[277] FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas.* Salvador: EDUFBA, 2008, p. 34.
[278] "*África dividida em pedaços: um pedaço português, um espanhol, um francês, um italiano, um britânico, um belga e um alemão*". KILOMBA, Grada. *Descolonizando o conhecimento. Uma palestra-performance*. Tradução: Jessica Oliveira s.d. Disponível em http://www.goethe.de/mmo/priv/15259710-STANDARD.pdf. Acessado em 18.09.2016.
[279] WA THIONG'O, Ngũgĩ. *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature.* London: James Curry, 1986, pág. 09.
[280] HOOKS, bell. "A língua. Ensinando novos mundos/novas palavras". Em: *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade.* Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, pp. 223-224.
[281] Ibidem, p. 224.

inglês tenha se colocado no contexto colonial como uma língua de dominação, ele também teve que ser visto como um instrumento de apropriação e resistência por aqueles que se viram impossibilitados de se comunicar em sua língua materna nesse contexto. Isso porque, se no continente africano o elo de identificação se baseava na língua e na cultura, no contexto colonial ele se tornou a cor da pele:

> Temos pouquíssimo conhecimento de como os africanos desalojados, escravizados ou livres que vieram ou foram trazidos contra a vontade para os Estados Unidos se sentiram diante da perda da língua, de ter de aprender o inglês. Somente como mulher comecei a pensar nesses negros em sua relação com a língua, a pensar em seu trauma quando foram obrigados a assistir à perda de sentido da sua língua por força de uma cultura europeia colonizadora, onde vozes consideradas estrangeiras não podiam se levantar, eram idiomas fora da lei, fala de renegados. (...) Penso agora no sofrimento dos africanos desalojados e "sem lar", obrigados a habitar um mundo onde viam pessoas iguais a si, com a mesma cor de pele e a mesma condição, mas sem uma língua comum para falar uns com os outros, que precisavam da "língua do opressor". (...) Quando imagino o terror dos africanos a bordo de navios negreiros, nos palanques dos leilões, habitando a arquitetura insólita das fazendas de monocultura, considero que esse terror ia além do medo da punição e residia também na angústia de ouvir uma língua que não compreendiam. O próprio som do inglês devia aterrorizá-los. Penso nos negros encontrando uns aos outros num espaço distante das diversas culturas e línguas que os distinguiam uns dos outros, obrigados pelas circunstâncias a achar maneiras de falar entre si num "mundo novo" onde a negritude ou a cor escura da pele, e não a língua, se tornariam o espaço da formação de laços.[282]

A meu ver, as considerações de bell hooks e de Fanon a respeito da língua revelam o que os teóricos latino-americanos identificam como a *colonialidade do ser e do saber*, enquanto sintomas de continuidade da dominação colonial nos campos da subjetividade e da produção do conhecimento. Inicialmente porque, antes de mais, eles revelam que a negritude, assim como a branquitude e indianidade se tratam de identidades coloniais e correspondentes, construídas num contexto de dominação e de apagamento de uma ampla diversidade de identidades culturais.[283] Além disso, a predominância de uma língua sobre outra, considerada mais civilizada, implica na predominância de determinadas linguagens utilizadas para representar determinados grupos, as quais carregam um imaginário próprio referente a essas representações. A esse respeito Fanon destaca:

---

[282] Ibidem, pp.224-225.

[283] Em palestra realizada no Rio de Janeiro em julho de 2016, organizada por CRIOLA no Centro Cultural da Justiça Federal (CCJF), a advogada e ativista estado-unidense Deborah Small lembrou que os africanos não chegaram nas Américas como negros e sim como *fulani*, *igbo* etc. Da mesma forma, os europeus não chegaram como brancos e sim como portugueses, ingleses etc. Com isso, ela enfatiza que foi no contexto de dominação colonial que as identidades africanas se perderam em favor da *negritude*, uma construção discursiva que visava homogeneizá-los no plano de uma identidade racial inferiorizada. A esse respeito, não é difícil concluir que o mesmo ocorre com a ideia de "índio", cujo sentido tende a apagar a ampla diversidade étnica existente entre os povos indígenas, não só no Brasil como no mundo. Sobre o tema, cf. FREIRE, J.R. Bessa. "Cinco ideias equivocadas sobre o índio". Em: *Revista do Centro de Estudos do Comportamento Humano* (CENESCH). Nº 01 – Setembro 2000, pp.17-33.

> É possível compreender esta proposição? *Na Europa, o Mal é representado pelo negro.* É preciso avançar lentamente, nós o sabemos, mas é difícil. O carrasco é o homem negro, Satã é negro, fala-se de trevas, quando se é sujo, se é negro – tanto faz que isso se refira à sujeira física ou moral. Ficaríamos surpresos se nos déssemos ao trabalho de reunir um grande número de expressões que fazem do negro o pecado. Na Europa, o preto, seja concreta, seja simbolicamente, representa o lado ruim da personalidade. Enquanto não compreendermos esta proposição, estaremos condenados a falar do "problema negro". O negro, o obscuro, a sombra, as trevas, a noite, os labirintos da terra, as profundezas abissais, enegrecer a reputação de alguém; e, do outro lado: o olhar claro da inocência, a pomba branca da paz, a luz féerica, paradisíaca. Uma magnífica criança loura, quanta paz nessa expressão, quanta alegria e, principalmente, quanta esperança! Nada de comparável com uma magnífica criança negra, algo absolutamente insólito. Não vou voltar às histórias dos anjos negros. Na Europa, isto é, em todos os países civilizados e civilizadores, o negro simboliza o pecado. O arquétipo dos valores inferiores é representado pelo negro.[284]

Contudo, para além da dominação, hooks observa igualmente um campo de possibilidade de resistência e construção de um novo mundo quando os grupos supostamente dominados fazem uso da "língua do opressor", tendo em vista não apenas a sobrevivência, como também a formação de uma comunidade, fundada em novos laços de solidariedade:

> Imagino, portanto, os africanos ouvindo o inglês pela primeira vez como "a língua do opressor" e depois ouvindo-o outra vez como foco potencial de resistência. Aprender o inglês, aprender a falar a língua estrangeira, foi um modo pelo qual os africanos escravizados começaram a recuperar seu poder pessoal dentro de um contexto de dominação. De posse de uma língua comum, os negros puderam encontrar de novo um modo para construir a comunidade e um meio para criar a solidariedade política necessária para resistir.
>
> Embora precisassem da língua do opressor para falar uns com os outros, eles também reinventaram, refizeram essa língua, para que ela falasse além das fronteiras da conquista e da dominação. Nas bocas dos africanos negros do chamado "Novo Mundo", o inglês foi alterado, transformado, e se tornou uma fala diferente. Os negros escravizados pegaram fragmentos do inglês e os transformaram numa contralíngua. Juntavam suas palavras de um modo tal que o colonizador teve de repensar o sentido da língua inglesa. Embora na cultura contemporânea tenha se tornado comum falar das mensagens de resistência surgidas na música criada pelos escravos, particularmente nos *spirituals*, fala-se muito menos sobre a construção gramatical das frases nessas canções. (...) Isso porque, no uso incorreto das palavras, na colocação incorreta das palavras, havia um espírito de rebelião que tomava posse da língua como local de resistência. Um uso do inglês que rompia com o costume e o sentido padronizados, de tal modo que os brancos muitas vezes não conseguissem compreender a fala dos negros, transformou o inglês em algo mais que a simples língua do opressor.[285]

De outra perspectiva, Fanon identifica as línguas europeias como línguas cujo aprendizado, por mais impecável que seja, nunca são capazes de cumprir a promessa de permitir aos negros um pleno acesso ao "mundo civilizado". Para além dessa crítica, a perspectiva de bell hooks permite-nos compreender como a apropriação do idioma metropolitano e de outras linguagens pelos colonizados pode expressar uma via de superação

---

[284] FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas.* Salvador: UFBA, 2008, p. 160.

[285] HOOKS, bell. "A língua. Ensinando novos mundos/novas palavras". Em: *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade.* Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, pp. 226-227.

da dominação, possibilitada pelo ato criador deles sobre seus próprios discursos. Isso pode ocorrer quando os mesmos conferem novos sentidos a essas linguagens, isto é, quando se colocam como sujeitos e não como objetos dessas construções discursivas.

> O poder dessa fala não é simplesmente o de possibilitar a resistência à supremacia branca, mas também o de forjar um espaço para a produção cultural alternativa e para epistemologias alternativas – diferentes maneiras de pensar e saber que foram cruciais para a criação de uma visão de mundo contra-hegemônica. É absolutamente essencial que o poder revolucionário do vernáculo negro não seja perdido na cultura contemporânea. Esse poder reside na capacidade do vernáculo negro de intervir nas fronteiras e limitações do inglês padrão. (...)
> Na sala de aula, encorajo os alunos a usar sua primeira língua e depois traduzi-la, para não sentirem que a educação superior vai necessariamente afastá-los da língua e da cultura que conhecem mais de perto. (...) Pedagogicamente, estimulo-os a conceber como um espaço para aprender o momento em que não compreendem o que alguém diz. Esse espaço proporciona não somente a oportunidade de ouvir sem "dominar", sem ter a propriedade da fala nem tomar posse dela pela interpretação, mas também a experiência de ouvir palavras não inglesas. Essas lições parecem particularmente cruciais numa sociedade multicultural onde ainda vigora a supremacia branca, que usa o inglês padrão como arma para silenciar e censurar. (...)
> A mudança no modo de pensar sobre a língua e sobre como a usamos necessariamente altera o modo como sabemos o que sabemos. (...) Proponho que possamos aprender não só com os espaços de fala, mas também com os espaços de silêncio; que, no ato de ouvir pacientemente outra língua, possamos subverter a cultura do frenesi e do consumo capitalistas que exigem que todos os desejos sejam satisfeitos imediatamente; que possamos perturbar o imperialismo cultural segundo o qual só merece ser ouvido aquele que fala o inglês padrão.[286]

Nesse sentido, percebe-se que as *políticas dehomogeneização cultural* – tais como a proibição de uma diversidade linguística e a imposição religiosa - revelam efeitos que contrastam com as *políticas da interculturalidade*, capazes de proporcionar maior riqueza no diálogo através do reconhecimento não hierárquico de uma pluralidade de vozes, tendo em vista a garantia da dignidade humana. Nos estudos aqui analisados, é possível observar que o silenciamento e apagamento deliberado dessas vozes não tem promovido a igualdade e a liberdade humanas, como muitas vezes se defende no pensamento moderno, mas a própria negação desses direitos.

O reconhecimento da dignidade dos povos colonizados exige, portanto, o combate ao epistemicídio, isto é, às investidas que visam à morte de saberes, especialmente daqueles produzidos por povos historicamente inferiorizados e silenciados em razão de tal inferiorização. Isso porque, ao negar a possibilidade de determinados sujeitos produzirem conhecimento, nega-se a subjetividade dessas pessoas como sujeitos livres, capazes de autogoverno. Logo, ao negar-se o conhecimento, nega-se a liberdade.

Sendo assim, o propósito de identificar os elementos de continuidade e descontinuidade de relações de caráter colonial no presente visa a uma efetiva descolonização

[286] Ibidem, pp.228-232.

de nossos corpos e mentes, uma vez que ainda se faz necessária a desconstrução de determinados elementos estruturantes de nossa sociedade, como o racismo e as opressões de gênero, sintomas de nossa colonialidade latente.

Como alternativa ao colonialismo e à permanência dos seus efeitos, Fanon apresenta, nos termos de M. Torres, um cosmopolitismo descolonial. O objetivo de Fanon, segundo o autor, é a promoção de uma consciência descolonizadora consistente, a qual deve buscar não somente a libertação nacional – como no caso argelino – mas antes a criação de uma nova ordem material e simbólica que leve em consideração todo o espectro da história humana, com suas conquistas e fracassos.[287] Segundo Torres, ao propor um deslocamento do sujeito, Fanon critica a busca de raízes na Europa ou noutro lugar qualquer, de forma a nos sensibilizar quanto à condição do sujeito colonizado, oferecendo uma alternativa ao racismo filosófico de Heidegger e daqueles que, de modo similar, continuam cúmplices desse projeto.

Aprofundando sua crítica, Maldonado aponta ainda a *lógica da colonialidade*, caracterizada pelo esquecimento da condenação e a vontade de ignorar[288]. Trata-se da importância do enfrentamento da questão da invisibilidade – ou melhor, da invisibilização dos condenados, enquanto um processo ativo dessa lógica, que se sustenta com base na autoproclamação do progresso e na invisibilização dos grupos afetados negativamente por esse discurso. Como resposta, Fanon afirma:

> O Terceiro Mundo está hoje diante da Europa como uma massa colossal, cujo projeto deve ser tentar resolver os problemas para os quais essa Europa não deu solução.
> Mas então, importa que não se fale de rendimento, de intensificação, de ritmos. Não, não se trata de uma volta à Nação. Trata-se, muito concretamente, de não arrastar os homens para direções que os mutilem, de não impor ao cérebro ritmos que rapidamente o obliteram e o perturbam. Não se deve, a pretexto de progredir, atropelar o homem, arrancá-lo de si mesmo, da sua intimidade, quebrá-lo, matá-lo.[289]

A lógica da colonialidade se refere tanto à opressão ontológica – no sentido da negação do ser dos colonizados -, quanto à colonialidade do saber, no sentido da negação dos saberes e conhecimentos produzidos por esses grupos, e imposição de outros. Aqui, pode-se aplicar esta análise do esquecimento na condição atual de comunidades indígenas, camponesas e negras tradicionais frente ao Estado brasileiro, o qual muitas vezes revela sua vontade de ignorar a história a fim de consolidar o extermínio dessas comunidades, através do

---

[287] TORRES, Maldonado. "A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade". Em: SANTOS, Boaventura e MENESES, Maria Paula (organizadores). *Epistemologias do Sul.* São Paulo, Cortez, 2010, p.83.
[288] Ibid., p. 83.
[289] FANON, Frantz. *Os condenados da terra.* Prefácios de Alice Cherki (à edição de 2002) e de Jean-Paul Sartre (à edição de 1961). Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005, pp. 364-365.

chamado "desenvolvimentismo".[290] Apenas como exemplo, podemos citar notícia publicada em dezembro de 2015 pelo movimento *Xingu Vivo para sempre*:

> **MPF denuncia ação etnocida e pede intervenção judicial em Belo Monte**
>
> *Depois de extensa investigação, procuradores concluem que o projeto de desenvolvimento do governo brasileiro promove a destruição da organização social, costumes, línguas e tradições de povos indígenas*
>
> Publicado em 10 de dezembro de 2015
>
> O Ministério Público Federal iniciou processo judicial na Justiça Federal em Altamira em que busca o reconhecimento de que a implantação de Belo Monte constitui uma ação etnocida do Estado brasileiro e da concessionária Norte Energia, "evidenciada pela destruição da organização social, costumes, línguas e tradições dos grupos indígenas impactados". A ação etnocida comprovada por longa investigação do MPF acaba por ser potencializada com a recente permissão de operação, por conta do descumprimento deliberado e agora acumulado das obrigações de todas as licenças ambientais que a usina obteve do governo.[291]

Neste ponto, é possível observar com mais evidência os vínculos entre modernidade e colonialidade. Tais vínculos podem ser identificados através da defesa do progresso enquanto marca do discurso da modernidade; progresso esse pensado tanto em termos científicos quanto econômicos e culturais. Quanto à possibilidade do progresso moral da humanidade ser trazido por esse movimento, tal como defendido por Kant em alguns de seus escritos, cabe um exame mais aprofundado, uma vez que o colonialismo moderno não é em nada humanista, como lembrado por Fanon, Césaire e outros.

Trata-se de uma explicação da modernidade e de uma concepção de poder intrinsecamente ligadas à experiência colonial, desenvolvida através do grupo de intelectuais que estudam o tema da colonialidade, citado por M. Torres. Por esse motivo, o autor afirma que a viragem comunicativa proposta por Habermas tampouco resolve a questão da superação dos efeitos do colonialismo na atualidade, uma vez que a descolonização envolve não apenas

---

[290] Apesar da pouca divulgação, é vasto o material bibliográfico e audiovisual existente sobre os graves impactos sociais e ambientais decorrentes de grandes empreendimentos de caráter desenvolvimentista, tais como a mineração, a construção de rodovias, hidrelétricas, etc. Cf., por exemplo, o documentário *Buraco de Rato*, disponível em http://www.justicanostrilhos.org/Assista-ao-filme-Buraco-de-Rato . Acesso em 31.01.2016. Outro triste e já (quase) esquecido exemplo é o caso da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, que afetou de modo substancial comunidades indígenas e ribeirinhas que moravam na Volta Grande do Rio Xingú, no Pará, deslocadas em favor do empreendimento. A respeito, cf. GLASS, Verena. "O alto preço da modernidade de Belo Monte na vida da aldeia indígena de Muratu". Disponível em: http://www.xinguvivo.org.br/2016/01/25/o-alto-preco-da-modernidade-de-belo-monte-na-vida-da-aldeia-indigena-de-muratu/. Ainda sobre o genocídio praticado hodiernamente contra povos indígenas pelo Estado brasileiro, cabe destacar as informações reveladas pela Comissão Nacional da Verdade em seu relatório final publicado em 2014, o qual identificou, como dados iniciais de uma investigação futura, a morte de pelo menos oito mil índios durante a ditadura militar, número pelo menos sete vezes maior do que o estimado, antes das investigações. Cf. Disponível em http://www.cnv.gov.br/index.php/outros-destaques/574-conheca-e-acesse-o-relatorio-final-da-cnv . Acesso em 31.01.2016.

[291] Movimento Xingu Vivo. **"**MPF denuncia ação etnocida e pede intervenção judicial em Belo Monte", disponível em http://www.xinguvivo.org.br/2015/12/10/mpf-denuncia-acao-etnocida-e-pede-intervencao-judicial-em-belo-monte/ . Acesso em 31.01.2016.

discurso, como também práticas políticas, econômicas e sociais. Dessa forma, ele evidencia os vínculos entre modernidade e colonialidade, de modo a destacar o papel central da americanidade na explicação da modernidade.

> Os problemas da modernidade vão além dos excessos da racionalidade instrumental. A cura para eles, se é que existe, reside muito além da virtude redentora de uma viragem comunicativa supostamente intrínseca, como recomenda Jürgen Habermas. (...)
> O discurso sobre a modernidade não permitiu aos seus inflexíveis seguidores explorar o modo como as concepções imperiais de espaço têm sido elementos de formação da experiência moderna. Quais são as relações entre, por um lado, as tendências instrumentalistas e monológicas da modernidade e, por outro, o mito do vazio da terras e do vazio de racionalidade dos povos dessas terras? Como se pode comunicar com sujeitos que *a priori* se suspeita não serem dotados de razão? A fim de abordar estas questões, é necessário introduzir um conceito de modernidade que tenha seriamente em consideração a relação que esta mantém com as relações geopolíticas. Isto é o que, em parte, o grupo da colonialidade dos Estados Unidos e da América Latina vem tentando fazer há já alguns anos.[292]

Com efeito, Habermas situa os processos de racionalização como um dos elementos-chave que caracterizam a modernidade, vinculando-a ao tempo histórico, porém sem mencionar o colonialismo como sua face contemporânea. Dessa forma, ele expressa sua crítica ao conceito de modernização:

> O conceito de modernização refere-se a um conjunto de processos cumulativos e de reforço mútuo: à formação de capital e mobilização de recursos; ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho; ao estabelecimento do poder político centralizado e à formação de identidades nacionais; à expansão dos direitos de participação política, das formas urbanas de vida e da formação escolar formal; à secularização de valores e normas etc. A teoria da modernização efetua sobre o conceito weberiano de "modernidade" uma abstração plena de consequências. Ela separa a modernidade de suas origens – a Europa dos tempos modernos – para estiliza-la em um padrão, neutralizado no tempo e no espaço, de processos de desenvolvimento social em geral. Além disso, rompe os vínculos internos entre a modernidade e o contexto histórico do racionalismo ocidental, de tal modo que os processos de modernização já não podem mais ser compreendidos *como* modernização, como objetivação histórica de estruturas racionais.[293]

Para M. Torres, a incapacidade de teorias como a de Habermas de darem conta do problema da modernidade, especialmente nas suas relações com a colonialidade, diz respeito à não consideração de forma adequada dos laços existentes entre a modernidade europeia e ao que o geógrafo estadunidense James Morris Blaut denomina por "*mito difusionista do vazio*", o qual afirma: 1) o vazio das regiões não-europeias (fundamento do suposto "direito de conquista"); 2) a ausência de uma população fixa nessas regiões (em contraste com o nomadismo de algumas sociedades indígenas); 3) a ausência da noção de propriedade privada

[292] TORRES, Maldonado. "A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade". In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*,80, Março 2008, pp. 84-85.
[293] HABERMAS, Jurgen. *O discurso filosófico da modernidade.* São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.5.

entre povos nativos; 4) por fim, o vazio da criatividade intelectual e de valores espirituais, por vezes descritos por europeus como sendo uma ausência de 'racionalidade'.[294]

Nesse sentido, Maldonado acompanha o entendimento de Quijano e Wallerstein, que enfatizam o papel central da americanidade na explicação da modernidade:

> Suscitar a questão da relação entre modernidade e experiência colonial na América Latina e em outras zonas das Américas especialmente se tal for feito por sujeitos céticos relativamente às promessas da modernização e às qualidades 'redentoras' do Estado-nação, é salientar a relevância do que Quijano e Wallerstein referem como sendo o longo século XVI na produção da modernidade. Se, por um lado, é certo que as aventuras imperiais do século XIX introduziram novas técnicas de subordinação e de controlo colonial, reformulando, assim, de uma forma original, os laços existentes entre a modernidade e a experiência colonial, por outro lado, a lógica que animou os projetos imperiais não foi assim tão diferente dos padrões que emergiram no contexto da conquista das Américas. De fato, seria impossível compreender esta lógica sem lhes fazer referência. A consciência dos padrões de longo prazo de racialização, dominação e dependência, testados e postos em prática no contexto da conquista das Américas (mas que obviamente não se restringiram ao território americano) foi o que levou alguns acadêmicos da América Latina e alguns acadêmicos 'latinos' dos Estados Unidos, incluindo gente envolvida em confrontos indígenas nas Américas do Sul, a entrar num diálogo crítico com perspectivas como as defendidas por Quijano ou Wallerstein, que identificam a existência de padrões de relações de poder de longo prazo naquilo que viemos a chamar modernidade.[295]

A lógica que animou os projetos imperiais não foi tão diferente dos padrões que emergiram no contexto da conquista das Américas. Assim, M. Torres critica os autores do pensamento pós-colonial (tais como Spivak, Bhabha e Said) que acatam a autodefinição da modernidade a partir de sua fixação temporal entre os finais do século XVIII e o princípios do século XIX, o que acaba por perder de visa os padrões de mais longo prazo da dominação e exploração colonial, iniciado nas Américas. Nesse sentido, a modernidade se refere à consolidação de padrões de relações de poder que emergiram no século XVI a partir de uma nova maneira de classificar povos de todo o mundo, divididos entre conquistadores e conquistados.

A esse respeito, M. Torres destaca os estudos de Sylvia Wynter, para quem a relação da Europa com a África é constitutiva tanto da primeira como da segunda modernidade, ou seja, tanto na relação colonial da Europa com as Américas no séc. XVI quanto em suas relações com na Índia e no Oriente nos séculos XVIII e XIX.[296]

Em sua caracterização da modernidade/colonialidade, Quijano enfatiza dois eixos fundamentais desse novo modelo de poder surgido a partir do séc. XVI: a codificação das diferenças com base na "raça" e uma nova estrutura do controle do trabalho, agora

[294] TORRES, Maldonado. Op. cit., p. 85.
[295] Ibid., pp.86-87.
[296] *Ibid.*, p. 87.

desenvolvido em função do capital e do mercado mundial[297]. O novo padrão de dominação e exploração envolvia uma articulação entre raça e capitalismo na criação e crescente expansão da rota comercial atlântica. Assim**,** a colonialidade do poder é um modelo de poder especificamente moderno que interliga formação racial, o controle do trabalho, o Estado e a produção do conhecimento.[298] Com isso, pretende-se abandonar o desprezo dado ao papel da espacialidade na emergência do mundo moderno e, assim, o conceito de colonialidade do poder enfatiza o papel constitutivo da colonialidade na própria ideia de modernidade.

Já no que tange à construção do sujeito colonizado, a colonialidade do ser é descrita por M. Torres como produto ou efeito da relação entre poder e saber no colonialismo:

> Foi com base nestas reflexões sobre o a modernidade, a colonialidade e o mundo moderno/colonial que surgiu o conceito de colonialidade do Ser. A relação entre poder e conhecimento conduziu ao conceito de ser. E se, então, existia uma colonialidade do poder e uma colonialidade do conhecimento, pôs-se a questão do que seria a colonialidade do ser. (...). Tal como Heidegger, Mignolo relaciona ser e linguagem. Mas ao contrário de Heidegger, que glorificou uma língua específica e adoptou uma forma forte de racismo epistêmico, Mignolo indica o *locus* da colonialidade do ser como o *ser-colonizado* que forma o lado mais escuro das reflexões de Heidegger. É verdade que o *ser-colonizado* não resulta do trabalho de um determinado autor ou filósofo, mas é antes o produto da modernidade/colonialidade na sua íntima relação com a colonialidade do poder, com a colonialidade do saber e com a própria colonialidade do ser.[299]

Ao investigarmos os modos de efetivação da colonialidade através de formas específicas de controle do corpo (para o mercado de trabalho) e das subjetividades, os conceitos de ‘raça’ e ‘gênero’ emergem da consideração sobre os lugares de fala e de ação de pessoas negras e indígenas nesse contexto. Com isso, observamos o papel das esferas do saber e do poder na consolidação de tal sistema, o qual depende de uma negação da capacidade intelectual e de autonomia dos colonizados. Dessa forma, os conceitos de colonialidade do poder e do saber conduzem à colonialidade do ser, isto é, à produção do ser colonizado, como um sujeito cuja inferiorização é expressa através do seu silenciamento e controle, em nome de um processo civilizatório.

Esse processo pode ser facilmente observado, por exemplo, na análise de Fanon em *Pele negra...*, na qual o autor descreve o que considera comportamentos patológicos do negro antilhano no mundo colonial francês, para o qual o futuro é descrito como branco. Com efeito, tratam-se de construções materiais e imaginárias do colonialismo que ainda perduram no presente. Entretanto, isso pode ser superado, a meu ver, através de um engajamento real dos

---

[297] QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina”. En: *Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005, p.117.
[298] Quijano, 2001 *apud* Torres, p.88.
[299] Ibid., p. 89.

sujeitos no processo de descolonização, no qual a perspectiva decolonial aponta para outras formas de ser (incorporando outras subjetividades além do *homem ocidental*), de saber (ampliando nossas formas de produzir e compartilhar conhecimentos) e de poder (tanto no sentido *lato* de ampliar e fortalecer nossas potencialidades individuais e coletivas, como no sentido estrito de construir novas relações de poder no campo político e econômico).

3 DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS NO COMBATE À COLONIALIDADE

Neste capítulo, as questões que emergem quando tratamos do processo de descolonização, especialmente no que se refere às populações negras e indígenas, revelam desafios incontornáveis. Tais desafios se expressam em desigualdades econômicas, raciais e de gênero [300] e no modo como essas categorias operam em diferentes âmbitos da vida pública e privada de cada pessoa, de forma a possibilitar relações de opressão ou de liberdade.

A separação entre Igreja e Estado, enquanto signo da modernidade, expressa a compreensão liberal de que a religião, enquanto assunto privado de cada pessoa, não deve interferir nas questões públicas, relativas aos deveres do Estado na administração das instituições públicas e à garantia de direitos fundamentais. Entretanto, o universalismo moral defendido pelo liberalismo moderno revelou profundas contradições em sua prática, dentre as quais destacam-se aquelas produzidas no meio social, pelo sistema jurídico e na educação.

No primeiro item desde capítulo, o problema da religião na esfera pública revela que os modelos de secularismo vigentes nos Estados Unidos e na França (frequentemente tomados como exemplos de "democracias desenvolvidas") não foram capazes de resolver as tensões religiosas em seus respectivos territórios. Isso porque a neutralidade do Estado liberal defendida por esses regimes tende, em última instância, a favorecer modos de expressão particulares, de forma a vigiar e a punir aqueles que não se encaixam nos padrões vigentes. Nesse contexto, os povos em diáspora aparecem como focos de tensões para os Estados nacionais, na medida em que a sua própria constituição como povos ultrapassa os limites territoriais dos Estados nos quais estão inseridos, de modo que algumas de suas práticas tradicionais podem gerar conflitos com os costumes dominantes no país. Ao tratar dessa questão em uma perspectiva decolonial da justiça, práticas sociais e políticas públicas são revistas a fim de dar lugar a outras, capazes de minorar os conflitos enfrentados nesse âmbito.

No segundo item deste capítulo, o problema da educação como uma questão de justiça é enfrentado sob a perspectiva de uma educação crítica, questionadora de um modelo bancário de educação, majoritária ou exclusivamente focado na produção de massas para o mercado de trabalho. Nessa perspectiva, a ruptura contra omissões e silenciamentos históricos visa restabelecer o equilíbrio psicoafetivo de gerações de descendentes de pessoas escravizadas e

[300] Sobre a importância das mudanças trazidas pela introdução do conceito de gênero na história do pensamento ocidental, cf. SCOTT, Joan Wallach. "Gênero: uma categoria útil de análise histórica". *Educação & Realidade*. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995, pp. 71-99. Sobre a questão da raça, cf. MOORE, Carlos. *Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo.* 2ª edição. Belo Horizonte: Nandyala, 2012. Para uma abordagem interseccional dessas categorias de análise, cf. DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe.* Tradução Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

historicamente violentadas, bem como enriquecer as práticas de produção e compartilhamento de saberes, através de uma pedagogia do autocuidado e do cuidado coletivo.

No terceiro item, o tema do genocídio é estudado em sua relação com o Estado-nação moderno. Na medida em que este modelo de Estado, de inspiração liberal, surge como a afirmação da liberdade individual – do homem branco diga-se de passagem, especialmente no que se refere ao direito de propriedade –, para os indivíduos a quem não se permite o regime da liberdade são reservados os maiores índices de sujeição à violência e à morte. Sendo a luta por reconhecimento uma luta de vida e morte, como dizia Hegel, como ignorar a permanência do genocídio das populações negras e indígenas como uma questão de justiça?

No quarto e último item deste capítulo, o problema de uma política da identidade é enfrentado com relação à condição dos povos da diáspora africana e seus descendentes. As diversas formas de identificação afro-diaspórica são caracterizadas como práticas decoloniais, que visam ao estabelecimento de outras linguagens, capazes de forjar outros mundos possíveis, especialmente para aqueles que têm a sua subjetividade abalada em razão de um desvio existencial imposto pelo colonialismo. Assim, a mobilização de novas linguagens, como os conceitos de *Amefricanidade*, defendido por Lélia Gonzalez, e de *Negritude*, por Aimé Césaire, é vista como uma prática de liberdade, a ser estimulada criticamente nos espaços educacionais, com o intuito de fortalecer aqueles que permanecem desumanizados nos dias atuais. A respeito dessas identificações, cabe ressaltar que não se trata da defesa de um essencialismo identitário, mas antes do resgate e estabelecimento de referências de posicionalidade dos sujeitos, isto é, uma explicitação da posição a partir da qual expressam suas perspectivas.

3.1 **Religiões, secularismo e diásporas**

No primeiro tópico deste capítulo, pretendo explorar a análise de Charles Taylor no artigo "*O que é secularismo?"*, em que o autor discute duas compreensões básicas do termo, com base nas tradições estado-unidense e francesa de organização liberal do Estado. Com isso, ele defende a importância de laços identitários entre os cidadãos que formam um Estado, dos quais dependem sua unidade e funcionamento[301]. Entretanto, o problema trazido pelos

[301] Segundo o autor, "*um Estado democrático moderno exige um 'povo' com uma forte identidade coletiva. A democracia nos obriga a mostrar muito mais solidariedade e muito mais compromisso uns com os outros, em nosso projeto político conjunto, do que era exigido pelas sociedades hierárquicas e autoritárias de antanho*". (TAYLOR, Charles. "O que é secularismo?". In: ARAUJO, Luiz Bernardo Leite, MARTINEZ, Marcela Borges

estudos da diáspora africana[302] revela que muitas vezes – de fato, desde o início da formação de Estados com base no modelo de Estado-nação – os princípios de unidade estatal legalmente definidos tendem a perpetuar o racismo, de tal forma que muitas vezes a identidade desses povos se expressa de forma contraditória a esses Estados. Considerando essa complexidade, Taylor distingue o sentido de uma identidade política de modo diverso das identidades dos membros de um Estado democrático:

> Para ser soberano, o povo precisa formar uma entidade e ter uma personalidade.
> As revoluções que introduziram regimes de soberania popular transferiram o poder dominante de um rei para uma "nação" ou um "povo". No processo, elas inventaram um novo tipo de agência coletiva. (...) Para as pessoas agirem em conjunto, em outras palavras, para deliberarem a fim de formar uma vontade comum sobre a qual irão agir, exige-se um grau elevado de compromisso comum, um sentimento de identificação comum. Uma sociedade desse tipo pressupõe confiança, a confiança básica que seus membros e grupos integrantes devem ter, a confiança de que eles são realmente parte do processo, de que eles serão ouvidos e suas opiniões levadas em conta pelos outros. (...) Na era democrática nós nos identificamos como agentes livres. É por isso que a noção de vontade popular desempenha um papel crucial na ideia legitimadora. (...) Então, uma questão pode surgir para o Estado moderno (...): para que, ou para quem, é esse Estado? Qual liberdade? Qual expressão? (...)
> Esse é o sentido em que um Estado moderno possui o que quero chamar de uma identidade política, definida como a resposta geralmente aceita à questão "para quê/para quem?". Isso é diferente das identidades de seus membros, isto é, os pontos de referência, muitos e variados, que para cada um deles define o que é importante em suas vidas. Talvez haja alguma sobreposição, é claro, se esses membros se sentem fortemente identificados com o Estado, mas as identidades dos indivíduos e grupos constituintes serão geralmente mais ricas e complexas, além de serem quase sempre muito diferentes umas das outras.[303]

Antes, porém, de enfrentar algumas tensões relativas às identidades dos povos indígenas e da diáspora africana frente ao Estado-nação, cabe explicitar de que forma a religião é considerada no contexto da filosofia política moderna e contemporânea. Isso porque a presença da diversidade cultual e religiosa em sociedades que têm no liberalismo uma referência para sua organização social e política coloca em relevo o problema da neutralidade do Estado diante dessa diversidade para a definição de políticas públicas.

Se, por um lado, a definição da modernidade em termos de secularização fez sentido para alguns autores europeus entre os séculos XVI e XX, por outro lado a permanência da intolerância religiosa e alguns modos de utilização da religião na esfera pública (inclusive no Brasil) revelam a insuficiência de tal compreensão para caracterizar a modernidade, ainda mais quando vista a partir da colonialidade, sua face (nada) oculta e indigesta.

---

e PEREIRA, Taís Silva (organizadores). *Esfera pública e secularismo. Ensaios de filosofia política.* Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012, p.178).

[302] Cf., por exemplo, GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Tradução de Cid Knipel Moreira. - São Paulo: Ed. 34; Rio de janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001, 432 p.

[303] TAYLOR, Chales. Op. cit., pp.176-178.

No artigo mencionado, Taylor inicia estabelecendo uma sutil distinção entre "secularização" e "regimes secularistas".

> Pensamos em "secularização" como um processo idêntico que pode ocorrer em qualquer lugar (e, de acordo com algumas pessoas, *está* ocorrendo por toda parte). E pensamos em regimes secularistas como uma opção para qualquer país, sejam eles realmente adotados ou não. E, certamente, essas palavras afloram em toda parte. Mas elas realmente significam a mesma coisa em cada iteração? Não existem, antes, diferenças sutis que podem confundir discussões culturais cruzadas sobre esses assuntos?[304]

Essa distinção inicial permite ao autor fazer uma importante observação quanto à ligação histórica do termo "secular" com o contexto da Reforma e do cristianismo. Para ele, o fato do termo ter sido usado originalmente no contexto da cristandade latina não significa a incapacidade do modelo secular em ser aplicado, ainda que com diferenças, em outros contextos sociais, como aqueles em que predomina a religião islâmica, por exemplo.

Ao apontar para uma constante mudança nos usos e sentidos do termo "secular", ele destaca que a partir do século XVII essa compreensão deixou de se referenciar à díade "tempo secular" e "tempo espiritual" para enfatizar a dimensão não transcendente da vida social. Neste sentido,

> A palavra podia continuar sendo usada, mas seu significado foi profundamente transformado. O contraste não era mais com outra dimensão temporal, na qual instituições "espirituais" tinham o seu nicho; em vez disso, o secular era, em seu novo sentido, oposto a qualquer reivindicação feita em nome de algo transcendente a este mundo e seus interesses. Desnecessário dizer que aqueles que imaginavam um mundo "secular" neste sentido viam tais reivindicações como, em última análise, infundadas e que só podiam ser toleradas na medida em que não pusessem em causa os interesses dos poderes mundanos e do bem-estar humano. (...) A separação de um critério especificamente "terreno" figurou dentro de uma distinção mais ampla que dividia "este mundo", ou o imanente, do transcendente. Essa distinção bastante nítida é ela mesma um produto do desenvolvimento da cristandade latina e tornou-se parte do nosso modo de ver as coisas no Ocidente.[305]

Essa caracterização do pensamento ocidental como um pensamento secular, isto é, que valoriza e enfatiza o imanente, em detrimento de uma dimensão transcendente ou espiritual, a meu ver, está por trás da noção de modernidade como progresso, uma vez que esse afastamento da dimensão espiritual nos assuntos públicos é geralmente visto como um avanço social e científico. A respeito dessa compreensão, Taylor aponta para uma tendência universalizante na sua aplicação:

> Tendemos a aplicá-la universalmente, embora nenhuma distinção tão rígida tenha existido em qualquer outra cultura humana na história. O que, na verdade, parece existir universalmente é alguma distinção entre seres (espíritos) e esferas superiores e o mundo cotidiano que vemos imediatamente à nossa volta. Mas estes não são

[304] TAYLOR, Charles. "O que é secularismo?". In: ARAUJO, Luiz Bernardo Leite, MARTINEZ, Marcela Borges e PEREIRA, Taís Silva (organizadores). *Esfera pública e secularismo. Ensaios de filosofia política.* Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012, p.158.
[305] Ibid., pp.159-160.

> normalmente organizados em dois domínios distintos, de modo que o inferior possa ser tomado como um sistema compreensível puramente em seus próprios termos. Em vez disso, os níveis geralmente se interpenetram, e o inferior não pode ser compreendido sem referência ao superior.[306]

Essa "declaração de independência" do imanente – expressa por Weber como um processo de desencantamento do mundo - é descrita ao longo da história por Taylor desde um tratamento racionalizado da religião como um departamento do Estado em alguns governos "esclarecidos" do século XVIII; passando pela separação entre Igreja e Estado na fundação da república americana; as fases radicais da Revolução Francesa, até a condição desses Estados nos dias atuais. Nessa perspectiva, assim ele caracteriza a laicidade do regime francês:

> A afirmação polêmica de secularidade retorna na Terceira República cuja *laïcité* é fundada nas ideias da autossuficiência do secular e da exclusão da religião. Não é preciso dizer que esse espírito segue em marcha na França contemporânea, como se pode ver no debate em curso sobre a proibição do véu muçulmano. A insistência ainda é a de que os espaços públicos nos quais os cidadãos se encontram devem ser purificados de qualquer referência religiosa. E assim a história do termo "secular" no Ocidente é complexa e ambígua.[307]

Como se pode notar, a ampla variação nos usos e sentidos do termo ao longo dos séculos demonstra não apenas que a língua é viva, mas também como ela pode ser manipulada para atingir diferentes interesses. Com efeito, o caso da França, mencionado por Taylor, é sintomático das contradições que envolvem a relação entre as religiões, a modernidade e a colonialidade[308].

Entretanto, essa compreensão da religião como uma ameaça ao Estado desconsidera a importância que a religião pode ter na vida pessoal de milhões de pessoas pelo mundo. Ao desconsiderar essa realidade, ela estabelece uma oposição perigosa entre Estado e religião que, ao invés de solucionar os conflitos decorrentes dessa relação, acaba por reforçá-los. Isso porque não é possível pedir para alguém religioso escolher entre a sua fé (que o ajuda a lidar com seus problemas cotidianos) e o Estado (que muitas vezes é ausente na vida das pessoas, especialmente quando mais precisam).

Considerando essa compreensão problemática da laicidade, Charles Taylor identifica a existência de dois modelos de regime secular.

> Concorda-se geralmente que as democracias modernas devem ser "seculares". Como acabamos de ver, um certo etnocentrismo está atrelado a esse termo. Mas até mesmo no contexto ocidental o termo está longe de ser límpido. O que ele realmente

---

[306] Ibid., p.160.
[307] Ibid., p. 162.
[308] Em 2016, um caso que chamou a atenção foi a detenção uma mulher em uma praia pelo uso do burkini na França. Cf. "Polêmica em torno de 'burkini' esconde racismo anti-árabe". Em: *Carta Maior*, Internacional, 01.09.2016. Disponível em: http://cartamaior.com.br/?/Editoria/Internacional/Polemica-em-torno-do-burkini-esconde-racismo-anti-arabe/6/36731 . Acessado em 02.11.2016.

> significa? Eu creio que, hoje, ao redor, há pelo menos dois modelos do que constitui um regime secular.
> Ambos envolvem algum tipo de separação entre Igreja e Estado. O Estado não pode estar oficialmente ligado a alguma confissão religiosa, exceto em um sentido vestigial e largamente simbólico, como na Inglaterra ou na Escandinávia. Mas o secularismo requer mais do que isso. O pluralismo da sociedade exige que haja algum tipo de neutralidade, ou "distância de princípio" [*principled distance*], para usar a expressão de Rajeev Bhargava.[309]

Dessa forma, antes de caracterizar os dois modelos de regimes secularistas por ele identificados, o autor indica exigências complexas existentes por trás desses regimes.

> Se tentarmos examiná-lo ainda mais, o secularismo envolve, na verdade, uma exigência complexa. Há mais de um bem procurado aqui. Podemos destacar três, classificando-os nas três categorias da trindade revolucionária francesa: liberdade, igualdade, fraternidade: (1) Ninguém deve ser forçado no domínio da religião ou da crença básica. Isto é o que usualmente é definido como liberdade religiosa, incluindo, naturalmente, a liberdade de não acreditar. Isto é o que também é descrito como "livre exercício" da religião, nos termos da Primeira Emenda dos EUA; (2) Deve haver igualdade entre pessoas de diferentes credos ou crenças básicas; nenhuma perspectiva religiosa ou *Weltanschauung* (religiosa ou não religiosa) pode desfrutar de um *status* privilegiado, muito menos ser adotada como a visão oficial do Estado; Então, (3) todas as famílias espirituais devem ser ouvidas, incluídas no processo contínuo de determinação do que é a sociedade (sua identidade política), e como ela vai concretizar essas metas (o regime exato de direitos e privilégios). Isto (esticando um pouco o ponto) é o que corresponde à "fraternidade".[310]

Dessa forma, Taylor relaciona o secularismo à filosofia iluminista de inspiração francesa, bem como à defesa da liberdade religiosa, tal como defendida na filosofia anglo-saxônica, expressa na *Carta sobre a tolerância* de John Locke [1689], cujo autor defende posição explícita contrária ao ateísmo, algo nitidamente contraditório à defesa da liberdade como direito fundamental.

> Assim, alguma religião, ou certa piedade, é uma condição necessária da boa ordem. Dessa maneira, Locke excluirá da tolerância não apenas católicos mas também ateus. Essa é a relação positiva de Deus com a boa ordem, mas a religião também pode ter efeitos negativos. A autoridade religiosa pode entrar em concorrência com governantes seculares; ela pode exigir dos fiéis coisas que vão além das exigências da boa ordem, ou mesmo contra elas; ela pode fazer reivindicações irracionais. Por isso, resta purgar a sociedade da "superstição", do "fanatismo" e do "fervor".[311]

Notadamente, Taylor reconhece de modo mais complexo tanto a capacidade da religião contribuir para uma ordem social em particular quanto para o avanço de fundamentalismos. Entretanto, parece que a própria linguagem de uma *ordem social* dá margem para equívocos no tratamento da religião na esfera pública. A meu ver, parece mais válida a defesa de uma *harmonia social*, na qual as diferentes partes ou camadas da sociedade visam contribuir para o bem-estar individual e coletivo. Isso porque a noção de ordem aponta

[309] TAYLOR, Charles. "O que é secularismo?". In: ARAUJO, Luiz Bernardo Leite, MARTINEZ, Marcela Borges e PEREIRA, Taís Silva (organizadores). *Esfera pública e secularismo. Ensaios de filosofia política.* Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012, p. 166.
[310] Ibid., p.167.
[311] Ibid., p. 161.

para a ideia de um equilíbrio estático, fixo, ao passo que a perspectiva de uma humanidade em constante movimento parece mais adequada para tratar algumas questões da atualidade, como estas que ora enfrentamos.

Recentemente, um bispo licenciado de uma igreja neopentecostal venceu as eleições para assumir o poder executivo municipal do Rio de Janeiro durante quatro anos. Dentre as polêmicas relacionadas ao neopentecostalismo, interessa a essa investigação aquelas em que alguns de seus membros são acusados de racismo, intolerância e ódio religioso. Como exemplos, podemos citar: o apedrejamento de uma jovem no Rio de Janeiro por trajar vestimentas do candomblé[312] - um dos poucos de visibilidade, se considerarmos o silêncio de grande parte dos setores de comunicação em denunciar e combater casos de ataques a templos religiosos de matriz africana -; a expulsão do povo de santo e o fechamento de suas casas de culto em comunidades dominadas por traficantes contrários às mesmas[313]; além da criação de um "exército" da Igreja Universal, denominado "Gladiadores do Altar".[314] A criação desse setor nessa Igreja, com notável crescimento de adeptos nos últimos anos, aliada à eleição de um prefeito membro da mesma denominação e ao seu compromisso firmado em combater a chamada "ideologia de gênero" nas escolas, levantam importantes questões. Seria esse um novo fundamentalismo? Por que uma Igreja com nítido interesse na administração pública criaria uma escola de pastores com moldes de militarismo e saudações que lembram símbolos do nazismo?[315]

Considerando essas questões, e tomando por base os estudos desenvolvidos nesta pesquisa, especialmente quanto à continuidade de práticas coloniais e a necessidade de sua ruptura em um momento histórico que se pretende pós-colonial, o âmbito da educação revela-se como um contexto privilegiado para a compreensão do Estado-nação, enquanto um projeto político e formativo dos cidadãos. A partir desta identificação, encontramos no princípio da

---

[312] Cf. ARAUJO, Flavio. "Intolerância religiosa leva menina a ser apedrejada na cabeça". *O Dia*, 16/06/2015 00:25:39 - **Atualizada às** 16/06/2015 11:47:48. Disponível em: http://odia.ig.com.br/noticia/rio-de-janeiro/2015-06-16/intolerancia-religiosa-leva-menina-a-ser-apedrejada-na-cabeca.html. Acessado em 03.11.2016. Sobre o mesmo caso, cf. também: GLOBO, O. "Menina vítima de intolerância religiosa diz que vai ser difícil esquecer pedrada". Disponível em: http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/06/menina-vitima-de-intolerancia-religiosa-diz-que-vai-ser-dificil-esquecer-pedrada.html . Acessado em 03.11.2016.

[313] Cf.SOARES, Rafael. "Crime e preconceito: mães e filhos de santo são expulsos de favelas por traficantes evangélicos". *Extra*, 16h00, s.d.. Disponível em: http://oglobo.globo.com/rio/crime-preconceito-maes-filhos-de-santo-sao-expulsos-de-favelas-por-traficantes-evangelicos-9868841 . Acessado em 03.11.2016.

[314] Cf. SABOIA, Gabriel. "Polêmico 'exército' da Igreja Universal, Gladiadores do Altar chega ao Rio". *O Dia,* 05/03/2015 00:13:52 - Atualizada às 05/03/2015 14:45:43. Disponível em: http://odia.ig.com.br/noticia/rio-de-janeiro/2015-03-05/polemico-exercito-da-igreja-universal-gladiadores-do-altar-chega-ao-rio.html . Acessado em 03.11.2016.

[315] Não obstante, uma pesquisadora dos EUA afirma que o resultado dessas eleições não deveria gerar o temor de uma nova teocracia. Cf. DUARTE, Fernando. "Vitória de Crivella no Rio: temor de teocracia 'é exagerado', diz pesquisadora dos EUA". Da BBC Brasil em Londres. 2 novembro 2016. Disponível em: http://www.bbc.com/portuguese/brasil-37833565 . Acessado em 03.11.2016.

neutralidade do Estado tanto a justificativa para a adoção de determinadas políticas estatais, como um importante foco de contradição de um Estado que se pretende garantidor do pluralismo de ideias e de concepções de ensino. Diante do crescimento de setores conservadores religiosos no cenário político brasileiro, o que esperar para o futuro das pessoas de matrizes africanas, indígenas e lgbts do país?

Infelizmente, como bem demonstra a análise de Charles Taylor, não é apenas no Brasil que alguns setores religiosos buscam influenciar nas decisões relativas à administração pública. Isso gera importantes questões para a defesa da liberdade religiosa como um princípio fundamental da justiça social. Além das polêmicas trazidas pelo modelo secular francês, assim Charles Taylor descreve o modelo dos Estados Unidos:

> A ideia de que o secularismo faz da religião um caso especial decorre da história de seu vir a ser no Ocidente (como decorre, na realidade, o nome). Para dizê-lo brevemente, há dois importantes contextos fundadores para esse tipo de regime: os Estados Unidos e a França. Nos Estados Unidos, todo o conjunto de visões abrangentes, ou razões mais profundas, eram no caso original variantes do cristianismo (protestante), estendendo-se a um punhado de deístas. A história subsequente ampliou a gama de visões para além do cristianismo, e então para além da religião. Mas, no caso original, as posições entre as quais o Estado deve ser neutro eram todas religiosas. Daí a Primeira Emenda: o Congresso não deve passar leis estabelecendo uma religião ou impedindo o seu livre exercício (...). Para o juiz Joseph Story, o objetivo da Primeira Emenda era "excluir toda rivalidade entre as seitas cristãs", no entanto, "o cristianismo deveria receber incentivo do Estado". O cristianismo era essencial para o Estado porque a crença em "um estado futuro de recompensas e punições" é "indispensável à administração da justiça". Mais ainda, "é impossível para aqueles que acreditam na verdade do cristianismo, como uma revelação divina, duvidar de que seja um dever especial do governo fomentá-lo e incentivá-lo entre os cidadãos" (Story: 1865-73).[316]

Ao contrastarmos as ideias acima descritas e defendidas pelo juiz norte-americano em meados do século XIX com aquelas defendidas por setores atuais do conservadorismo religioso brasileiro, um traço de continuidade colonial salta aos olhos: todos têm por efeito desestimular práticas individuais, religiosas ou sociais, contrárias ao conteúdo da fé privilegiada e, de modo nitidamente contraditório, utilizando como fundamento a defesa da liberdade religiosa. Com isso, as práticas religiosas geralmente perseguidas e atacadas terminam por ser as mesmos de há mais de quinhentos anos: aquelas de matrizes indígenas e africanas, sendo muitas vezes essas violências praticadas em defesa de uma fé religiosa ou daquilo que se costuma denominar "homem de bem". Diante da permanência dessas injustiças, qual o papel da educação na transformação dessa realidade, de herança nitidamente colonial?

---

[316] TAYLOR, Charles. "O que é secularismo?". In: ARAUJO, Luiz Bernardo Leite, MARTINEZ, Marcela Borges e PEREIRA, Taís Silva (organizadores). *Esfera pública e secularismo. Ensaios de filosofia política.* Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012, pp.170-171.

Ao refletirmos sobre a condição dos povos em diáspora nesse contexto, isto é, daqueles que se encontram na condição de um deslocamento forçado, por terem sido obrigados a sair de sua terra natal (seja em razão de desastres naturais ou políticos), a religião aparece como um fator de refúgio e, ao mesmo tempo, de tensão. Do ponto de vista daquele que teve que abandonar uma vida em outro lugar, preservar sua religião pode significar preservar a conexão com seus antepassados. Do ponto de vista do Estado em que passa a residir, algumas práticas religiosas estrangeiras podem ser mal interpretadas e, por isso, continuamente reprimidas.[317]

Como visto brevemente no primeiro capítulo, a proibição de nomes e práticas religiosas tradicionais constitui um elemento típico do colonialismo adotado no Brasil, em favor do cristianismo, aplicado especialmente aos povos indígenas, africanos escravizados e seus descendentes. Em 1824, a primeira Constituição manteve o catolicismo como religião oficial e, embora desde 1891 ela deixe de ostentar esse status, muitos são os exemplos que podemos encontrar para identificar a permanência da religião na esfera pública do país. Dentre eles, o atual debate sobre a denominada "ideologia de gênero"[318], a criminalização do aborto e a persistente intolerância religiosa – verdadeiro *racismo religioso* - contra templos e praticantes de religiões de matriz africana ganham destaque. A respeito da visão do colonialismo sobre as práticas espirituais ou religiosas de povos colonizados no contexto africano, afirma Fanon:

> Os valores, com efeito, são irreversivelmente envenenados e infectados desde que são postos em contato com o povo colonizado. Os costumes do colonizado, suas tradições, seus mitos, principalmente seus mitos, são a própria marca dessa indigência, dessa depravação constitucional. É por isso que é preciso situar no mesmo plano o DDT que destrói os parasitas, vetores de doença, e a religião cristã, que combate no germe as heresias, os instintos, o mal. O recuo da febre amarela e os progressos da evangelização fazem parte do mesmo balanço. Mas os comunicados triunfantes das missões informam, na realidade, a importância dos fermentos de alienação introduzidos no seio do povo colonizado. Falo da religião cristã, e ninguém tem o direito de chocar-se. Uma Igreja nas colônias é uma Igreja de brancos, uma Igreja de estranhos. Ela não chama o homem colonizado para o caminho de Deus, mas para o caminho do branco, o caminho do senhor, o caminho do opressor. E como sabemos, nessa história há muitos chamados e poucos escolhidos.[319]

---

[317] Cf. por exemplo, ação no Supremo Tribunal Federal que atinge diretamente algumas práticas de religiões de matrizes africanas. Para mais informações, ver: http://g1.globo.com/politica/noticia/2016/11/apos-vetar-vaquejada-supremo-vai-julgar-sacrificio-religioso-de-animais.html, bem como http://www.geledes.org.br/a-realidade-por-tras-da-tentativa-de-proibicao-dos-sacrificios-animais-nos-cultos-religiosos/#gs.8ZLjdzk . Acesso em 06.11.2016.

[318] Cf. http://www.cnbb.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=16732:cnbb-divulga-nota-sobre-a-inclusao-da-ideologia-de-genero-nos-planos-de-educacao&catid=114&Itemid=106 . Acesso em 07.11.2016.

[319] FANON, Frantz. Os condenados da terra. Prefácios de Alice Cherki (à edição de 2002) e de Jean-Paul Sartre (à edição de 1961). Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005, pp. 58-59.

Por outro lado, os trabalhos sociais realizados por diversas designações religiosas, no apoio e combate à pobreza, à violência racial e de gênero, e no fortalecimento de movimentos sociais indígenas, quilombolas e sem-terra, revelam a influência positiva que as religiões podem desenvolver, no sentido de trabalhar pelo fim das injustiças e do extermínio desses povos.

Esses exemplos revelam que continuar tratando de forma excludente as práticas espirituais e religiosas dos povos tradicionais nada mais é do que perpetuar uma violência religiosa de herança colonial, que nega a humanidade de povos africanos, indígenas e seus descendentes para expressarem um modo de vida francamente diverso daquele definido pelo regime colonial.

3.2 **Por uma educação decolonial: diálogos a partir de bell hooks sobre a defesa da diversidade na educação**

Diante das injustiças herdadas do sistema colonial ora analisadas, especialmente aquelas decorrentes do racismo e das opressões de gênero, é comum ouvirmos como resposta vaga que "a educação é a solução". Curiosamente, essa resposta aparece tanto no discurso antirracista, tendo em vista a garantia dos direitos fundamentais e a realização da justiça para povos historicamente marginalizados, quanto no discurso de pessoas comprometidas com a manutenção do *status quo*, ou mesmo defensores da eugenia, como visto no primeiro capítulo.

Com efeito, Jerry Dávila, no estudo em que desvela o processo de exclusão de professores e estudantes negros e indígenas do sistema escolar brasileiro, revelou as ideias que animavam as ações dos profissionais que trabalharam na expansão da educação pública no Brasil no início do século XX. Nesse contexto, a educação era vista como um meio privilegiado para a realização do progresso, entendido como uma mudança de sua condição como um "país atrasado" para se tornar, efetivamente, uma "nação do futuro".

> Tomando emprestadas lições de racionalização científica da indústria, Carneiro Leão [diretor do sistema escolar do Rio de Janeiro de 1922 a 1926] criou uma Administração Técnica Escolar para dirigir o sistema escolar. Os funcionários da Administração Técnica foram encarregados de tornar as escolas mais científicas e instituir práticas visando "aos cuidados com a saúde, auxiliares do aprimoramento da raça, da eugenia, da vitalidade, do estímulo da capacidade produtiva" entre os alunos.
>
> As reformas de Carneiro Leão tanto na cidade do Rio de Janeiro quanto no estado de Pernambuco mostram como os princípios mais importantes da reforma (eugenia, profissionalização e racionalização) acabaram ficando nas mãos de líderes educacionais. Mesmo após a criação do Ministério da Educação e Saúde, os reformadores educacionais continuaram a trabalhar nas cidades. Com efeito, o sistema escolar do Rio de Janeiro era mais atraente para os principais reformadores educacionais do que o MES. (..) Carneiro Leão deixou isso claro em seu discurso

> inaugural de 1922 quando ressaltou que o sistema escolar da cidade "deveria servir de modelo para toda a República e como referência de nosso progresso pedagógico e cultural". Eles não só tratavam o sistema escolar do Rio como modelo, usavam-no como um espaço onde podiam desenvolver e refinar as ciências eugênicas e sociais que asseguravam a missão educacional de construir a "raça brasileira".[320]

Ao analisar o modelo então proposto, Dávila revela como consequência do mesmo a diminuição da presença de professores negros nas escolas brasileiras, bem como a permanência da exclusão de estudantes negros e indígenas, considerados inadequados ao sistema educacional efetivado.[321]

Assim, muitas e diversas são as soluções educacionais propostas. Se rejeitamos o modelo educacional proposto e efetivado pelos defensores de uma "educação eugênica", uma vez que racista, devemos nos questionar por qual caminho educacional será construído, a fim de alcançarmos uma sociedade efetivamente pós-colonial.

Nesta seção, pretendo enfrentar a questão da descolonização pela via da educação, através do estímulo ao conhecimento e desenvolvimento de práticas decoloniais, isto é, capazes de criar maiores fissuras no sistema de dominação ora vigente, herdado do colonialismo. Dessa forma, essas práticas são igualmente capazes de contribuir para a construção de uma educação para a diversidade, isto é, uma educação antirracista e antissexista. Para tanto, partirei da leitura de textos da escritora afro-americana bell hooks, a respeito do combate às opressões raciais e de gênero no âmbito da educação, entendida em sentido amplo – tanto escolar e universitária, quanto familiar, comunitária e informal.

Nesse sentido, pretendo desenvolver e compartilhar a ideia defendida pela autora sobre a teoria e a educação como lugares de cura. Em *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade* [1994], obra em que reúne artigos nos quais reflete sobre sua prática como educadora em universidades nos Estados Unidos, ela apresenta reflexões nas quais enfatiza a importância de pesquisadores e profissionais da educação unirem teoria e prática, especialmente no que tange à defesa da diversidade, através do combate ao racismo e ao machismo.

No artigo "A teoria como prática libertadora", hooks apresenta seu encontro com a teoria em um contexto de dor e desespero, de modo que a busca pela compreensão do que ocorria dentro de si e ao seu redor a levou a direcionar seus estudos a fim de fazer com que sua dor fosse embora.

---

[320] DÁVILA, Jerry. *Diploma de brancura: política social e racial no Brasil – 1917-1945.* Tradução Claudia Sant'Ana Martins. São Paulo: Editora UNESP, 2006, pp.66-67.

[321] A esse respeito, são significativas as fotos documentais apresentadas no livro, relativa às classes de estudantes e de professoras do curso "normal" ao longo do tempo, que revelam seu nítido embranquecimento após a adoção das políticas estudadas na obra do historiador norte-americano. Cf. Ibid., pp.47-239.

> Cheguei à teoria porque estava machucada – a dor dentro de mim era tão intensa que eu não conseguiria continuar vivendo. Cheguei à teoria desesperada, querendo compreender – apreender o que estava acontecendo ao redor e dentro de mim. Vi na teoria, na época, um local de cura. Cheguei à teoria jovem, quando ainda era criança. (...) Na infância, eu não sabia de onde tinha vindo. E, quando eu não estava tentando desesperadamente fazer parte dessa comunidade familiar que dava a impressão de nunca me aceitar nem me querer, estava buscando desesperadamente descobrir onde me encaixava. Estava buscando desesperadamente encontrar o caminho de casa. Como eu invejava a Dorothy de *O Mágico de Oz*, que pôde viajar entre seus piores medos e pesadelos para no fim descobrir que "não há lugar como o lar". [322]

No contexto educacional e familiar, é frequente a identificação, especialmente na experiência de pessoas negras, seja quando crianças, adolescentes ou adultas, da ocorrência de momentos de dor e incompreensão em decorrência do racismo. A esse respeito, afirma Azoilda Loretto da Trindade:

> Uma pessoa adulta, em geral, fica arrasada ao ser discriminada, sofre, se revolta, fica furiosa, deprimida... Enfim, tem várias reações. Agora, imaginemos um ser humano negro de 0 a 6 anos de idade, uma criança negra que é, numa sociedade racista, discriminada 24 horas por dia e, muitas vezes, com o silêncio omisso dos adultos, da professora.
> Essa criança tem que se sustentar sozinha nestas situações. Infelizmente, ainda há muita insensibilidade para com as crianças negras. Estas, ao serem discriminadas, ficam acuadas, envergonhadas, inibidas em denunciar. Se essa é uma experiência muito confusa para uma pessoa adulta, imaginemos para um ser humano de pouca idade, uma criança de 0 a 6 anos. Professores e professoras, acreditem, a criança pode não saber expressar oralmente a discriminação, mas ela sente, sofre, seu corpo fica marcado, com a discriminação e com a omissão, com o silêncio conivente, com a falta de acolhida do adulto que ela tem como referência no momento.[323]

Levando em conta o papel do estudante e o do educador como sujeitos do processo educacional e não como objetos (ou meros receptores/reprodutores de teorias estrangeiras), as possibilidades de transformação desse contexto para o fim do racismo parecem mais viáveis através de uma proposta voltada para o diálogo. Como enfatizado pelas pedagogias críticas que buscam romper com o modelo de educação bancária[324], o processo educacional é um risco e não possui garantias. Por essa razão, dar voz e reconhecer o lugar de fala de todos os participantes neste processo visa torná-lo transparente, acolhedor e menos opressivo. Segundo Paulo Freire

> Na visão "bancária" da educação, o "saber" é uma doação dos que se julgam sábios aos que julgam nada saber. Doação que se funda numa das manifestações instrumentais da ideologia da opressão – a absolutização da ignorância, que constitui

[322] HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade.* Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, pp.83-85.
[323] TRINDADE, Azoilda Loretto da. "Valores civilizatórios afro-brasileiros na educação infantil". In: ___ (org.). *Africanidades brasileiras e educação. Salto para o futuro.* Rio de Janeiro/Brasília: ACERP, TV Escola/MEC, 2013, pp.131-138.
[324] Cf. FREIRE, Paulo. "A concepção 'bancária' da educação como instrumento de opressão. Seus pressupostos, sua crítica". In: _____. *Pedagogia do oprimido.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 50ª edição, 2011,pp.79-85; MCLAREN, Peter. *Multiculturalismo crítico.* São Paulo: Cortez, 1997 e HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade.* Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

> o que chamamos de alienação da ignorância, segundo a qual esta se encontra sempre no outro. (...) O educador se põe frente aos educandos como sua antinomia necessária. Reconhece na absolutização da ignorância daqueles a razão de sua existência. Os educandos, alienados, por sua vez, à maneira do escravo na dialética hegeliana, reconhecem em sua ignorância a razão da existência do educador, mas não chegam, nem sequer ao modo do escravo naquela dialética, a descobrir-se educadores do educador.[325]

Como visto no capítulo precedente, de outra perspectiva, o reconhecimento do lugar de fala constitui um eixo metodológico comum na crítica epistemológica de diversos autores preocupados com a descolonização[326], inclusive o próprio Paulo Freire, que cita *Os condenados da terra* de Fanon em sua *Pedagogia do Oprimido*.

Acompanhando algumas discussões propostas por esses autores, bell hooks insere a sua atividade profissional no campo de uma pedagogia crítica feminista e assim reflete sobre o meio em que trabalha:

> O campo acadêmico de escrever sobre a pedagogia crítica e/ou pedagogia feminista continua sendo antes de tudo um discurso feito e ouvido por homens e mulheres brancos. O próprio Freire, não só em suas conversas comigo como também em várias obras escritas, sempre reconheceu que se situa na posição do homem branco, especialmente aqui nos Estados Unidos. Mas, em anos recentes, a obra de vários pensadores da pedagogia radical (para mim, esse termo inclui as perspectivas crítica e/ou feminista) passou a incluir um verdadeiro reconhecimento das diferenças – determinadas pela classe social, pela raça, pela prática sexual, pela nacionalidade e por aí afora. Esse progresso, entretanto, não parece coincidir com uma presença significativamente maior de vozes negras, ou de outras vozes não brancas, nas discussões sobre as práticas pedagógicas radicais.[327]

Dessa forma, o reconhecimento do lugar de fala como metodologia decolonial assume como pressuposto que o conhecimento não é neutro e, por isso, a importância de nunca perder de vista o propósito dessa abordagem: romper com relações de dominação. Nesse sentido, cabe ressaltar que a teoria e a educação podem ser lugares não apenas de cura, mas também de agravamento de distorções sociais quando perpetuam violências, como o racismo e o machismo. Nessa perspectiva, o respeito à humanidade de cada um e aos saberes e experiências que carregamos e podemos compartilhar visa promover o enriquecimento recíproco. Enriquecimento de valores, no sentido de expandir nossas visões de mundo e capacidades de aprendizado; não de acúmulo de bens materiais, mas valorizando práticas que aumentem nossa potência de vida através do autocuidado e do cuidado coletivo.

---

[325] FREIRE, Paulo. Op. cit., p.81.

[326] Cf. FANON, Frantz. [1952] *Pele negra, máscaras brancas.*Salvador: EDUFBA, 2008; HALL, Stuart: "Cultural Identity and Diaspora". In: *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*. Ed. Patrick Williams and Chrisman. London: Harvest Wheatsheaf, 1994, págs. 392-401; TORRES, Maldonado. "A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade". In: *Revista Crítica de Ciências Sociais,*80, Março 2008 e KILOMBA, Grada. *Descolonizando o conhecimento. Uma palestra-performance*. Tradução: Jessica Oliveira s.d. Disponível em http://www.goethe.de/mmo/priv/15259710-STANDARD.pdf. Acessado em 18.09.2016

[327] HOOKS, bell. Op. cit., p. 20.

Bell hooks coloca essas questões sob a perspectiva da relação entre teoria e prática, afirmando:

> Quando nossa experiência vivida está fundamentalmente ligada a processos de autorrecuperação, de libertação coletiva, não existe brecha entre a teoria e a prática. Com efeito, o que essa experiência mais evidencia é o elo entre as duas – um processo que, em última análise, é recíproco, onde uma capacita a outra.
> A teoria não é intrinsecamente curativa, libertadora e revolucionária. Só cumpre essa função quando lhe pedimos que o faça e dirigimos nossa teorização para esse fim.[328]

Por essa razão, Freire critica a educação bancária, na medida em que fixa na figura do professor o único sujeito possível da relação educacional, na qual o aluno permanece como objeto. Como alternativa a esse modelo, Paulo Freire propõe a pedagogia do oprimido, posteriormente denominada por ele de *pedagogia da autonomia*, na qual o educando é chamado igualmente para agir como sujeito no processo de ensino-aprendizagem.

> Na verdade, como mais adiante discutiremos, a razão de ser da educação libertadora está no seu impulso inicial conciliador. Daí que tal forma de educação implique a superação da contradição educador-educandos, de tal maneira que se façam ambos, simultaneamente, educadores e educandos.
> Na concepção "bancária" que estamos criticando, para a qual a educação é o ato de depositar, de transferir, de transmitir valores e conhecimentos, não se verifica nem pode verificar-se esta superação. Pelo contrário, refletindo a sociedade opressora, sendo dimensão da "cultura do silêncio", a "educação" "bancária" mantém e estimula a contradição.[329]

Notadamente, a relação de sujeito e objeto observada por Freire possui importantes referências na análise sobre a relação entre colonizador e colonizado apresentada por Fanon[330]. Nessa perspectiva, a ideia de neutralidade do conhecimento é vista como uma forma de omitir as violências praticadas na sociedade colonial e sua permanência na atualidade. No âmbito escolar e na educação em geral, essas violências são reproduzidas na relação entre educador e educando. Fanon descreve essas violências dando as bases para o que hoje os estudos pós-coloniais/decoloniais denominam como *colonialismo epistemológico* e *epistemicídio*. Como venho observando neste trabalho, tratam-se de práticas educacionais baseadas no silenciamento de narrativas contra-hegemônicas, isto é, narradas por vozes e corporalidades não-hegemônicas, tais como negras, indígenas, africanas, árabes, de mulheres, lgbts etc., sujeitas às políticas de controle, vigilância e extermínio típicos do colonialismo.

Frantz Fanon, em sua descrição do processo colonial e do modo como ele afeta a formação dos sujeitos colonizados e a consciência que têm de si mesmos, destaca o papel da educação nesse processo:

---

[328] Ibid., pp.85-86.
[329] FREIRE, Paulo. Op. cit.., p.82.
[330] Ibid., p. 68. Nesse trecho, Paulo Freire comenta a análise de Fanon a respeito da violência praticada entre os próprios oprimidos, como sintoma de que aprenderam desejar a ser igual ao colonizador, que os violenta cotidianamente.

> Às vezes me pergunto se os inspetores do ensino e os chefes da administração estão conscientes do seu papel nas colônias. Durante vinte anos insistem, com os seus programas, em fazer do negro um branco. Por fim desistem e dizem: indiscutivelmente vocês têm um complexo de dependência diante do branco.[331]

Por identificar na linguagem uma via importante de construção da subjetividade, o autor defende a superação de uma educação que reproduza o racismo, incluindo a literatura e as cantigas infantis. A percepção de uma realidade de negação da humanidade para o sujeito negro é observada pelo autor desde a infância, momento em que observa o início dos traumas decorrentes dessa situação.

> Se quisermos responder corretamente, somos obrigados a lançar mão da noção de *catharsis coletiva.* Em toda sociedade, em toda coletividade, existe, deve existir um canal, uma porta de saída, através do qual as energias acumuladas, sob a forma de agressividade, possam ser liberadas. É a isso que tendem os jogos nas instituições para crianças, os psicodramas nas terapias coletivas e, de modo mais geral, as revistas ilustradas para os jovens, - cada tipo de sociedade exigindo, naturalmente, uma forma de catarse determinada. As histórias de Tarzan, dos exploradores de doze anos, de Mickey e todos os jornais ilustrados tendem a um verdadeiro desafogo da agressividade coletiva. São jornais escritos pelos brancos, destinados às crianças brancas. Ora, o drama está justamente aí. Nas Antilhas – e podemos pensar que a situação é análoga nas outras colônias – os mesmos periódicos ilustrados são devorados pelos jovens nativos. E o Lobo, o Diabo, o Gênio do Mal, o Mal, o Selvagem, são sempre representados por um preto ou um índio, e como sempre há identificação com o vencedor, o menino preto torna-se explorador, aventureiro, missionário "que corre o risco de ser comido pelos pretos malvados", tão facilmente quanto o menino branco. Algumas pessoas poderão pretender que isso não é muito importante, porque não refletiram sobre o papel dessas revistas ilustradas. (...)
> Impor os mesmos "gênios maus" ao branco e ao negro constitui um grave erro de educação. Quem concorda que o "gênio mau" é uma tentativa de humanização do "isso", pode perceber nosso ponto de vista. Rigorosamente falando, diríamos que as cantigas infantis merecem a mesma crítica. Fica logo claro que queremos, nem mais nem menos, criar periódicos ilustrados destinados especialmente aos negros, canções para crianças negras, até mesmo livros de história, pelo menos até a conclusão dos estudos. Pois, até prova em contrário, estimamos que, se há traumatismo, ele se situa neste momento da vida. [332]

Bell hooks, em contrapartida, destaca o papel da teorização e da educação na construção de campos de possibilidade capazes de levar os sujeitos a compreenderem e superarem situações de opressão:

> Vivendo na infância sem ter a sensação de um lar, encontrei refúgio na 'teorização', em entender o que estava acontecendo. Encontrei um lugar onde eu podia imaginar futuros possíveis, um lugar onde a vida podia ser diferente. Essa experiência 'vivida' de pensamento crítico, de reflexão e análise se tornou um lugar onde eu trabalhava para explicar a mágoa e fazê-la ir embora. Fundamentalmente, essa experiência me ensinou que a teoria pode ser um lugar de cura.[333]

Nessa análise, a adoção de literaturas e currículos exclusivamente brancos e masculinos é identificada como uma forma de silenciamento de vozes que escapam desse

---

[331] FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 180.
[332] Ibid., pp. 130-132.
[333] HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade.* Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p.85.

padrão, o que é justificado de diversas formas. Em um texto em que defende a descolonização do conhecimento, Grada Kilomba reflete sobre os usos e sentidos da máscara aplicada aos escravizados, característica do projeto colonial, e aponta como caminho para a descolonização a ruptura com processos de silenciamento, presentes até os dias atuais, inclusive na educação:

> Quem pode falar? Quem não pode? E acima de tudo, sobre o que podemos falar? Por que a boca do sujeito Negro tem que ser calada? Por que ela, ele, ou eles/elas têm de ser silenciados/as? O que o sujeito Negro poderia dizer se a sua boca não estivesse tampada? E o que é que o sujeito branco teria que ouvir? (...) É comum ouvirmos o quão interessante nosso trabalho é, mas também ouvimos o quão específico ele é: "Isso não é nada objetivo!", "Você tem que ser neutra…", "Se você quiser se tornar uma acadêmica, não pode ser pessoal". "A ciência é universal, não subjetiva". (...) Tais comentários ilustram uma hierarquia colonial, pela qual pessoas Negras e racializadas são demarcadas. Assim que começamos a falar e a proferir conhecimento, nossas vozes são silenciadas por tais comentários, que, na verdade, funcionam como máscaras metafóricas. Tais observações posicionam nossos discursos de volta para as margens como conhecimento 'des-viado' e desviante enquanto discursos brancos permanecem no centro, como norma. Quando eles falam, é científico, quando nós falamos, não é científico. (...) Eles têm fatos, nós temos opiniões; eles têm conhecimento; nós, experiências. Nós não estamos lidando aqui com uma "coexistência pacífica de palavras" (Jacques Derrida, Positions, University of Chicago Press, Chicago, 1981), mas sim com uma hierarquia violenta que determina quem pode falar. [334]

Tendo em vista essas questões, a autora busca em sua prática pedagógica evidenciar a existência de saberes nem sempre reconhecidos ou raramente estudados nas universidades, cuja ausência revela quais falas permanecem privilegiadas e quais saberes permanecem ocultos ou esquecidos no meio acadêmico.

> No primeiro dia de cada semestre, conto quantos/as estudantes há na sala e então peço para que levantem a mão caso saibam as respostas para minhas perguntas. Começo fazendo perguntas muito simples, como: O que foi a Conferência de Berlim de 1884-1885? Quais países asiáticos e africanos foram colonizados pela Alemanha? Quantos anos durou a colonização alemã? E concluo com perguntas mais específicas, tais como: Quem foi Amílcar Cabral e qual foi seu papel no movimento de libertação? Quem foi a Rainha Nzinga? Quando Patrice Lumumba foi assassinado (14 de setembro de 1960?). Quem foi May Ayim? Quem escreveu *Pele Negra, Máscaras Brancas*? Nomeie um livro da Audre Lorde. (...)
>
> Havia cerca de 80 a 100 estudantes em meus seminários e a maioria relutava em responder. Até que, por fim, alguns estudantes Negros/as e/ou racializados/as começavam a levantar suas mãos cuidadosamente em sinal de resposta, deixando-as no ar, conforme havia sido pedido. Neste momento específico, a sala tornou-se um espaço performativo, no qual a ideia de conhecimento estava sendo exposta e questionada. Os/as estudantes puderam visualizar como o conceito de conhecimento está intrinsicamente relacionado a raça, gênero e poder. De repente, aqueles/as que geralmente não são vistos/as tornaram-se visíveis, e aqueles/as que sempre são vistos/as tornaram-se invisíveis. Pessoas que estavam quase sempre quietas começaram a falar e aqueles/as que sempre falam calaram-se. Calaram-se não porque não podem articular suas vozes ou línguas, mas sim porque não possuem este conhecimento. Quem sabe o quê e quem não? E por quê? [335]

[334] KILOMBA, Grada. *Descolonizando o conhecimento. Uma palestra-performance*. Tradução: Jessica Oliveiras.d., pp.1-2; p.5.
[335] Ibid., pp. 1-4.

Já bell hooks reflete sobre suas experiências em sala de aula desde a infância, como estudante, durante e após o regime de segregação racial nos EUA, tendo inicialmente estudado em escolas para pessoas negras e posteriormente em escolas mistas.

> Para os negros, o lecionar – o educar – era fundamentalmente político, pois tinha raízes na luta antirracista. Com efeito, foi nas escolas de ensino fundamental, frequentadas somente por negros, que tive a experiência do aprendizado como revolução. Quase todos os professores da escola Booker T. Washington eram mulheres negras. (...) Aprendemos desde cedo que nossa devoção ao estudo, à vida do intelecto, era um ato contra-hegemônico, um modo fundamental de resistir a todas as estratégias brancas de colonização racista. Embora não formulassem essas práticas em termos teóricos, minhas professoras praticavam uma pedagogia revolucionária de resistência, uma pedagogia profundamente anticolonial. (...)
> A escola mudou radicalmente com a integração racial. (...) De repente, o conhecimento passou a se resumir à pura informação. Não tinha relação com o modo de viver e de se comportar. Já não tinha ligação com a luta antirracista. Levados de ônibus a escolas de brancos logo aprendemos que o que se esperava de nós era a obediência, não o desejo ardente de aprender. A excessiva ânsia de aprender era facilmente entendida como uma ameaça à autoridade branca.
> Essa transição das queridas escolas exclusivamente negras para escolas brancas onde os alunos negros eram sempre vistos como penetras, como gente que não deveria estar ali, me ensinou a diferença entre a educação como prática da liberdade e a educação que só trabalha para reforçar a dominação. Os raros professores brancos que ousavam resistir, que não permitiam que as parcialidades racistas determinassem seu modo de ensinar, mantinham viva a crença de que o aprendizado, em sua forma mais poderosa, tem de fato um potencial libertador.[336]

Diante dessa experiência, ela defende uma pedagogia engajada em que seus participantes são encorajados a não reforçar os sistemas de dominação, ao mesmo tempo em que valoriza o entusiasmo e o prazer nos processos de aprendizagem. Com isso, ela defende a importância do reconhecimento dos saberes trazidos pelos estudantes, bem como o papel dos profissionais em unirem teoria e prática, a fim de não esvaziarem seus discursos em defesa da democracia e da diversidade, com ações contraditórias às mesmas.

Dessa forma, algumas estratégias de combate à colonialidade na educação são pensadas através da *pedagogia crítica*, a qual tem como referência diversos educadores que, ao refletirem sobre sua prática, percebem seu papel crucial na continuidade ou na ruptura com práticas coloniais de dominação.

Nesse sentido, Peter McLaren e Henry Giroux afirmam que

> É na arena do imaginário social que a pedagogia crítica, como uma forma de política cultural, pode realizar uma intervenção necessária. Ao reconhecer que os indivíduos são produzidos em meio ao embate entre discursos e posições de sujeito conflitivas, a pedagogia crítica pode ajudar-nos a interrogar criticamente tais discursos, permitindo que possamos desenvolver um sentido de "agência" crítica. Agência, nesse caso, refere-se à habilidade dos indivíduos de analisar a subjetividade, de refletir sobre as posições de sujeito que eles tiverem assumido e de escolher aquelas

[336] HOOKS, bell. Op. Cit., pp.10-12.

> que forem menos opressivas para eles próprios, para os outros e para a sociedade como um todo.[337]

No que se refere especificamente às opressões raciais e de gênero, sob a perspectiva das mulheres, Audre Lorde apresenta uma crítica às práticas reformistas por sua incapacidade de gerar uma transformação social genuína. Para ela, o encontro com as diferenças deve ser visto como uma oportunidade para o enriquecimento mútuo e não para o reforço de divisões e o enfraquecimento:

> Como mulheres, nós fomos ensinadas a ou ignorar nossas diferenças, ou vê-las como causas de separação e suspeita em vez de forças para serem mudadas. Sem comunidade não há libertação, apenas o armistício mais vulnerável e temporário entre um indivíduo e sua opressão. Mas comunidade não deve significar uma queda de nossas diferenças, nem a pretensão patética de que essas diferenças não existem. (...) É aprender como pegar nossas diferenças e transformá-las em forças. Pois as ferramentas do mestre não irão desmantelar a casa do mestre. Elas podem nos permitir temporariamente a ganhar dele em seu jogo, mas elas nunca vão nos possibilitar a causar mudança genuína. E este fato é somente ameaçador àquelas mulheres que ainda definem a casa do mestre como a única fonte de apoio delas. (...) Num mundo de possibilidade para todas nós, nossas visões pessoais ajudam a montar a base para ação política. O fracasso de feministas acadêmicas em reconhecer a diferença como uma força crucial é um fracasso de ultrapassar a primeira lição patriarcal. No nosso mundo, dividir e dominar precisam se tornar definir e empoderar. [338]

Dessa forma, o *empoderamento* aparece como um fruto das políticas afirmativas, especialmente para as populações historicamente silenciadas e reprimidas, tanto no discurso oficial sobre a história transmitido nas escolas, como em um cotidiano de constante repressão às suas liberdades fundamentais. Trata-se de um neologismo de difícil compreensão para aqueles em que o poder é algo sempre referente ao outro. Já na perspectiva dos estudos e práticas decoloniais, assumir novas linguagens para definir a realidade constitui uma prática contra-hegemônica de empoderamento, ou seja, de reconhecimento do poder que todos carregamos de definir a nós mesmos e ao mundo em que queremos viver. Como exemplos dessas novas linguagens, temos "black power" – referente tanto à estética quanto à política proposta pelo movimento negro estadounidense -, pan-africanismo – conceito que mobilizou diversos ativistas africanos do continente e da diáspora na composição de redes de apoio e solidariedade aos movimentos anticoloniais de libertação do século XX -, bem como os conceitos de *negritude* e *amefricanidade*, brevemente discutidos no item 3.4.

---

[337] McLAREN, Peter e GIROUX, Henry. "Escrevendo das margens: geografias da identidade, pedagogia e poder". In: McLAREN, P (org.). *Multiculturalismo revolucionário: pedagogia do dissenso para o novo milênio.*Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 2000, p.38.

[338] LORDE, Audre. "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House", in: ____. Sister outsider: essays and speeches. New York: The Crossing Press Feminist Series, 1984. 110-113.Tradução de Tatiana Nascimento revisada em fevereiro de 2012.

Esses exemplos demonstram que o potencial transformador da linguagem pode ser experimentado de diversas formas, não apenas na sua capacidade de ativar afetos e conceitos, como também por sua capacidade perturbadora, ao fugir da compreensão usual de que somente aqueles que têm poder são capazes de nomear, isto é, dar nome e dizer o que é a realidade.

Entretanto, os autores aqui estudados não apresentam a ingenuidade de afirmar possuírem uma "fórmula mágica" para se atingir o fim de todas as opressões através da educação. Como afirma bell hooks:

> Embora eu proponha estratégias, estas obras não oferecem modelos para transformar a sala de aula num lugar de entusiasmo e aprendizado. Se eu fizesse isso, iria contra a insistência com que a pedagogia engajada afirma que cada sala de aula é diferente, que as estratégias têm de ser constantemente modificadas, inventadas e reconceitualizadas para dar conta de cada nova experiência de ensino.[339]

Dessa forma, assumir a existência do risco em nossas práticas pedagógicas significa estar aberto ao novo, em assumir que não possuímos todas as respostas para o fim das injustiças e que, por isso, elas devem ser construídas coletivamente, a partir das experiências e conhecimentos que carregamos, reconhecendo o lugar de fala de cada um.

3.3 **A descolonização como via de combate ao racismo de Estado**

Como observado ao longo deste trabalho, a descolonização não se efetiva em um momento pontual da história, mas se refere a um processo contínuo, que dura enquanto durarem os efeitos danosos da colonização e houver pessoas dispostas a eliminá-los.

Nesse contexto, a liberdade aparece como um conceito-chave para a compreensão da modernidade que, sob o ponto de vista das populações negras, sempre se expressou sob a forma de uma liberdade restrita ou vigiada, no seio de sociedades coloniais e pós-independência. Além das formas de violência simbólica discutidas nas seções anteriores, dois exemplos recentes ocorridos na cidade do Rio de Janeiro são capazes de exemplificar o afirmado, no que tange à restrição física da liberdade dessas populações na atualidade[340].

---

[339] HOOKS, bell. Op. Cit., p. 21.

[340] A visão sobre o caráter naturalmente criminoso de determinados grupos sociais foi mais uma vez evidenciada na ação policial ocorrida em agosto de 2015, quando policiais militares do Rio de Janeiro, sob ordem do governador do estado, realizaram a apreensão de 15 adolescentes, majoritariamente pobres e negros, que estavam a caminho das praias localizadas em zona nobre da cidade, sob a infundada alegação de que iriam cometer crimes. Cf. MARTÍN, María. "A política que barra negros e pobres e ameaça a democracia da areia no Rio". São Paulo, 31 AGO 2015. Disponível em http://brasil.elpais.com/brasil/2015/08/27/internacional/1440710239_607074.html . Acesso em 08.11.2016; sobre o mesmo caso, HERINGER Carolina e BARROS Rafaella. "PM aborda ônibus e recolhe adolescentes a caminho das praias da Zona Sul do Rio". *Extra*, 24/08/2015, atualizado e 07/09/2015. Disponível

Esses exemplos revelam que, mesmo quando não há crime, o imaginário colonial que associa "pessoa negra livre" a "pessoa negra criminosa" autoriza a continuidade de um controle desproporcional sobre seus corpos e mesmo o seu extermínio. Desses exemplos, outros podem ser remetidos a outros lugares nos quais pessoas negras são constantemente vigiadas em espaços públicos ou privados, de modo que qualquer gesto ou expressão por parte delas que fuja ao que é considerado normal pode ser utilizado como motivo para a adoção de ações coercitivas, destinadas ao controle de suas liberdades.

Nesta seção, pretendo apresentar breves apontamentos sobre o problema da persistência da violência, da criminalização e do genocídio de populações negras na atualidade. Ainda que esses apontamentos possam servir para a análise de processos similares sobre a criminalização e o genocídio de povos indígenas, algo frequente desde o início do colonialismo nas Américas até a atualidade, dada a impossibilidade de incluir a vasta bibliografia existente a respeito, minhas observações se restringem às breves leituras feitas sobre o tema, referentes à criminalização, à violência e às práticas de extermínio adotadas contra a população negra, o que, aos olhos do senso comum, parece ainda mais difícil de se aceitar e combater.

Como ponto de partida, inicio pela análise sobre a violência durante o colonialismo e a luta anticolonial realizada por Frantz Fanon (1961), especialmente ao que o autor identifica como o "mito da criminalidade nata do argelino". A essa caracterização da violência como um elemento indissociável do colonialismo, a definição de *racismo de Estado* em Michel Foucault (1976) e o estudo da jurista Ana Luiza Pinheiro Flauzina (2008), que caracteriza o sistema penal brasileiro como parte de um projeto genocida do Estado, permitem a identificação de um quadro social e político no qual o controle e a morte de corpos negros constituem não apenas um efeito comum, mas um elemento constitutivo de uma das formas de exercício do poder na modernidade. Trata-se de uma triste e dura realidade, ainda pouco debatida e enfrentada no Brasil, com exceção de alguns grupos de ativistas, profissionais e as próprias vítimas que lidam com a questão diariamente.

Infelizmente, dadas as limitações deste trabalho e a complexidade do tema relativo às políticas de extermínio e aos diversos tipos de morte a que estão submetidas essas populações

---

em: http://extra.globo.com/noticias/rio/pm-aborda-onibus-recolhe-adolescentes-caminho-das-praias-da-zona-sul-do-rio-17279753.html#ixzz4POOhGAo1. Além desse caso, cf. "Mãe de jovem assassinado com 111 tiros morre no Rio". Publicado em 09/07/16. Disponível em https://www.noticiasaominuto.com.br/brasil/250424/mae-de-jovem-assassinado-com-111-tiros-morre-no-rio . Acesso em 08.11.2016. Nos EUA, a violência policial expressa no assassinato de pessoas negras desarmadas inspirou o movimento *Black Lives Matter*. Cf. http://blacklivesmatter.com/about/ . Acessado em 09.11.2016. No Brasil, a Campanha *Reaja ou será morto, Reaja ou será morta* assume como pauta principal o combate ao genocídio negro no país. Cf. http://reajanasruas.blogspot.com.br/. Acessado em 09.11.2016.

no Brasil e em diversas partes do mundo, pretendo apresentar apenas um breve apontamento sobre um tema que merece mais do que isso. Se, por um lado, o fenômeno ainda é pouco estudado (salvo importantes exceções[341]), por outro, ele exige ações urgentes e eficazes para a eliminação dessa realidade. Por essas razões, não tenho a pretensão de abordar esses problemas de modo exaustivo, mas apontá-los como mais uma – se não for a mais grave - expressão da colonialidade do poder a ser combatida na atualidade, uma vez que expressam a continuidade de injustiças praticadas há mais de cinco séculos. Nesse sentido, devem ser conhecidos e estimulados estudos nas mais diversas áreas do conhecimento sobre essa realidade, a fim de que esses trabalhos cheguem ao grande público, sensibilizem e contribuam para o fim dessas injustiças.

De acordo com o psiquiatra antilhano, a violência do colonizado surge inicialmente como uma reação ao contexto de constante agressividade a que é submetido, sob a forma de violências físicas e simbólicas:

> Essa agressividade sedimentada nos seus músculos, o colonizado vai manifestá-la primeiro contra os seus. É o período em que os negros se pegam entre si, e em que os policiais, os juízes, não sabem mais o que fazer diante da espantosa criminalidade norte-africana. Diante do arranjo colonial, o colonizado se encontra num estado de tensão permanente. (...)
> O colono alimenta no colonizado uma cólera que ele detém quando sai. O colonizado é preso nas malhas finas do colonialismo. Mas vimos que, no interior, o colono só obtém uma pseudo-petrificação. A tensão muscular do colonizado se libera periodicamente em explosões sanguinárias: lutas tribais, lutas entre indivíduos.[342]

Ao enfatizar a interiorização da violência colonial pelo colonizado, Fanon identifica a canalização dessa violência para as lutas tribais, práticas religiosas e até mesmo nos sonhos do colonizado. Todas essas, segundo Fanon, seriam formas de evitar a luta armada, entendida

---

[341] Cf. BRASIL. *Relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) sobre homicídios de jovens negros e pobres*. Brasília: Câmara dos Deputados, julho de 2015. FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. *Corpo negro caído no chão. O sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008; NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio negro brasileiro. Um processo de racismo mascarado*. Prefácios de Florestan Fernandes e Wole Soyinka. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978; ALEXANDER, Michelle. *The New Jim Crow. Mass Incarceration in the Age of Colorblindness.* New York: The New Press, 2012; DAVIS, Angela Y. *Are prisons obsolete?*New York: Seven Stories, 2003. VARGAS, João Costa. "A diáspora negra como genocídio: Brasil, Estados Unidos ou uma geografia supranacional da morte e suas alternativas". *Revista da ABPN – Associação Brasileira de Pesquisadores Negros*, v. 1, n. 2, jul.-out. de 2010, p. 31-65; ROCHA, Luciane de Oliveira. *Outraged mothering: black women, racial violence, and the power of emotions in Rio de Janeiro's African Diaspora*. Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of The University of Texas at Austin in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy. The University of Texas at Austin. August 2014, 365 p.; ALVES, Enedina do Amparo. *Rés negras, judiciário branco: uma análise da interseccionalidade de gênero, raça e classe na produção da punição em uma prisão paulistana*. Dissertação (Mestrado). PUC-SP: São Paulo, 2015, 173 p; WERNECK, Jurema. "O Belo ou o Puro?: Racismo, eugenia e novas (bio)tecnologias". In: Rotania, A. A & Werneck, J. (Org). *Sob o Signo das Bios: vozes críticas da sociedade civil.* Vol. 1. R.J.: E-papers Serviços Editoriais, 2004.

[342] FANON, Frantz. *Os condenados da terra.* Prefácios de Alice Cherki (à edição de 2002) e de Jean-Paul Sartre (à edição de 1961). Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005, pp.69; 71.

como o único caminho apontado pelo autor para o recuo do colonialismo, como visto anteriormente. Além de evitar o confronto direto, essas seriam formas de liberação das tensões cotidianas sofridas sob o colonialismo, de modo a contribuir para a consolidação do sistema de dominação.

> Autodestruição coletiva muito concreta nas lutas tribais, essa é pois uma das vias pela qual se libera a tensão muscular do colonizado. Todos esses comportamentos são reflexos de morte diante do perigo, condutas suicidas que permitem ao colono – cuja vida e dominação se encontram assim proporcionalmente consolidadas – verificar, na mesma ocasião, que esses homens não são racionais. O colonizado também consegue, através da religião, não levar em conta o colono. Pelo fatalismo, toda iniciativa é retirada do opressor, pois a causa dos males, da miséria, do destino, depende de Deus. O indivíduo aceita assim a dissolução entendida por Deus, agacha-se diante do colono e diante do destino e, por uma espécie de reequilibração interior, chega a uma serenidade de pedra.[343]

A perspectiva sobre a religião praticada pelos colonizados expressa por Fanon evidencia alguns pontos importantes. Primeiramente, sua vinculação à compreensão, de caráter marxista, segundo a qual a religião é o "ópio do povo"[344], uma espécie de droga que mantém os oprimidos distanciados da luta revolucionária. Contudo, essa compreensão corroborada por Fanon desconsidera não somente a capacidade de fortalecimento de laços comunitários estabelecidos pela religião, como também o seu potencial mobilizador no campo político através da identidade por ela veiculada. Essa conexão entre o poder restaurador individual pela religião e o seu uso como poder de resistência colonial foi evitada durante esse regime através da imposição de uma religião oficial, como o cristianismo, a fim de garantir uma identidade popular alinhada aos valores da metrópole[345].

Embora não reconheça o papel de resistência que pode ser desempenhado pela religião, Fanon observa que a persistência da violência entre os colonizados alimenta uma teoria denominada por ele de *mito da criminalidade nata* do argelino. Segundo o autor, essa teoria sustentava a ideia de que o sujeito colonizado é *naturalmente* desviante e, portanto, sujeito ao controle estatal.

> Entre as características do povo argelino, como o colonialismo as estabeleceu, destacaremos a sua pavorosa criminalidade. Antes de 1954, os magistrados, os policiais, os advogados, os jornalistas, os médicos legistas concordavam unanimemente que a criminalidade do argelino era um problema. Afirmava-se que o argelino era um criminoso nato. Uma teoria foi elaborada, provas científicas foram apresentadas. Essa teoria foi objeto, durante mais de 20 anos, de um ensino

[343] Ibid., pp.71-72.
[344] A respeito, cf. LÖWY, Michael. "Marxismo e religião: ópio do povo?". En publicacion: *A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas*. BORON, Atilio A.; AMADEO, Javier; GONZALEZ, Sabrina. 2007. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxispt/cap. 11.doc. Acessado em 11.11.2016.
[345] Angela Davis analisa, por exemplo, o uso do discurso bíblico pela classe escravocrata dos EUA de forma a omitir trechos capazes de estimular a resistência dos escravizados. Cf. DAVIS, Angela. *Palestras sobre libertação*. Transcrição da aula inaugural do curso sobre filosofia moderna na Universidade da Califórnia. Los Angeles: UCLA, 1969.

> universitário. Argelinos estudantes de medicina receberam esse ensino e pouco a pouco, imperceptivelmente, depois de se terem adaptado ao colonialismo, as elites se conformaram com as taras naturais do povo argelino. Preguiçosos natos, mentirosos natos, ladrões natos, criminosos natos.[346]

Dessa forma, a colonialidade pode ser observada não somente na forma em que o poder político é exercido, como também na seletividade da violência estatal e na exclusão de determinados grupos sociais dos processos de produção do saber, no contexto da modernidade ocidental. A partir dessas distinções, o sujeito colonizado torna-se alguém destituído de dignidade (porque visto como incapaz de autodeterminar-se), bem como um ser carente de futuro, na ausência da figura do colonizador.

A respeito da contínua criminalização da população negra ao longo da história, especialmente nas Américas, Deborah Small, ativista negra e advogada estadunidense, afirma que

> O entendimento sobre o que constitui "ser branco" existe em relação direta ao que se entende por "ser negro". Branca é a cor do poder e do privilégio — negra é a cor da subjugação e da exclusão. Esse entendimento racial está impregnado na nossa história, nas nossas leis, nas nossas políticas e é culturalmente reforçado de maneiras diversas e dissimuladas. A polícia é o principal instrumento de sustentação da hierarquia racial que está no coração da "identidade americana". As atividades policiais atuais nos bairros pobres e negros refletem as práticas e políticas impostas sobre os afrodescendentes durante a escravidão e o subsequente sistema legal de segregação. Há uma continuidade de propósito e de efeito entre as políticas de justiça criminal de outrora, cujos alvos principais eram os negros, e as leis criminais de drogas atuais, que, de maneira parecida, punem os negros desproporcionalmente. Em muitos sentidos, é a história se repetindo — as origens do Estado penal moderno estão enraizadas nos ajustes que as elites sulistas fizeram após a Guerra Civil para manter o sistema de controle e exploração da população negra.[347]

Dentro dessa perspectiva, a respeito dos impactos sociais e na economia da criminalização da comunidade negra (e indígena, a qual acrescento), no Brasil e nos Estados Unidos,ela afirma:

> O sistema de discriminação racial apoiada pelo Estado se tornou mais difícil após o surgimento do movimento por direitos civis. Não era mais viável politicamente que o governo sustentasse explicitamente a supremacia dos homens brancos. Ao mesmo tempo os líderes negros se tornaram mais militantes em suas demandas por maior equidade e oportunidades econômicas. A elevação dos crimes por drogas à categoria de prioridade na aplicação das leis estaduais e federais, combinada ao estereótipo dos usuários de drogas como membros predatórios de grupos étnicos minoritários, justificou a criminalização de comunidades inteiras de pessoas negras pobres, marginalizadas, pouco educadas e precariamente empregadas. (...). O Brasil pode desempenhar um papel importante na promoção de reformas nas políticas globais ao trabalhar junto a outros países latino-americanos com o objetivo de desmantelar a proibição global e criar um sistema de controle de drogas baseado na ciência, na saúde e nos direitos humanos. A guerra às drogas americana não funcionou para o Brasil. Em vez de reduzir o consumo e o abuso de drogas, a erradicação de cultivos,

[346] FANON, Frantz. *Os condenados da terra.* Juiz de Fora: UFJF, 2005,p. 342.
[347] SMALL, Deborah: "A guerra às drogas facilita a criminalização de pobres e negros", Em *Geledés*. Disponível em: http://www.geledes.org.br/deborah-small-guerra-as-drogas-facilita-criminalizacao-de-pobres-e-negros/#ixzz4FJAOranQ . Acesso em 24.07.2016.

> a interdição de laboratórios de produção e outras abordagens pela via da oferta levaram a mais violência, sofrimento, miséria e morte. Pode-se definir insanidade como fazer a mesma coisa repetidamente esperando resultados diferentes. A guerra às drogas é uma política insana – é tempo para uma nova abordagem que promova nossa saúde mental e pública.[348]

Nesse sentido, observa-se que o controle maciço de corpos outrora colonizados constitui um elemento constante na política de segurança de muitos Estados, a qual é justificada de inúmeras formas. Michel Foucault, em uma aula de 17 de março de 1976, observa a ocorrência de um processo de gestão da vida e da morte dos cidadãos pelo Estado moderno. Assim, ele caracteriza esse Estado pela institucionalização de uma tecnologia de poder, destinada à regulamentação da vida, como expressão de sua soberania.

> Na teoria clássica da soberania, vocês sabem que o direito de vida e de morte era um de seus atributos fundamentais. (...) Em certo sentido, dizer que o soberano tem direito de vida e de morte significa, no fundo, que ele pode fazer morrer e deixar viver; em todo caso, que a vida e a morte não são desses fenômenos naturais, imediatos, de certo modo originais ou radicais, que se localizariam fora do campo do poder político. (...)
> O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois, este novo direito é que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer. Essa transformação, é claro, não se deu de repente. Pode-se segui-la na teoria do direito (...) Vocês já vêem, nos juristas do século XVII e sobretudo do século XVIII, formulada essa questão a propósito do direito de vida e de morte. Quando os juristas dizem: quando se contrata, no plano do contrato social, ou seja, quando os indivíduos se reúnem para constituir um soberano, para delegar a um soberano um poder absoluto sobre eles, por que o fazem? Eles o fazem porque estão premidos pelo perigo ou pela necessidade. Eles o fazem, por conseguinte, para proteger a vida. É para poder viver que constituem um soberano.[349]

Assim, ele define o racismo como o estabelecimento de um corte, de tipo biológico, entre o que deve viver e o que deve morrer. Sendo o Estado moderno entendido como um ente soberano criado com o fim de regulamentar a vida da população que administra, o que é definido por Foucault como o biopoder, o racismo é atualizado como um discurso que justifica a morte de algumas pessoas, dentro de uma linguagem política na qual a vida é entendida como um direito fundamental da pessoa humana. Dessa forma, ao analisar o problema do racismo na modernidade, embora reconheça que o mesmo não nasce nesse período, ele identifica uma especificidade tipicamente moderna no seu tratamento ao final do séc. XIX:

> Em linhas gerais, o racismo, acho eu, assegura a função de morte na economia do biopoder, segundo o princípio de que a morte dos outros é o fortalecimento biológico da própria pessoa na medida em que ela é membro de uma raça ou de uma população, na medida em que se é elemento numa pluralidade unitária e viva. Vocês estão vendo que aí estamos, no fundo, muito longe de um racismo que seria, simples e tradicionalmente, desprezo ou ódio das raças umas pelas outras. Também estamos

---

[348] Ibid.
[349] FOUCAULT, Michel. "Aula de 17 de março de 1976" In:_. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 202-203.

> muito longe de um racismo que seria uma espécie de operação ideológica pela qual os Estados, ou uma classe, tentariam desviar para um adversário mítico hostilidades que estariam voltadas para [eles] ou agitariam o corpo social. Eu creio que é muito mais profundo do que uma velha tradição, muito mais profundo do que uma nova ideologia, é outra coisa. A especificidade do racismo moderno, o que faz sua especificidade, não está ligado a mentalidades, a ideologias, a mentiras do poder. Está ligado à técnica do poder, à tecnologia do poder. Está ligado a isto que nos coloca, longe da guerra das raças e dessa inteligibilidade da história, num mecanismo que permite ao biopoder exercer-se. Portanto, o racismo é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação da raça para exercer seu poder soberano. A justaposição, ou melhor, o funcionamento, através do biopoder, do velho poder soberano do direito de morte implica o funcionamento, a introdução e a ativação do racismo. E é aí, creio eu, que efetivamente ele se enraíza.[350]

Nesse perspectiva, o chamado "direito penal do inimigo"[351] está alinhado à compreensão do racismo moderno identificada por Foucault, na medida em que sustenta a ideia de eliminação dos direitos fundamentais de criminosos, considerados inimigos da sociedade. Embora não seja oficialmente adotada pelo sistema jurídico brasileiro, essa compreensão está presente implicitamente no modo como reportagens e discursos policiais geralmente noticiam a morte de pessoas por agentes do Estado, nos quais a ocorrência de confronto policial e/ou a ficha criminal de quem é assassinado são utilizadas como justificativa para seus homicídios. Nesse contexto, observa-se que o esforço de familiares das vítimas muitas vezes é apresentar a carteira de trabalho ou de estudante da pessoa assassinada, como forma de comprovar a ilegitimidade da ação policial. Nesse raciocínio, caso a vítima tivesse antecedentes criminais, a ação policial parece legitimada aos olhos do senso comum. Com efeito, boa parte dos esforços daqueles que visam desconstruir a figura jurídica do "auto de resistência" consiste em demonstrar que se trata de uma efetiva política de extermínio sustentada pelas forças do Estado[352]. Considerando o acúmulo de injustiças que decorrem desta realidade – uma quantidade expressiva de pessoas assassinadas diariamente pelas forças do Estado, que raramente são punidas mesmo quando comprovada a inocência das vítimas e a desproporcionalidade das ações policiais – compreende-se a afirmação de Foucault, no sentido de que as mortes com as quais estamos lidando não são apenas físicas.

> Vocês compreendem, em consequência, a importância - eu ia dizer a importância vital - do racismo no exercício de um poder assim: é a condição para que se possa exercer o direito de matar. Se o poder de normalização quer exercer o velho direito soberano de matar, ele tem de passar pelo racismo. E se, inversamente, um poder de soberania, ou seja, um poder que tem direito de vida e de morte, quer funcionar com

[350] Ibid., p.217.
[351] Cf. GOMES, Luiz Flávio. *Direito penal do inimigo (ou inimigos do Direito Penal)*. Disponível em http://www.egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/12636-12637-1-PB.pdf . Acessado em 09.11.2016.
[352] Cf. CASTRO, Augusto. "Participantes de audiência denunciam genocídio de jovens negros e pedem extinção dos 'autos de resistência'". Em: *Agência Senado*. Publicado em | 16/11/2015. Disponível em http://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2015/11/16/participantes-de-audiencia-denunciam-genocidio-de-jovens-negros-e-pedem-extincao-dos-2018autos-de-resistencia2019 . Acessado em 09.11.2016.

> os instrumentos, com os mecanismos, com a tecnologia da normalização, ele também tem de passar pelo racismo. É claro, por tirar a vida não entendo simplesmente o assassínio direto, mas também tudo o que pode ser assassínio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.[353]

Embora oficialmente a Organização das Nações Unidas (ONU) não reconheça a ocorrência de um genocídio no Brasil, nem de povos negros nem de indígenas, muitos comunicados oficiais recentes expressam a preocupação de relatores internacionais de direitos humanos sobre a desigualdade com que a violência e a omissão do Estado atingem especialmente essas populações no país.[354]

Nesse sentido, cabe verificar a definição desse crime na legislação internacional à luz das condições atuais em que vive grande parte dessas populações. Com efeito, afirma Flauzina:

> Para além da categoria que se use para definir esse estado de coisas que permite a movimentação do aparato institucional, na direção da população negra, a partir de um projeto que, conforme já se citou, carrega consigo o racismo como suporte fundamental, o fato é que, como resultado, o genocídio está posto. Observando de forma atenta o repertório de vulnerabilidades que foi desenhado em torno desse segmento, é preciso nomear a realidade.
> Na definição de genocídio cunhada pela Organização das Nações Unidas (ONU) em 1948, pela Convenção para a prevenção e a repressão do crime de genocídio, encontramos uma correspondência com os processos a que tem sido submetido o contingente negro no país (...).
> Procedendo a análise da legislação, destacam-se alguns aspectos relevantes para os fins do presente estudo. Em primeiro lugar, é preciso atentar para o fato de que o genocídio não está vinculado exclusivamente à guerra, podendo os processos de extermínio também se materializar em tempos de paz. A interpretação conferida ao instituto sublinha ainda o fato de que o genocídio é um delito de consumação antecipada, não havendo a necessidade do extermínio completo do grupo vitimizado para a configuração do crime. Além disso, esse é um delito que pode ser associado à categoria de crime permanente, tendo em vista o fato de sua consumação se estender pelo tempo, sendo facultada ao agente a cessação do ato ilícito. Por fim, é de se salientar, de acordo com o entendimento dominante, o genocídio é um delito que também pode se consumar pela omissão. [355]

Dessa forma, considerando a utilização do ordenamento jurídico como forma de atualização e legitimação de privilégios herdados do sistema colonial - de modo a criminalizar as populações negras e suas práticas tradicionais, atrasar a sua inclusão no sistema educacional restringindo seu acesso à cidadania e aplicando seletivamente a violência estatal -, entende-se que a omissão do Estado em impedir essas mortes[356]possui razões não na

[353] FOUCAULT. Op. cit., p. 216.
[354] Cf., por exemplo: https://nacoesunidas.org/onu-jovens-negros-sao-as-principais-vitimas-da-violencia-brasil/ . Acessado em 08.11.2016; http://odia.ig.com.br/brasil/2016-09-20/onu-denuncia-aumento-de-50-de-assassinatos-de-indigenas-no-brasil.html . Acessado em 08.11.2016.
[355] FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. *Corpo negro caído no chão. O sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro.* Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p.137.
[356] A respeito, ver entrevista com o sociólogo, que realiza há catorze anos o mapa da violência no Brasil, para quem essa questão se trata de um problema estrutural do país. Cf. WAISELFISZ, Julio Jacobo. *Mapa da*

incompetência dos seus agentes, mas na própria forma de funcionamento do mesmo, desde suas raízes.

Por essas razões, a autora destaca que a produção da morte não está circunscrita à atuação do sistema penal, indicando outros âmbitos da vida social afetados pelo que identifica como "propósitos genocidas do Estado": segregação espacial, nível de exposição à pobreza, índices de mortalidade materna, evasão escolar e interdição da identidade. Nesse contexto, as políticas da interculturalidade aparecem como um campo fértil de possibilidades para a transformação dessa realidade.

A respeito da interdição da identidade, Ana Flauzina faz uma importante observação, na qual aponta uma crítica à noção de diversidade brasileira, que valoriza de forma eloquente identidades de raízes europeias (como a italiana, alemã e portuguesa), ao mesmo tempo em que recusa a incluir negros e indígenas.

> Como centro vital da existência do grupo, a identidade é acionada para manter a coesão, evitar os ataques à memória coletiva e até impor um determinado padrão a outro segmento. Ela é, pois, um instrumento fundamental da política.
>
> É por isso que as elites sempre procuraram obstruir qualquer possibilidade de sedimentação mais efetiva de uma identidade negra no país. Afinal, esse é o pressuposto em que se assentam as bases de uma reação coletiva. Sem a identidade não há como se forjar a própria noção de grupo, restando indivíduos dispersos, incapazes de se articular em torno de uma plataforma comum. Ao contrário do que ocorre com o manejo das identidades culturais de outros segmentos, que podem ser professadas e festejadas livremente, a identidade negra está sob eterna vigilância, sendo desconsiderada qualquer tentativa de enunciação mais consequente (...).[357]

Por essas razões, muitos são os intelectuais e ativistas que buscam desenvolver estratégias de fortalecimento identitário para a população negra e africana, como forma de resistência ao processo histórico de sua discriminação e genocídio. Para além de discursos de vitimização, que reduzem as pessoas negras (e colonizadas em geral) à condição de simples objetos de ações de dominação e de discursos alheios, essas estratégias visam fortalecer essas pessoas na condição de sujeitos de sua própria história - o que, mais uma vez, revela o sentido da palavra *empoderamento*. Ao se colocarem como protagonistas de sua própria história, recusam narrativas que não dão voz ao seu próprio povo ou que não dialoguem com suas necessidades, o que permite o resgate de histórias e conhecimentos apagados ou silenciados, bem como a construção de outros futuros possíveis.

---

violência 2016. Homicídios por armas de fogo no Brasil. Disponível em: http://www.mapadaviolencia.net.br/ . Acessado em 10.11.2016.

[357] FLAUZINA. Op. cit., pp. 126-127.

3.4 **Práticas decoloniais e identificação afro-diaspórica**

> This focusing upon our own oppression is embodied in the concept of identity politics. We believe that the most profound and potentially the most radical politics come directly out of our own identity, as opposed to end somebody else´s oppression.[358]

> We should think (…) of identity as a 'production' which is never complete, always in process, and always constituted within, not outside representation (…) We should not, for a moment, underestimate or neglect the importance of the act of imaginative rediscovery which this conception of a rediscovered, essential identity entails. 'Hidden histories' have played a critical role in the emergence of many of the most important social movements of our time – feminist, anti-colonial and anti-racist (…) Diaspora identities are those which are constantly producing and reproducing themselves anew, through transformation and difference. [359]

Nesta seção, pretendo apresentar o que identifico como *práticas decoloniais*, isto é, aquelas que vão na contramão do colonialismo, voltadas para a descolonização de práticas sociais, tendo em vista o reconhecimento da dignidade de povos e saberes desumanizados pelo sistema colonial. De modo particular, volto-me especialmente às potencialidades e possívis limitações presentes na construção de uma identidade negra no contexto da diáspora africana.

Essa pequena incursão nas propostas de alguns autores para o tratamento da questão visa buscar uma base de sustentação em que podem se apoiar políticas da interculturalidade que visem ao reconhecimento da dignidade dos povos pertencentes à diáspora africana. Essas políticas surgem no marco de uma concepção de justiça baseada em uma reflexão sobre o colonialismo e o pós-colonialismo. Isso significa dizer que, embora seja desejável alcançarmos uma sociedade efetivamente pós-colonial, capaz de deixar o colonialismo no passado, essa linguagem supõe uma compreensão linear da história, ao passo em que a persistência dos efeitos desse sistema na atualidade revela a impossibilidade de se deixar essa história no passado. Ao preferir falar em *decolonial* ao invés de *descolonial* Catherine Walsh afirma uma posição conceitual que tem implicações práticas.

---

[358] [Este foco sobre nossa própria opressão é incorporado no conceito de política de identidade. Nós acreditamos que a mais profunda e, potencialmente, a política mais radical sai diretamente de nossa própria identidade, ao invés de acabar com a opressão do outro]. Tradução minha. COLLECTIVE, The Combahee River. "A Black Feminist Statement", in: *The Black Feminist Reader*. Ed. Joy and T. Denean Sharpley-Whiting James. Oxford: Blackwell, 2000, p.234.

[359] [*"Devemos pensar (...) na identidade como uma "produção" que nunca está completa, sempre em processo e sempre constituída dentro, e não fora da representação (...) Não devemos, por um momento, subestimar ou negligenciar a importância do ato de redescoberta imaginativa que essa concepção de uma redescoberta de uma identidade essencial implica. "Histórias escondidas" têm desempenhado um papel fundamental no surgimento de muitos dos movimentos sociais mais importantes do nosso tempo - feministas, anti-coloniais e anti-racistas (...) Identidades da diáspora são aquelas que estão constantemente a produzir e reproduzir-se de novo, através da transformação e da diferença*"] . (Tradução minha). HALL, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora", in: *Colonial Discourse and Post-colonial Theory; A Reader*. Ed. Patrick Williams and Chrisman. London: Harvest Wheatsheaf, 392-401.

> Suprimir la "s" es opción mía. No es promover un anglicismo. Por el contrario, pretende marcar una distinción con el significado en castellano del "des" y lo que puede ser entendido como un simple desarmar, deshacer o revertir de lo colonial. Es decir, a pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan en existir. Con este juego lingüístico, intento poner en evidencia que no existe un estado nulo de la colonialidad, sino posturas, posicionamientos, horizontes y proyectos de resistir, transgredir, intervenir, in-surgir, crear e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual se puede identificar, visibilizar y alentar "lugares" de exterioridad y construcciones alter-(n)ativas.[360]

Dentro dessa perspectiva, a noção de "identidade nacional" é questionada pelo modo como é desenvolvida no modelo de Estado-nação, através do estabelecimento de um sistema normativo que impõe o ensino de uma língua e saberes que privilegiam a perspectiva da colonização no processo educacional e formativo dos sujeitos. Dessa forma, pretende-se pensar novas práticas sociais e políticas de identificação, no seio das quais a noção de uma identidade dispersa ou em permanente construção permita o desenvolvimento de políticas de reconhecimento da dignidade de povos outrora colonizados, seja através da educação, da representatividade política, ou pela adoção de políticas garantidoras de suas manifestações culturais.

Como visto no primeiro capítulo, a análise das noções de "cultura nacional" e "identidade" presentes nos novos textos constitucionais de diversos países marcados pela diáspora nas Américas, indica a presença de um processo de identificação afro-diaspórica, enquanto base para a adoção de determinadas políticas públicas (como ações afirmativas, titulação dos quilombos etc.), fundadas nos direitos fundamentais desses grupos[361]. Para a compreensão do que poderia significar uma *identidade* ou *identificação* afro-diaspórica, as leituras de Stuart Hall (1994), Frantz Fanon (2006), James Clifford (1994), entre outros, servirão de base para a inserção desse debate no campo da reflexão pós-colonial.

Nesse sentido, pretende-se compreender a singularidade da condição dos filhos da diáspora africana, em comparação com a condição dos africanos que vivem na África atualmente e com os povos indígenas nas Américas. A esse respeito, cabe notar que a língua e o território constituem elementos fundamentais para a identificação e o reconhecimento de um

---

[360] ["*Suprimir o "s" é opção minha. Não é promover um anglicismo. Pelo contrário, pretende marcar uma distinção com o significado em castelhano do "des" e do que pode ser entendido como um simples desarmar, desfazer ou reverter o colonial. Quer dizer, passar de um momento colonial a um não colonial, como se fosse possível que seus padrões e vestígios desistam de existir. Com este jogo lingüístico, intento pôr em evidência que não existe um estado nulo da colonialidade, mas posturas, posicionamentos, horizontes e projetos de resistir, transgredir, intervir, in-surgir, criar e incidir. O decolonial denota, então, um caminho de luta continua na qual se pode identificar, visibilizar e alentar "lugares" de exterioridade e construções alter-(n)ativas"*]. Tradução minha de WALSH, Catherine (Ed.). *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir.* Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013, p.2.

[361] Cf. Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988, artigos 215, § 1º e 216. Cf. também Constituição Política do Estado Plurinacional da Bolívia, de 2009, artigos 3 e 32, mencionados no capítulo 1 deste trabalho.

grupo étnico diferenciado, de forma que é possível afirmar que a dificuldade na identificação de uma língua materna comum entre as diversas nações que formaram a diáspora africana pelo mundo afora dificulta o reconhecimento externo e a unidade entre africanos e seus descendentes na diáspora na atualidade. Não obstante a isso, questiono se a falta de uma língua comum e de uma terra natal fora da África (para aqueles que desconsideram o seu retorno para o continente) excluem a legitimidade de uma luta por território e direitos fundamentais baseados na singularidade da condição diaspórica, no marco de Estados constitucionais já consolidados.

Discursos em torno da diáspora

Ao falar sobre o tema das diásporas, o antropólogo estadunidense James Clifford demonstra como os discursos e invocações contemporâneas da diáspora (judaica, africana etc.) representam experiências de deslocamento, de construir lares longe do seu lar[362].

Para compreender essas experiências de deslocamento do ponto de vista da diáspora africana, parto da compreensão de que assumir uma determinada identidade é uma opção política e, ao mesmo tempo uma necessidade humana fundamental, que é o sentido de pertencimento a uma determinada comunidade[363]. No nosso caso, que pertencemos à diáspora africana, essa necessidade de assumir uma identidade – que ao mesmo tempo em que é pessoal é política – nos impõe profundas dificuldades, dadas as estratégias próprias do colonialismo em aniquilar as possibilidades de efetivação dessa identidade, como estratégia de dominação e fragilização dos povos colonizados. Logo, a questão é: como fugir dessa condição imposta pelo colonialismo?

O atual processo na educação brasileira de resgate da história da África e das culturas de matriz africana no país, marcado pela Lei Federal nº 10.639/2003[364], revela a presença de um processo de identificação que possui como base o fenômeno da diáspora africana. Assim, a importância desses e outros avanços normativos entendidos como políticas da identidade,

[362] Cf. CLIFFORD, James. "Diasporas". In: *Cultural Anthropology*, vol.9, nº3. Blackwell Publishig, August, 1994, p. 302.

[363] Neste ponto estou de acordo com Charles Taylor, especialmente em *A política do reconhecimento*. Princeton University Press: 1994. Ver também, do mesmo autor, *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo, São Paulo: Edições Loyola, 2000. A análise do autor parte da crítica feita por Hegel ao sujeito transcendental idealizado por Kant: a pura abstração do sujeito kantiano diz respeito a um ser a-histórico e, portanto, que não se adequa à concretude da vida. O verdadeiro agente moral possui uma história, que passa necessariamente por um processo de auto-reconhecimento diante do outro.

[364] Lei posteriormente complementada pela de Lei Federal nº 11.645/2008 que passou a incluir igualmente o ensino da história dos povos e culturas indígenas nas escolas de ensino fundamental e médio brasileiras.

presentes em diversos textos legais nacionais e internacionais, são celebrados por muitos como uma vitória contra a opressão e a discriminação perpetrados pelo colonialismo e o Estado-nação, enquanto modelo de Estado utilizado como referência por muitos países no período moderno, especialmente após o fim do regime colonial em diversas partes do mundo.

No entanto, o escritor queniano Ngũgĩ wa Thiong'o, ao escrever sobre o processo da descolonização, afirma que

> No man or woman can choose their biological nationality. The conflict between peoples cannot be explained in terms of that which is fixed (invariables). Otherwise the problems between any two peoples would always be the same at all times and places; and further, would never be any solution to social conflicts except through a change in that which is permanently fixed, for example through genetic or biological transformation of the actors.[365]

Assim, sua análise sobre a condição do continente africano na atualidade parte de uma crítica ao imperialismo, notadamente expresso pela dominação de línguas europeias em países africanos, de forma que, enquanto escritor africano, resolve por um tempo abandonar a escrita em inglês e passa a escrever durante alguns anos seus livros em sua língua materna, o gĩkũyũ. Isso porque ele entende que

> the biggest weapon wielded and actually daily unleashed by imperialism against that collective defiance is the cultural bomb. The effect of a cultural bomb is to annihilate a people's belief in their names, in their languages, in their environment, in their heritage of struggle, in their unity, in their capacities, and ultimately in themselves. It makes them want to identify with which is furthest removed from themselves; for instance, with other peoples' languages rather than their own.[366]

Como exemplo, Wa Thiong'o cita o fato de países africanos, quando colonizados e mesmo atualmente, vieram a ser definidos e continuam a definir a si próprios com base em línguas europeias, dividindo-se entre aqueles que falam inglês, português ou francês[367].

De modo mais provocativo, Frantz Fanon, ao descrever as diferenças entre a cidade do colono e a cidade do colonizado, afirma que o colonizado é um invejoso que, ao menos uma vez por dia, sonha em se instalar no lugar do colono[368]. Ao longo da história, o reiterado processo de diminuição e negação de uma identidade coletiva e mesmo de uma humanidade

---

[365] [Nenhum homem ou mulher pode escolher sua nacionalidade biológica. O conflito entre populações não pode ser explicado em termos do que é fixo (invariantes). Caso contrário, os problemas entre os dois povos, seriam sempre os mesmos em todos os tempos e lugares, e mais, nunca haveria uma solução para os conflitos sociais, exceto através de uma mudança no que está fixado permanentemente, por exemplo através da transformação genética ou biológica dos atores] WA THIONG'O, Ngũgĩ. *Decolonizing the Mind. The Politics of Language in African Literature.* London: James Curry, 1986, pp. 1 – 2.

[366] [A maior arma empunhada e de fato diariamente desencadeada pelo imperialismo contra esse desafio coletivo é a bomba cultural. O efeito de uma bomba cultural é aniquilar a crença de um povo em seus nomes, em suas línguas, em seu ambiente, em sua herança de luta, em sua unidade, em suas capacidades e, finalmente, em si próprios. Faz com que eles queiram se identificar com o que está mais afastado de si, por exemplo, com as línguas de outros povos, em vez da sua própria]. Ibid, p. 3.

[367] Ibid, p. 5.

[368] FANON, Frantz. *Os condenados da terra.* 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p.29.

aos africanos e seus descendentes na diáspora levou a práticas que forçaram o seu esquecimento e, por vezes, o apagamento deliberado de sua história. Por isso, reconstruir e resgatar a memória e dignidade desses povos tornou-se um elemento profundo e de fundamental importância em sua luta pela descolonização.

Stuart Hall, ao questionar a noção de identidade como um fato consumado, destaca a importância das posições de enunciação daquele que fala ou escreve. Nesse sentido, ele afirma que as recentes teorias da enunciação indicam que sempre escrevemos e falamos a partir de um determinado lugar e tempo, de uma história e cultura específicas, de forma que o que falamos está sempre posicionado[369].

De modo geral, a noção de identidade possui como pressuposto a ideia de um indivíduo que é formado por um *determinado* conjunto de elementos e práticas culturais (dentre eles, a língua, os costumes, crenças etc.), os quais são tomados como referenciais e definem os limites daquilo que a pessoa irá considerar como meu (plano individual) ou nosso (nível social, em termos de grupo identitário). Assim, o ponto de vista da identidade pode remeter a uma ideia de pureza cultural, que nem sempre estará justificada com base na importância da relação de pertencimento travada entre o indivíduo e a cultura na qual ele está inserido. Entretanto, é importante frisar que para Wa Thiong'o, assim como para muitos pensadores do multiculturalismo[370], a língua constitui um elemento fundamental nesse processo de auto-identificação do sujeito, na medida em que é através dela e a partir dela que ele aprende a se expressar como ser no mundo.

Nessa perspectiva, pretendo discutir a singularidade da condição dos povos da diáspora africana, enquanto base para a definição de *direitos*, no marco atual de construção de Estados que adotam políticas da interculturalidade. Dessa forma, desenvolvo esta reflexão a partir da compreensão de que a identidade, enquanto lugar de fala, é a base a partir da qual se constituem sujeitos políticos. Isso não significa que o lugar de fala *determina* o conteúdo da enunciação, mas apenas que ele situa a referência a partir da qual aquele conteúdo é emitido; referência da qual o falante pode, evidentemente, distanciar-se.

James Clifford defende, juntamente com Paul Gilroy (2001), não uma noção de identidade, mas de identificação, uma vez que esta é compreendida por esses autores como um processo contínuo e sem fim. Desse modo, eles criticam a ideia de retorno à África na

---

[369] HALL, Stuart (1994): "Cultural Identity and Diaspora". *In Colonial Discourse and Post-colonial Theory*; A Reader. Ed. Patrick Williams and Chrisman. London: Harvest Wheatsheaf, p. 392.
[370] Cf., por exemplo, KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights,* Oxford: Clarendon Press, 1995.

medida em que tal evocação pode omitir a condição mesma da diáspora, que consiste na experiência de um deslocamento:

> The centering of diasporas around an axis of origin and return overrides the specific local interactions (identifications and "dis-identifications", both constructive and defensive) necessary for the maintenance of diasporic social forms. The empowering paradox of diaspora is that dwelling *here* assumes a solidarity and connection *there*. But *there* is not necessarily a single place or an exclusivist nation.[371]

A tese então apresentada pelo antropólogo estadunidense, que desenvolve o tema a partir de um escopo comparativo, argumenta que as práticas diaspóricas contemporâneas não podem estar reduzidas ao epifenômeno do Estado-nação, uma vez que este normalmente está associado a ideologias de assimilação e a constantes tentativas de integração da diversidade[372]. Logo, o debate sobre diásporas integra uma discussão mais ampla, que compartilha elementos comuns com as experiências e dificuldades vividas por outros grupos no seio de Estados constitucionais já consolidados, como os indígenas e imigrantes.

Ao observar um crescimento no uso e na invocação da diáspora, Clifford cita a criação de novos periódicos tal como *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, publicado pela Universidade de Toronto, em que as comunidades em diáspora são apontadas como o melhor exemplo do momento transnacional em que vivemos, marcado por constantes fluxos de pessoas, seja voluntaria ou involuntariamente. No entanto, o diferencial da experiência diaspórica com relação aos grupos marcados pelo cruzamento de fronteiras é que ela "*pressupõe longas distâncias e uma separação mais como um exílio: um tabu constitutivo sobre o retorno, ou o seu adiamento para um futuro remoto. Diásporas também conectam múltiplas comunidades de uma população dispersa"*[373].

A experiência colonial, infeliz causa que motivou o deslocamento de milhões de africanos para as Américas, é descrita por Fanon como um regime que desvirtua o passado do oprimido, desfigurando-o e destruindo-o. Assim, os movimentos de busca e resgate daquilo que teria sido suprimido pelo regime colonial são vistos por Fanon como uma busca profunda por uma era cuja existência nos reabilitaria com nós mesmos e com relação aos outros. A esse respeito Stuart Hall afirma que

> Far from being grounded in mere 'recovery' of the past, which is waiting to be found, and which when found, will secure our sense of ourselves into eternity,

[371] [A centralização das diásporas em torno de um eixo de origem e retorno substitui as interações específicas locais (identificações e "des-identificações", tanto construtivas e defensivas) necessárias para a manutenção de formas sociais diaspóricas. O paradoxo empoderador da diáspora é que residir *aqui* assume uma solidariedade e conexão *lá*. Mas *lá* não é necessariamente um único lugar ou uma nação exclusivista]. CLIFFORD, James. "Diasporas". In: *Cultural Anthropology*, vol.9, nº3. Blackwell Publishig, August, 1994, p.322.
[372] Ibid, p. 302.
[373] Ibid, p. 304, tradução minha.

> identities are the names we give to the different ways we are positioned by, and position ourselves within, the narratives of the past.[374]

Considerando o processo, levado a cabo pelo sistema colonial, de expropriação de uma identidade cultural africana àqueles pertencentes à diáspora, Hall afirma que toda identidade cultural possui suas histórias, as quais possuem efeitos reais, materiais e simbólicos.

> The past continues to speak to us. But it no longer addresses us a simple, factual 'past', since our relation to it, like the child's relation to the mother, is always-already 'after the break'. It is always constructed through memory, fantasy, narrative and myth. Cultural identities are the points of identification, the unstable points of identification or suture, which are made, within the discourses of history and culture. Not an essence but a *positioning*. Hence, there is always a politics of identity, a politics of position, which has no absolute guarantee in an unproblematic, transcendental 'law of origin'.[375]

O contexto de desenvolvimento de novos textos constitucionais de países das Américas e Caribe, analisado no primeiro capítulo, permite-nos perceber a adoção de um novo posicionamento, no qual os Estados visam desenvolver uma noção de cidadania multicultural e diversa, o que requer também um novo posicionamento por parte dos diferentes indivíduos e grupos que compõem esses países.

Negritude, Amefricanidade e Quilombismo

Nesse contexto, alguns autores criticam a superficialidade presente em concepções da diversidade que terminam por esvaziar de sentido as diferentes matrizes culturais que compõem uma dada sociedade. No caso brasileiro, esse esvaziamento está presente na defesa do Brasil como o país do homem cordial (supostamente não-violento[376]) e da democracia racial (na qual a mestiçagem impediria a ocorrência do racismo ou minorasse os seus efeitos danosos).

Ao identificar a existência de um *mito da não violência no Brasil,* Marilena Chauí assim o caracteriza:

---

[374] [Longe de ser fundamentada na mera "recuperação" do passado, que está à espera de ser encontrado, e que, quando encontrado, assegurará o nosso sentido de nós mesmos na eternidade, as identidades são os nomes que damos às diferentes formas pelas quais estamos posicionados e nos posicionamos dentro das narrativas do passado]. Tradução minha de Ibid., p. 394.

[375] [O passado continua a nos falar. Mas ele já não nos direciona a um "passado" simples e factual, uma vez que a nossa relação com ele, como a relação da criança com a mãe, é sempre - já "depois do intervalo". É sempre construída através da memória, da fantasia, da narrativa e do mito. As identidades culturais são os pontos de identificação, os pontos instáveis de identificação ou de sutura, que se fazem, dentro dos discursos da história e da cultura. Não uma essência, mas um posicionamento. Por isso, há sempre uma política de identidade, uma política de posição, que não tem garantia absoluta numa "lei de origem" não-problemática e transcendental.]. Tradução minha de Ibid., p.395.

[376] Cf. CHAUÍ, Marilena. "O homem cordial, um mito destruído à força". In:_____. *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro.* Organização: André Rocha. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2014 (Escritos de Marilena Chauí, volume 2), pp. 239-244.

> O mito da não violência brasileira foi construído graças a dispositivos ideológicos precisos que, por um lado, permitissem considerar a violência como acontecimento acidental e não como algo constitutivo da sociedade de classes e, por outro lado, justificassem a exclusão social e histórica dos sujeitos violentos. A história oficial do país é construída de modo linear, contínuo e progressivo, suas datas e seus feitos coincidindo com a imagem que a classe dominante tem de si mesma – do 10 de abril de 1500 ao "Pacote de Abril" de 1977, passando pelo 1º de abril de 1964, não há solução de continuidade, de sorte que acontecimentos como as revoltas de Palmares, Balaiada, Praieira, Canudos, Contestado, Muckers, Farrapos, as greves no campo de 1870, as greves urbanas durante todo o século XX, as Ligas Camponesas no início dos anos 1960, as lutas dos posseiros e garimpeiros contra os índios, para enumerar apenas alguns fatos, aparecem como se fossem momentos de irracionalidade e de imaturidade num povo inculto açulado por agentes perniciosos. História do vencedor e de sua memória, silêncio e destruição dos vencidos, eis uma violência jamais contestada, jamais mencionada.[377]

Embora evidencie essa importante característica violenta na sociedade brasileira, a autora enfatiza a dimensão autoritária do país desde seu nascimento sem evidenciar essa violência como algo constitutivo do colonialismo, como visto em Fanon. Com isso, ela enfoca a perspectiva da opressão econômica, em detrimento da violência racial.

Já sob a perspectiva de sujeitos e não de objetos dessa história, ao identificar no discurso da *democracia racial* um processo de denegação da identidade brasileira, Lélia Gonzalez defende o conceito de Amefricanidade, como expressão de um outro entendimento sobre a história e a identidade do continente no qual o país está inserido.

> Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, sobretudo, da ordem do inconsciente, não vem a ser o que geralmente se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas. Ao contrário, ele é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o *t* pelo *d* para, aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: *Améfrica Ladina* (não é por acaso que a *neurose cultural* brasileira tem no *racismo* o seu sintoma por excelência). Nesse contexto, todos os brasileiros (e não apenas os pretos e os pardos do IBGE) são *ladinoamefricanos.* (...) Enquanto denegação de nossa ladinoamefricanidade, o racismo "à brasileira" se volta justamente contra aqueles que são o testemunho vivo da mesma (os negros), ao mesmo tempo em que diz não o fazer ("democracia racial brasileira").[378]

Ao colocar em relevo essa importante dimensão da história de formação do continente, para além de referenciais europeus, o conceito de Amefricanidade, como uma característica inerente a todos da região em razão da forte presença de culturas indígenas e africanas, contribui para o desenvolvimento de ações afirmativas destinadas à elaboração de currículos escolares e universitários mais plurais. Gonzalez caracteriza a Amefricanidade em diálogo com os conceitos de Afrocentricidade (Asante, 1988), Negritude (Césaire, 1939) e Pan-

[377] Ibid., pp. 240-241.
[378] GONZALEZ, Lélia. "A categoria político-cultural de Amefricanidade". In: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.). 1988b, p. 69.

africanismo[379], sendo considerada fruto da explosão criadora negra nas Américas, em detrimento de uma noção de "sobrevivências africanas", que implica, segundo ela, em uma visão evolucionista e eurocêntrica dessa história. Dessa forma, ela diferencia a experiência dos africanos que vivem no continente daquela vivenciada por aqueles marcados pela vida nas Américas, no seio das quais é criada a Améfrica. Nesse contexto, ela afirma que as especificidades aí desenvolvidas podem contribuir de modo particular para o mundo pan-africano, ao mesmo tempo em que se abandona uma idealização da África, criticada por ela, uma vez que distante da experiência concreta daqueles que atravessaram o Atlântico e aqui tiveram que desenvolver novas estratégias de existir e re-existir.[380]

Avançando nessas reflexões, Miranda *et alli* (2016) enfatizam a necessidade de identificação de um corpo conceitual próprio da Diáspora Africana, capaz de revisar o cânone ocidental presente nas universidades. Nesse sentido, eles propõem um aprofundamento na compreensão do Quilombismo, conceito que remete às práticas de resistência e organização social desenvolvidas por povos africanos e seus descendentes no contexto da Diáspora.

> Son análisis urgentes en los cuales se hace énfasis en la necesidad de revisar el llamado canon occidental, para la organización de la transposición didáctica y de la práctica educativa en las universidades. Por fin, nuestra defensa es que el cambio de posición o status de todo lo llamado "resto del mundo" está directamente relacionado a otro referencial histórico. Para la Diáspora Africana, específicamente, es urgente fortalecer un cuerpo conceptual propio a manera de Pedagogías Quilombolas. Para este cuadro que estamos proponiendo, incluimos la noción de "Quilombismo" planteado por intelectuales y activistas afrobrasileñas/os en sus estrategias de composición de redes (Devés-Valdés, 2008), organizándose a partir de colectivos, asociaciones y foros, ya que el Quilombo dos Palmares consolida estos vínculos a lo largo de la historia de resistencia quilombola. Quilombismo significa movernos hacia nuestras raíces, rever los caminos que hemos hecho sin ganas de hacerlos (por que fueron procesos violentos) y establecer vínculos fundamentales para preservar, conocer y construir otros referentes para la Diáspora Africana. Trabajar para esa tarea es adoptar al Quilombismo, el cual también está presente en diferentes regiones del planeta.[381]

---

[379] Cf. PAIM, Márcio. "Pan-africanismo: tendências políticas, Nkrumah e a crítica do livro Na Casa De Meu Pai". In: *Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano VII, NºXIII, Julho/2014.* Disponível em: http://www.revistas.usp.br/sankofa/article/viewFile/88952/91815 . Acessado em 12.11.2016.

[380] Ibid., pp.77-78.

[381] ["*São análises urgentes nas quais se enfatiza na necessidade de revisar o chamado cânone ocidental, para a organização da transposição didática e da prática educativa nas universidades. Por fim, nossa defesa é que a mudança de posição ou status de todo o chamado 'resto do mundo' está diretamente relacionado a outro referencial teórico. Para a Diáspora Africana, especificamente, é urgente fortalecer um corpo conceitual próprio, à maneira de Pedagogias Quilombolas. Para este quadro que estamos propondo, incluímos a noção de "Quilombismo" colocada por intelectuais e ativistas afro-brasileiras/os em suas estratégias de composição de redes (Devés-Valdés, 2008), organizando-se a partir de coletivos, associações e fóruns, já que o Quilombo dos Palmares consolida estes vínculos ao longo da história de resistência quilombola. Quilombismo significa mover-nos em direção às nossas raízes, rever os caminhos que temos feito sem vontade de fazê-los (porque foram processos violentos) e estabelecer vínculos fundamentais para preservar, conhecer e construir outros referentes para a Diáspora Africana. Trabalhar para essa tarefa é adotar o Quilombismo, o qual também está presente em diferentes regiões do planeta"].* (Tradução minha). MIRANDA, Claudia, RIASCOS, Fanny Milena Quiñones y ARBOLEDA, Jhon Henry. "Pedagogías quilombolas y aprendizajes decoloniales en la dinámica organizacional de las poblaciones negras". *Revista da ABPN,* v. 8, n. 18 • nov. 2015 – fev. 2016, p.27, p.28.

Ao desenvolverem o conceito de Quilombismo, cunhado por Abdias do Nascimento em 1980[382], esses autores o indicam como um referencial teórico e prático, a fim de contribuir para uma identidade e um agenciamento negros distintos daqueles estabelecidos pelo sistema colonial. Dessa forma, eles ressaltam não somente a capacidade de sobrevivência e resistência das populações negras frente à violência racial nas suas mais diferentes expressões, como também revelam o caráter criativo e propositivo dessas populações no desenvolvimento de práticas decoloniais, contribuindo, assim para a construção de sociedades pós-coloniais.

> La aventura colonial creó categorías específicas para la extrema y extensa dominación de personas. (...) Las categorías "Indígenas" y "Negros" son categorías resignificadas por los movimientos sociales y en sus procesos decoloniales (de liberación de lo impuesto como cultura del colonizador) van cuestionando y afirmando sus opciones a las identidades impuestas por el orden colonial a partir de los vínculos con sus ancestros. África, entonces, vuelve a su origen. Un continente con distintas sociedades, idiomas, visiones del mundo y muchos caminos desconocidos. Decir que los africanos capturados en tierras africanas fueron esclavizados y dispersados por todo el mundo, - sabiendo que existen distintos grupos étnicos que son convertidos en "Negros" - se convierte en un mecanismo de subalternización extremadamente poderoso con el cual emerge la crítica postcolonial. Decolonizar es un compromiso que requiere el rechazo de la perspectiva superficial del pluralismo y la diversidad cultural. Por este motivo es necesario vincular la categoría "Negro", en primer lugar, al movimiento de la Negritud de Aimé Césaire (1913-2008) y Léopold Sédar Senghor (1906-2001), entre otros pensadores panafricanos. El objetivo es justamente desnaturalizar el sentido colonial de ser Negra/o. Los aprendizajes decoloniales son aprendizajes que provocan preguntas sobre otras civilizaciones ignoradas por la cosificación de las/os africanas/os capturadas/os.[383]

Como se pode observar, tanto a noção de *Amefricanidade* quanto a de Quilombismo, aqui brevemente expostas, possuem fortes relações com o conceito de Negritude. De acordo com um dos principais expoentes intelectuais desse movimento, o poeta martinicano Aimé Césaire, em uma visão retrospectiva depois de mais de quarenta anos de sua profusão pelo mundo, observa que, embora nem sempre tenha gostado do termo Negritude, a mobilização

---

[382] NASCIMENTO, Abdias. O quilombismo. Rio de Janeiro: Fundação Palmares, 2002, 362p. [1980].

[383] [*A aventura colonial criou categorias específicas para a extrema e extensa dominação de pessoas. (...) As categorias "indígenas" e "negros" são categorias resignificadas pelos movimentos sociais e em seus processos decoloniais (de liberação do imposto como cultura do colonizador) vão questionando e em afirmando suas opções às identidades impostas pela ordem colonial a partir dos vínculos com os seus ancestrais. África, então, retorna à sua origem. Um continente com distintas sociedades, línguas, visões de mundo e muitos caminhos desconhecidos. Dizer que os africanos capturados em terras africanas foram escravizados e dispersos por todo o mundo - sabendo que existem distintos grupos étnicos que são convertidos em 'Negros' – se converte em um mecanismo de subalternização extremamente poderoso com o qual emerge a crítica pós-colonial. Decolonizar é um compromisso que requer o rechaço da perspectiva superficial do pluralismo e da diversidade cultural. Por isso, é necessário vincular a categoria 'Negro', em primeiro lugar, ao movimento da Negritude de Aimé Césaire (1913-2008) e Léopold Sédar Senghor (1906-2001), entre outros pensadores pan-africanos. O objetivo é justamente desnaturalizar o sentido colonial de ser Negra/o. As aprendizagens decoloniais são aprendizagens que provocam questões sobre outras civilizações ignoradas pela coisificação das/os africanas/os capturadas /os*]. (Tradução minha). MIRANDA, Claudia, RIASCOS, Fanny Milena Quiñones y ARBOLEDA, Jhon Henry. "Pedagogías quilombolas y aprendizajes decoloniales en la dinámica organizacional de las poblaciones negras". *Revista da ABPN*, v. 8, n. 18 • nov. 2015 – fev. 2016, p.27.

de milhares de pessoas de diferentes países em torno desse conceito revela que o mesmo trata de uma realidade.

> Qual é essa realidade?
> Uma realidade étnica, me dirão. (...) Mas não se pode permitir que a palavra nos desvie do assunto. De fato, a Negritude não é essencialmente de natureza biológica. Evidentemente, para além do biológico imediato, ela faz referência a qualquer coisa de mais profundo, mais exatamente a uma soma de experiências vividas que terminaram por definir e caracterizar uma das formas de humanismo criado pela história; é uma das formas históricas da condição humana. (...)É uma maneira de viver a história dentro da história; a história de uma comunidade singular, com suas deportações de populações, seus deslocamentos de homens de um continente a outro, suas lembranças distantes, seus restos de culturas assassinadas.
> Como não crer que tudo aquilo que tem sua coerência constitui um patrimônio?
> É preciso mais para construir uma identidade? (...)
> Vale dizer que a Negritude, em seu estágio inicial, pode ser definida primeiramente como tomada de consciência da diferença, como memória, como fidelidade e como solidariedade.
> Mas a Negritude não é apenas passiva. (...) A Negritude resulta de uma atitude proativa e combativa de espírito.[384]

Ao defender um caráter ativo da Negritude, capaz de mobilizar ações contrárias às hierarquias raciais em todo o mundo, Césaire enfatiza que não se trata de um aprisionamento ao passado, nem de um eterno sofrimento diante das opressões sofridas. Isso porque o núcleo desse movimento consiste na reabilitação da dignidade daqueles que a tiveram desintegrada pelo colonialismo e pelo racismo, ao longo da história.

> Mas, me dirão os senhores, uma revolta que é apenas uma revolta não é nada mais do que um impasse histórico. Se a Negritude não foi um impasse, é porque ela levava além. Aonde ela nos levava? Ela nos levava a nós mesmos. E de fato, era – após uma longa frustração -, era a apropriação do nosso passado por nós mesmos e, por meio da poesia, por meio do imaginário, por meio do romance, por meio das obras de arte, a fulguração intermitente do nosso possível devir.
> Abalo de conceitos, terremoto cultural, todas as metáforas de isolamento são aqui possíveis. Mas o essencial é que, com a Negritude, era iniciado um empreendimento de reabilitação dos nossos valores por nós mesmos, de aprofundamento sobre o nosso passado por nós mesmos, de re-enraizamento de nós mesmos em uma história, uma geografia e uma cultura. Tudo isso se traduzindo não por uma valorização arcaizante do passado, mas por uma reativação do passado, tendo em vista o seu próprio distanciamento. (...)
> E, de fato, quando eu penso nas independências dos países africanos dos anos 60, quando eu penso nesse impulso de fé e de esperança que levantou, à época, todo um continente, é verdade, eu penso na Negritude. Pois eu penso que a Negritude teve seu papel, e um papel talvez capital, porque foi papel de fermento ou de catalisador.[385]

Como visto ao longo deste trabalho, Frantz Fanon defende um universalismo não-essencialista, de modo que sua filosofia aponta para uma crítica à ideia de Negritude, por entendê-la como um particularismo redutor de nossa humanidade. Já Césaire define a

---

[384] CÉSAIRE, Aimé. "O discurso sobre a negritude. Negritude, etnicidade e culturas afro nas Américas". Miami, 1987. Em: CÉSAIRE, Aimé e MOORE, Carlos (organização). *Discurso sobre a Negritude.* Belo Horizonte: Nandyala, 2010, pp.107-109
[385] Ibid., pp.110-111.

Negritude como uma identidade formada por vínculos de solidariedade contra a opressão racial, os quais transcendem as fronteiras nacionais e são capazes de reativar a identidade e a dignidade dos povos desterrados pelo processo colonial. Nesse sentido, distintas são as nacionalidades dos intelectuais e ativistas que debateram, criticaram e se apropriam dessa identidade, a fim de estabelecer redes de solidariedade transnacionais de re-existência frente ao colonialismo. Como exemplo desse movimento, Césaire cita a *Black Renaissance*, a chamada *Renascença Negra* ocorrida nos Estados Unidos após a primeira guerra mundial, que estimulou tanto o movimento pelos direitos civis naquele país quanto as ações de expoentes pan-africanistas em diversas partes do mundo.[386]

A meu ver, essa adoção de novas linguagens, capazes de introduzir um novo vocabulário em nossas práticas sociais e políticas, aponta para importantes mudanças reveladas pelos estudos pós/decoloniais. Além do campo semântico aberto pelos conceitos de Negritude, Quilombismo e Amefricanidade, o Pan-africanismo é outro referencial de solidariedade entre africanos do continente e da diáspora com capacidade de intervenção na política nacional, como a criação da Organização da Unidade Africana (OUA) e de outras organizações de solidariedade entre entidades negras e africanas, em diversos países do mundo.[387] Com todos os problemas que possuem, tratam-se de práticas sociais e políticas que visam à reconstrução dos pedaços fragmentados de nossa história, efetivas práticas de liberdade capazes de proporcionar um novo futuro à humanidade.

A citação no início desta seção de um trecho da declaração do coletivo feminista negro *Combahee River* indica que a luta contra a opressão de mulheres negras, ainda que baseado na ideia de uma política da identidade, não visa à sua essencialização, mas antes à sua construção através de um combate aos estereótipos negativos relacionados à mulher negra, o que pode ser estendido a todos os grupos que sofrem um processo similar de desumanização. Assim, essas reflexões pretendem contribuir para a importância do papel dos currículos multiculturais que visam a uma revisão desses estereótipos através do resgate das vozes desses grupos, historicamente silenciadas.

Frantz Fanon entende que o trabalho de fortalecimento da cultura nacional deve ter por objetivo não tanto um resgate do passado, mas antes estabelecer um novo posicionamento do povo colonizado em direção a um processo de libertação que tenha por objetivo restabelecer a humanidade desse povo. Dessa forma, a sua reflexão parece estar de acordo com a visão de

[386] Ibid., p. 112.
[387] Cf. ALMEIDA, Érica Reis de. "O pan-africanismo e a formação da OUA". In: *Revista geo-paisagem*. Ano 6, nº 12, 2007, Julho/Dezembro de 2007. Disponível em: http://www.feth.ggf.br/%C3%81frica.htm . Acessado em 14.11.2016.

Stuart Hall ao compreender a identidade não como uma essência, mas como um posicionamento, isto é, a base a partir da qual os sujeitos políticos se constituem e constroem sua experiência na diáspora.

Assim, a leitura de James Clifford permite-nos concluir que a diáspora africana constitui um discurso que ganha importância enquanto estratégia de mobilização política que nos possibilita relacionar as diferentes experiências da população negra marcada pelo processo colonial nas Américas com as formas em que suas reivindicações políticas estão se concretizando a nível normativo e prático. O desenvolvimento de políticas de proteção às manifestações culturais e aos espaços de produção e reprodução da memória e cultura negras em países marcados pela diáspora africana reflete, dessa forma, uma tentativa de definição de um novo posicionamento desses povos nesse contexto, no qual se pretende a consolidação de sociedades efetivamente democráticas.

No entanto, é igualmente importante reconhecer os limites das normas estudadas que, ao se basearem em uma noção de identidade e diferença cultural, deixam de reconhecer a importância do combate à violência e às desigualdades estruturais que marcam a vivência dessas populações e que, no entanto, ainda não recebem tratamento adequado para o seu enfrentamento nos modelos normativos e práticas institucionais existentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS – REFORMA OU REVOLUÇÃO: A DESCOLONIZAÇÃO É UMA UTOPIA?

Inicialmente, vale lembrar que considerações finais são sempre considerações provisórias. Isto é, valem para o momento no qual estão sendo escritas. Quanto ao futuro, resta construí-lo. De preferência, coletivamente, em prol de um mundo mais justo para todos.

Este trabalho é fruto de uma reflexão iniciada há alguns anos, no contexto de uma análise filosófica acerca dos conceitos de liberdade e identidade, desde a tradição dos pensadores do iluminismo até os debates atuais sobre as políticas de proteção à diversidade cultural e os direitos humanos. Atualmente, enquanto pesquisadora negra brasileira/afro-brasileira/amefricana – que se questiona cada vez mais acerca de sua própria identidade – busco aprofundar esses debates sob o ponto de vista dos estudos pós-coloniais/decoloniais. Nesse contexto, crescem as análises que demonstram ser mais adequado falarmos em *identificação*, mais do que propriamente em *identidade*, uma vez que esta é sempre construída e reconstruída ao longo do tempo, em um constante diálogo do indivíduo consigo mesmo e com os outros. Portanto, as políticas da identidade foram aqui compreendidas como práticas decoloniais destinadas à manutenção ou ao restabelecimento do equilíbrio, não somente psicoafetivo como também político e econômico, daquelas populações particularmente afetadas pelo colonialismo.

Considerando a perspectiva dos estudos pós-coloniais /decoloniais, as identidades culturais não são consideradas fixas, mas determináveis como *processos de identificação* assumidos por indivíduos e coletividades ao longo da história. Dentre esses processos, destacam-se as categorias de *classe*, *gênero* e *raça* que já foram ou são utilizadas como critérios de identificação social capazes de distinguir diferentes grupos, sendo base de fundamentação para o estabelecimento de ações e determinadas normas voltadas para esses grupos, inclusive políticas públicas.

Nesse sentido, as críticas ao universalismo, aprofundadas de modo significativo pelos estudos feministas e antirracistas, ressaltam o potencial opressor e de aprisionamento que a compreensão fixa de uma identidade pode trazer, tanto a indivíduos particulares, quanto a coletividades. Considerando o uso opressor dessas categoriais, a resposta lógica seria defender o total abandono das mesmas como elemento unificador de grupos sociais. Contudo, é fundamental reconhecer que, embora não existam como realidade biológica ou essencial, essas categoriais existem como realidades sociais – de fato, realidades sociais opressoras. Com efeito, essas opressões são vividas como determinismo, uma forma de aprisionamento

dos corpos e subjetividades aos quais estariam sujeitos determinados indivíduos e coletividades. Estes, por sua vez, ao invés de negarem de partida as identidades que lhes são impostas, acabam apropriando-se delas, a fim de compreender o seu modo de funcionamento na realidade.

Assim, os estudos feministas começam como estudos sobre a mulher, cujas críticas apresentadas ao suposto universalismo da experiência feminina levaram à compreensão desta ser sempre definida em relação a um suposto masculino universalizado. Ao destacarem o caráter relacional e socialmente construído dessas identidades, os estudos feministas ampliaram seu escopo de atuação dos estudos sobre a mulher para desenvolver os estudos de gênero, nos quais este é compreendido como uma construção social quanto aos papéis relativos ao masculino e ao feminino numa dada sociedade[388]. Como aprofundamento das questões trazidas por esses estudos, o *abolicionismo de gênero* revela-se como uma radicalização dessa perspectiva, uma vez que propõe o fim das categorias masculino e feminino, com o intuito de enfatizar o caráter irredutivelmente singular e mutável das identidades individuais.

Seguindo por outro caminho, os estudos antirracistas aqui brevemente analisados, ao negarem a inferiorização dos indivíduos não-brancos e a desumanização de negros e africanos, não defendem o fim das identidades raciais, mas antes o conhecimento do seu modo de operação no passado e no presente, tendo em vista o combate ao racismo, tantas vezes camuflado em nossa sociedade.

Assim, a teoria do contrato social é revisitada, considerando o efetivo uso do direito e da filosofia dos Estados nacionais, nascentes do colonialismo, como forma de legitimação e atualização de privilégios herdados desse regime. Nessa perspectiva, a crítica à teoria do contrato social indica o seu uso como forma de legitimar a garantia do direito de propriedade, inclusive de ter escravos.

Essas considerações levam a um importante questionamento: seria o contrato social, além de racial, patriarcal? Um contrato racial não porque define raças, mas porque forjado no contexto colonial e que serviu para legitimar a manutenção de uma hierarquia racial estabelecida pela dominação colonialista. Um contrato patriarcal porque instituiu a norma do pátrio poder nas sociedades colonizadas, estabelecendo especialmente (mas não unicamente) às mulheres indígenas, negras e brancas papéis sociais determinados e extremamente

[388] Para um importante trabalho que apresenta o desenvolvimento histórico desses estudos, cf. SCOTT, Joan Wallach. "Gênero: uma categoria útil de análise histórica". *Educação & Realidade*. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995, pp. 71-99.

violentos. Inesperadamente, a filosofia humanista do contrato social foi apropriada por aqueles aos quais não foi destinada e utilizada contra os próprios colonizadores, notadamente, homens brancos europeus.

Contudo, ao invés de reconhecer a coerência, legitimidade e inteligência na apropriação do discurso humanista europeu pelos colonizados, a França negou-se a entregar o Haiti aos haitianos, bem como a Argélia aos argelinos. E, desde então, a guerra se instaurou contra regimes colonialistas em diversas partes do mundo, até os dias atuais. O desafio está em saber quais as diferenças, quais os reais avanços, se de fato houve, no caminho para a descolonização e a emancipação dos povos.

Ao observarmos os debates travados atualmente em torno das políticas do multiculturalismo, é possível notar uma grande diversidade de justificativas que podemos encontrar para sua defesa, dentre elas a compreensão trazida pelos estudos sobre a descolonização de que o colonialismo não constitui apenas em um processo de exploração econômica e territorial, como também de dominação cultural e de desumanização dos povos escravizados e colonizados. Entretanto, reconhecer a legitimidade de políticas de proteção da diversidade cultural não elimina a importância das objeções que tais políticas vêm sofrendo. Isso exige atenção quanto à definição de quais reivindicações merecem acolhimento e de quais políticas serão definidas para atendê-las, tendo em vista que seu objetivo é o fim e não a perpetuação de injustiças sociais.

Como visto, seja como políticas compensatórias ou como políticas de reconhecimento, os direitos do multiculturalismo ou da interculturalidade – i.e., de proteção à diversidade cultural – devem ser compreendidos como *políticas garantidoras de direitos* humanos. Isso significa dizer que reconhecer o direito à proteção das manifestações culturais de matriz africana, bem como os direitos fundamentais da população negra à educação, à moradia e à representatividade política, por exemplo, podem ser expressos através de políticas públicas voltadas para a proteção de suas casas religiosas, incentivo ao resgate e ao ensino de suas histórias e a outorga de título coletivo de propriedade às comunidades remanescentes de quilombos. Assim, tais políticas não visam necessariamente à destruição da unidade nacional do Estado, mas antes a criticar o seu uso como uma estratégia de homogeneização e consequente apagamento das culturais nacionais de outros povos, igualmente integrantes desse Estado que se pretende democrático.

Apesar de suas diferenças e das importantes críticas que têm sofrido, os novos textos constitucionais de países como o Brasil e a Bolívia indicam uma tentativa de construção de sociedades democráticas a partir de uma perspectiva pós-colonial, nas quais os direitos

culturais e territoriais dos povos indígenas e de grupos pertencentes à diáspora africana são reconhecidos de forma explicitamente diversa de como ocorria no período colonial ou mesmo no modelo de Estado-nação inicialmente desenvolvido, cujo objetivo principal era a assimilação desses povos e o repúdio à proteção de suas diferenças culturais.

Ainda que restem muitos desafios a serem enfrentados, é possível observar que o crescimento de países do hemisfério sul – e de suas respectivas produções intelectuais e normativas – evidencia a expressão de diversos olhares e propostas sobre o que é (ou como deveria ser) uma sociedade efetivamente democrática, nas suas mais diversas formas – liberal, comunitária etc. Dessa forma, os estudos pós/decoloniais apontam para uma compreensão que exige o reconhecimento da dignidade não apenas do homem branco europeu e de seu respectivo imaginário social, como também de todos os povos, com especial atenção àqueles particularmente afetados pelo colonialismo, como os povos indígenas e os pertencentes à diáspora africana.

Nesse sentido, no que se refere ao papel da comunidade internacional, observa-se um notável aumento de normas e jurisprudência neste âmbito, destinadas tanto à defesa da diversidade cultural e ao reconhecimento de determinados grupos populacionais, como povos indígenas e tribais, bem como relativas a estratégias e sugestões de políticas públicas de combate ao racismo, à xenofobia e a outras formas de intolerância[389]. Com isso, notamos que, não obstante as profundas críticas contrárias à adoção de políticas multiculturais, o que se observa é uma gradual aceitação de sua necessidade, ao menos no contexto normativo internacional, e seu consequente impacto no âmbito interno[390]. Outros exemplos de alterações legislativas em torno do reconhecimento de direitos aos povos da diáspora africana incluem países como o Equador, Colômbia e Honduras, cujos avanços normativos têm contribuído

[389] Refiro-me, entre outros, à Declaração de Durban e seu respectivo Plano de Ação da Conferência Mundial sobre o racismo, a discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata das Nações Unidas (2001), a Declaração dos Direitos das Pessoas pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Lingüísticas (ONU, 1992), a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais (1989), a Declaração Internacional dos Direitos dos Povos Indígenas, bem como inúmeras decisões de órgãos regionais e internacionais de direitos humanos a respeito. Sobre a jurisprudência da OEA, cf. DULITZKY, Ariel E.: "Cuando los Afrodescendientes se transformaron en "pueblos tribales": el sistema interamericano de derechos humanos y las comunidades negras". En: *El Otro Derecho* No. 41 (Mayo, 2010) 179 p.Disponível em:http://ilsa.org.co:81/biblioteca/dwnlds/od/elotrdr041/od41-cuando.pdf . Acessado em 15.11.2016. Sobre o fim do colonialismo, em 1960 a Assembleia Geral das Nações Unidas adotou, através da Resolução 1.514, a *Declaração sobre a concessão de independência aos países e povos coloniais*, na qual reconhece a importância de pôr-se fim ao colonialismo e a todas as práticas de segregação e discriminação a ele associadas. Disponível em: http://direitoshumanos.gddc.pt/3_21/IIIPAG3_21_1.htm . Acessado em 16.11.2016.

[390] Neste ponto, estou de acordo com Will Kymlicka, em: *Multicultural Odysseys – navigating the new international politics of diversity*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

para uma qualificação no debate a respeito das políticas de reconhecimento e de proteção à diversidade cultural.

Considerando esse pano de fundo, o primeiro capítulo teve como objetivo discutir a ideia de justiça na contemporaneidade, a partir das teorias da justiça defendidas por Nancy Fraser e Axel Honneth, dois autores de referência na filosofia política contemporânea de matriz ocidental os quais, entretanto, não enfatizam em suas investigações a persistência da colonialidade como um obstáculo à realização da justiça na atualidade. Ao introduzir a perspectiva de Fanon sobre o colonialismo e os processos de descolonização, a radicalidade na defesa de uma revolução pautada no abandono da Europa como referencial civilizatório coloca em questão a efetividade de filosofias políticas que não incorporam outros referenciais na busca pela realização da justiça na atualidade.

Assim, é possível identificar neste trabalho duas vias argumentativas distintas para o tratamento das desigualdades e injustiças sociais decorrentes do colonialismo: aquela representada por Fanon, o qual defende a adoção de vias revolucionárias para o rompimento com sistema colonial e seus efeitos, e aquela representada por autores liberais, que defendem a adoção de reformas no Estado para garantir a inclusão de populações marginalizadas, porém ainda comprometidos com a ideia básica de neutralidade do Estado e de apagamento das diferenças. A perspectiva revolucionária de Fanon defende uma ruptura radical com o colonialismo, através da violência e da luta armada como forma de libertação e restituição da humanidade ao colonizado, criticando o reformismo daqueles que se recusam a romper definitivamente com um sistema de dominação que desintegra subjetividades.

Embora em suas teorias reconheçam a importância de remédios transformativos para a superação de injustiças sociais, as perspectivas de Nancy Fraser e Axel Honneth se aproximam de uma visão reformista do Estado, uma vez que expressam um discurso pela manutenção das atuais estruturas estatais, ao mesmo tempo em que defendem a inclusão ou a integração de grupos excluídos da participação democrática. O reformismo, contudo, é duramente criticado por Fanon, ao ver nesta posição uma cumplicidade das elites locais com as antigas estruturas coloniais de poder. Nesse ponto, é importante observar que mesmo o discurso reformista, ao falar de inclusão, reconhece a importância da superação de desigualdades sociais tidas como graves. No entanto, essas desigualdades são percebidas como acidentais no modelo de Estado-nação, e não como estruturais desse mesmo sistema. Por essa razão, Fanon critica o reformismo das elites locais de sociedades pós-independência, na medida em que não desejariam abrir mão de privilégios herdados do colonialismo, mantendo estruturas similares de dominação e arranjo social. Assim, ele defende uma ruptura

total com a estrutura existente – o abandono da Europa como modelo civilizatório - através da participação das massas, fazendo uso de uma linguagem de forte teor marxista, relativa à *tomada de consciência.* Contudo, mesmo com essa linguagem, é importante frisar que sua filosofia não se reduz ao marxismo. Isso porque, como visto neste trabalho, Fanon contribuiu e ainda contribui significativamente para um aprofundamento das ações e reflexões produzidas pelo pensamento pan-africanista e os estudos pós/decoloniais em diversas partes do mundo.

No que tange ao pan-africanismo em Fanon, característica tão forte quanto o seu cosmopolitismo, cabe destacar brevemente algumas reflexões do autor a respeito da unidade africana. Nelas, ele relaciona a defesa da cultura nacional com o propósito de se estabelecer um diálogo entre as nações, visando desestimular competições, inclusive religiosas, entre as diversas comunidades africanas, tomando por base o interesse do povo e sua participação nas decisões políticas. Nesse sentido, ele cita Mamadou Dia, senegalês atuante como Chefe do Executivo nos primeiros anos de independência do Senegal, para quem é impossível defender a unidade africana sem considerar a ampla diversidade dos povos que a integram.

> "Do lado senegalês, os líderes que foram os principais teóricos da unidade africana, e que, por várias vezes, sacrificaram as suas organizações políticas locais e suas posições pessoais a essa ideia, têm, de boa fé – é verdade – inegáveis responsabilidades. Seu erro, nosso erro, foi a pretexto de luta contra a balcanização, não tomar em consideração esse fato pré-colonial que é o territorialismo. Nosso erro foi não ter dado, em nossas análises, atenção suficiente para esse fenômeno, fruto do colonialismo, mas também fato sociológico, que uma teoria sobre a unidade, por mais louvável ou simpática que seja, não pode abolir. Nós nos deixamos seduzir pela miragem da construção mais satisfatória para o espírito e, tomando o nosso ideal por uma realidade, acreditamos que bastava condenar o territorialismo e o seu produto natural, o micronacionalismo, para acabar com eles e para garantir o sucesso do nosso empreendimento quimérico". [391]
>
> Do chauvinismo senegalês ao tribalismo uólofe, a distância não poderia ser grande. E, de fato, em toda parte em que a burguesia nacional, por seu comportamento mesquinho e pela imprecisão das suas posições doutrinárias, não conseguiu esclarecer o conjunto do povo, levantar os problemas primeiro em função do povo, por toda parte em que essa burguesia nacional se revelou incapaz de dilatar suficientemente a sua visão do mundo, assiste-se a um refluxo para as posições tribalistas; assiste-se, com raiva, ao triunfo exacerbado das etnias.[392]

Assim, o caminho apontado por Fanon indica a importância de uma abordagem realista e de diálogo com a vida concreta das pessoas e os interesses da coletividade, tendo em vista o restabelecimento da humanidade daqueles que foram despojados da mesma pelo processo colonial e não uma simples inversão dos polos de dominação.

---

[391] DIA, Mamadou. *Nations africaines et solidarité mondiale.* PUF, 1960, p.140, *apud* FANON, Frantz. *Os condenados da terra.* Belo Horizonte: UFJF, 2005, p.187-188.
[392] FANON, Frantz. *Op. cit.*, pp.187-188.

Da mesma forma, a categoria da Amefricanidade defendida por Lélia Gonzalez visa contribuir para uma defesa da unidade na diversidade, com base em uma reflexão sobre as próprias condições de vida dos povos africanos na diáspora e seus descendentes nas Américas.

Neste trabalho, vimos que, imbuído pelo espírito do humanismo europeu, o sentido de muitas políticas do Estado-nação tende a inibir mais do que a fortalecer o desenvolvimento de práticas de liberdade entre os seus concidadãos. O humanismo europeu consagrou-se no sistema político e jurídico de muitos Estados modernos (como Brasil e EUA) através da manutenção e atualização de hierarquias raciais e de desigualdades socioeconômicas. Como visto no primeiro capítulo, isso se revelou nas constantes iniciativas de apagamento, negação e redução da diversidade cultural existente nesses Estados em nome de uma suposta neutralidade, o que exige ações destinadas ao rompimento com essas políticas. No caso brasileiro, por exemplo, o discurso sobre a miscigenação no período republicano que, a princípio, parece um discurso de inclusão, não impediu o desenvolvimento de políticas públicas igualmente comprometidas com práticas da eugenia, que terminam por consolidar um reducionismo cultural, algo comum nas políticas do Estado-nação.

Em resposta a esse reducionismo, vemos de modo crescente, com maior visibilidade a partir da segunda metade do século XX, críticas apresentadas por diversos movimentos sociais (como negros, indígenas, quilombolas, LGBTs, feministas etc.) que, no final da década de 1980, justificam a adoção de um novo paradigma para a Constituição Federal brasileira. Como espero ter evidenciado ao longo deste trabalho, trata-se de romper com um silêncio produzido durante séculos, de forma deliberada, contra a existência e a expressão desses grupos. O objetivo desse novo paradigma é contribuir para a superação da colonialidade do poder (especialmente nos âmbitos da economia e do trabalho), do saber (nas produções científicas e artísticas, bem como na educação) e do ser (no âmbito da família e das relações interpessoais), não só no Brasil, como em todos os lugares marcados pelo colonialismo.

No segundo capítulo foi analisado o debate sobre modernidade/colonialidade presente na corrente dos estudos pós-coloniais/decoloniais e suas vertentes, bem como os conceitos de colonialidade do poder, do saber e do ser. Nesse capítulo, as contribuições de Foucault possuem uma dupla função: por um lado, fundamentar a distinção entre liberação e práticas de liberdade, para indicar o caráter processual e não pontual da descolonização; por outro, compreender de que modo suas análises sobre as relações de poder na modernidade permitem a identificação de alguns aspectos importantes sobre o modo de funcionamento do

colonialismo moderno como sistema de dominação. Trata-se de compreender as relações entre saber e poder, considerando como o discurso científico na modernidade é utilizado como um instrumento racional de poder, a fim de garantir o controle de corpos e subjetividades. Nesse sentido, a importância de Foucault para o presente estudo reside no modo como o autor evidencia as relações entre discurso, verdade e subjetividade, de forma que a definição do que é verdade, especialmente no sistema educacional e jurídico e no discurso científico, estabelece os sujeitos que são considerados normais e aqueles desviantes da norma, isto é, que não se encaixam no discurso normatizado e normalizador.

Sendo assim, os efeitos das diversas formas de poder exercidas durante o processo colonial são observados no Brasil, por exemplo, através da padronização da língua portuguesa como a única oficial – apesar da existência de mais de duzentas línguas faladas no território brasileiro[393]. Isso porque é a língua oficial que narra a história do país, principalmente nas escolas, como fruto da conquista de "heróis" portugueses sobre índios "selvagens", com a mão-de-obra "barata" de africanos escravizados e seus descendentes. Nessa narrativa, os portugueses vieram para "civilizar" e garantir o progresso ao Novo Mundo, compreensão esta que parece estar corroborada no atual texto constitucional brasileiro, que se refere à colonização no país como um processo civilizatório nacional. Dessa forma, podemos observar a importância do papel da educação, tanto na reprodução dessas narrativas, quanto no seu potencial emancipador, caso optemos por narrativas interessadas na descolonização de nossos corpos e mentes.

No terceiro capítulo, quatro temas foram destacados para tratar de alguns dos desafios contemporâneos no combate à colonialidade. Nele, busquei explicitar brevemente como as questões da religião, da educação, bem como da violência e do sistema penal se expressam na atualidade com nítidos traços de continuidade com práticas coloniais. Através de um diálogo entre Fanon e Foucault, o modo de funcionamento desses campos através da criminalização de determinados comportamentos e da aplicação seletiva da violência estatal revelam uma continuidade das práticas que se destinam ao controle (quando não ao extermínio) de corpos negros e indígenas, especialmente no que tange aos seus modos de ser e viver. Diante desse cenário, como enfrentar a persistência de violências sistemáticas e cotidianas herdadas do colonialismo, como o racismo e as hierarquias de gênero?

[393] De acordo com o IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), estima-se que mais de 250 línguas sejam faladas no Brasil, entre indígenas, de imigração, de sinais, crioulas e afro-brasileiras, além do português e de suas variedades. Cf. http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/140 . Acesso em 03.09.2016.

Como resposta a essa realidade, a seção final do terceiro capítulo discute o desenvolvimento de políticas da identidade negra, entendidas como práticas decoloniais que expressam a resistência de intelectuais e ativistas da diáspora africana à sua desumanização. Entretanto, ao invés de apenas lamentos e relatos de violência e discriminação, os processos de identificação afro-diaspórica apresentam novas linguagens, narrativas e saberes, que contribuem significativamente para a construção de um novo humanismo, cuja necessidade é apontada por Fanon e diversos autores críticos da modernidade/colonialidade.

Dessa forma, as novas linguagens propostas por intelectuais e ativistas negros, brevemente estudadas nesse item, indicam a existência de referenciais teóricos e práticos que informam as experiências dos povos da diáspora africana, revelando-lhes traços em comum, que atravessam fronteiras nacionais. São linguagens capazes de sintetizar traços da experiência afro-diaspórica, uma experiência de construção imaginativa de um passado e de um futuro para aqueles a quem lhe é dado um não-lugar nas sociedades coloniais e pós-independência. Sem educação, sem trabalho, sem-terra e sem identidade, uma vez que a identidade negra é vivida nesses contextos como algo negado, seja através da criminalização de suas práticas tradicionais, seja através do discurso da democracia racial, supostamente neutro e universal, que faz uso do discurso científico como forma de silenciar as experiências de racismo vividas por essas pessoas.

Como demonstrado por Fanon e enfatizado por diversos autores aqui estudados, o negro e o índio são fruto de uma construção discursiva do colonialismo moderno. Isso porque essas palavras se referem a linguagens construídas não apenas para identificar povos africanos escravizados e nativos de territórios colonizados, como também para homogeneizá-los como grupos subalternos, apagando suas diferenças culturais e possíveis contribuições para uma melhor convivência entre as nações.

No caso dos povos da diáspora africana - deslocados aos milhões durante quase quatrocentos anos do continente africano para as Américas através de um dos principais empreendimentos capitalistas que dão origem à modernidade - sua condição implica em um deslocamento, além de físico, subjetivo e existencial. Postos como mercadoria em um mercado desumano, seu tratamento como objetos é constantemente atualizado, seja na sua redução como simples mão-de-obra no mercado de trabalho, seja como objetos de discursos que são produzidos sobre eles e que definem políticas que os afetam diretamente, porém sem a sua participação. Dessa forma, as linguagens propostas por intelectuais e ativistas negros e da diáspora africana visam oferecer referenciais teóricos e práticos a fim de incorporarmos as contribuições dessas populações para a consolidação e expansão de práticas decoloniais.

Nessa perspectiva, a adoção dessas e outras linguagens por diferentes grupos é vista como um campo fértil para futuros estudos e ações destinadas ao fortalecimento de políticas da interculturalidade, enquanto efetivas práticas de liberdade de povos outrora colonizados. A esse respeito, cabe ressaltar que as linguagens estudadas no terceiro capítulo não resumem, de forma alguma, a totalidade da explosão discursiva e linguística apresentada por pensadores e ativistas decoloniais, inclusive da diáspora africana. [394]

Isso porque essas novas linguagens representam um movimento muito mais amplo, através das quais esses autores identificam mundos possíveis, tanto para o desenvolvimento e ampliação do escopo de atuação de pensamentos e práticas tradicionais desses povos[395], como também para a criação de neologismos destinados à identificação de formas de resistência e re-existência (i.e., de reconstrução de suas próprias vidas) diante do colonialismo. Dessa forma, os conceitos estudados revelam a existência de uma condição histórica comum dos povos da diáspora africana (marcada por uma vivência de deslocamento, discriminação e genocídio), cujos laços de solidariedade atravessam as fronteiras nacionais, de forma a não apenas combater o racismo em diversas partes do mundo, como também a restabelecer a humanidade desses grupos e a legitimar os saberes produzidos por eles.

Contudo, apesar dos avanços normativos observados ao longo deste trabalho, a forte resistência a nível global ao abandono das hierarquias coloniais/modernas revela um dado importante da contemporaneidade. Isso porque as recentes manifestações de discursos abertamente racistas e xenófobos - muitas vezes expressos sob a forma de um *racismo religioso* contra imigrantes e praticantes de religiões de matrizes africanas - inclusive de representantes de Estados eleitos em sistemas considerados democráticos, revelam o quanto os danos da colonialidade do poder, do saber e do ser constituem indivíduos e muitas vezes são perpetuados através de práticas de agentes do Estado.

Como visto no segundo capítulo, os conceitos de colonialidade do poder, do saber e do ser se referem à complexidade dos efeitos danosos do colonialismo na atualidade, expressos tanto nas relações de poder, quanto nos processos de produção e compartilhamento de saberes e na formação do sujeito colonizado, isto é, daquele cuja personalidade é definida em função do colonizador, tido como modelo civilizatório de humanidade. Nessa abordagem, a colonialidade do poder se expressa nas hierarquias raciais e de gênero como elementos que

[394] Cf., por exemplo, DOVE, Nah. "Mulherisma Africana. Uma teoria afrocêntrica". Tradução: Wellington Agudá. Em: *Jornal de Estudos Negros,* Vol. 28, № 5, Maio de 1998, pp. 515-539, bem como ASANTE, Molefi Kete. "The Pursuit of Africology: On the Creation and Suistaining of Black Studies". Disponível em: http://www.asante.net/articles/59/afrocentricity/ . Acesso em 29.11.2016.

[395] Cf., por exemplo, RAMOSE, Mogobe. "Globalização e *Ubuntu*". In: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul.*São Paulo: Cortez, 2010, pp. 175-220.

informam as desigualdades econômicas e sociais, especialmente no que tange à distribuição de renda e ao mercado de trabalho; a colonialidade do saber se refere ao epistemicídio e ao racismo epistêmico, que silenciam os saberes produzidos por povos não-hegemônicos; por fim, a colonialidade do ser se expressa nos danos psicológicos e geracionais decorrentes do colonialismo, os quais, além de incutirem no colonizado um complexo de inferioridade, submetem à constante vigilância e ao controle punitivo todos aqueles tidos como anormais ou desviantes da norma, definida pelo homem branco nesse sistema. Dessa forma, esses conceitos permitem a identificação de elementos que demarcam a colonialidade nos dias atuais, ao mesmo tempo em que possibilitam a identificação de caminhos para a sua superação.

Ao fim deste trabalho, considerando a complexidade das questões aqui enfrentadas e o fato de que o desafio da descolonização segue em curso, apresento apenas algumas breves inquietações. Elas dizem respeito ao desenvolvimento de práticas decoloniais na educação e, de modo especial, na linguagem, como meios necessários para a garantia da justiça e o avanço na proteção dos direitos de povos outrora colonizados, especialmente indígenas, as populações africanas do continente e da diáspora e seus descendentes nas Américas e Caribe.

Neste trabalho, observamos que o projeto de Estado-nação ainda preserva inúmeros mecanismos da colonialidade, especialmente nos temas relativos à educação, à discriminação e à criminalização dos corpos negros e indígenas. Por outro lado, a reflexão acerca da experiência dos povos em diáspora, especialmente no campo da educação, pode nos ajudar a compreender melhor os desafios do mundo atual, em que proliferam diversos tipos de relações transnacionais entre indivíduos e povos que desafiam a permanência e a estabilidade do modelo de Estado-nação. Esse desafio em particular indica a importância de acompanharmos a construção de Estados constitucionais multiétnicos e plurinacionais, bem como de contribuirmos para o fortalecimento de uma *educação para a diversidade*. Tendo a educação um papel crucial na formação das pessoas como sujeitos éticos e políticos, a educação para a diversidade contribui para a formação de indivíduos autônomos e capazes de dialogar com o outro num contexto de pluralismo cultural, logo, capazes de conviver na diversidade. Reforçando essa compreensão, a poeta e feminista negra Audre Lorde critica o reformismo daqueles que defendem a simples tolerância do outro, sem decidir por efetivamente aprender e enriquecer suas vidas a partir de nossas diferenças.

Diante desse contexto, um dos desafios mais delicados neste debate é a escolha de uma linguagem apropriada, capaz de descrever adequadamente o colonialismo e os caminhos para sua superação: nacionalismo ou plurinacionalismo? Independência ou descolonização?

Multiculturalismo ou Interculturalidade? Outras questões de linguagem afetam a esfera da educação: descoberta ou genocídio? A descolonização requer a destruição do patriarcado? Processo civilizacional ou colonialismo? Trata-se da busca de uma linguagem que não reproduza o sistema de dominação colonial. Por essa razão, Wa Thiong'o escolheu voltar a escrever em sua língua natal. Entretanto, aos descendentes de africanos escravizados no Brasil parece não ser mais possível esta via, a não ser através de cantos e ensinamentos religiosos ancestrais. Ao mesmo tempo, buscar respostas em teóricos como Axel Honneth e Nancy Fraser, que fundam suas análises sobre a justiça social na filosofia alemã e no liberalismo anglo-saxão, parece uma contradição a uma investigação que se pretende efetivamente decolonial ou pós-colonial. Por isso, parece mais pertinente a escolha por autores engajados no desenvolvimento de práticas decoloniais capazes de dialogar, mas que não se reduzam, nem tenha como referência exclusiva o pensamento europeu/ocidental.

Nesse sentido, as novas diretrizes trazidas pelo ensino de história da África, dos povos indígenas e da cultura afro-brasileira nas escolas indicam importantes caminhos para o desenvolvimento de uma educação intercultural no país. Em se tratando de um novo modelo a ser construído, o ensino de filosofia, bem como de todas as disciplinas, deve ser instrumento de luta pela descolonização e contra o epistemicídio, no combate à ideia de colonização como missão civilizatória.

Dessa forma, a ideia de uma educação para a diversidade se aproxima da ideia defendida por bell hooks de fazermos uso da teoria como lugar de cura, e não para o aprofundamento de nossas dores. Isso se dá ao reconhecermos nosso lugar de fala e papel no processo de transformação social, fazendo uso de nossos espaços de atuação de modo a direcionar nossos esforços para o fim do racismo e das hierarquias de gênero, tendo em vista o desenvolvimento de uma sociedade capaz de dialogar e enriquecer a partir do conhecimento e incorporação de suas diferenças. Nessa perspectiva, as diferenças não são vistas como motivos para o estabelecimento de divisões ou hierarquias sociais, mas antes como oportunidades para o aprendizado mútuo e a ampliação de nossa visão sobre o que é ser humano.

REFERÊNCIAS

ACHEBE, Chinua. *A educação de uma Criança sob o Protetorado Britânico: ensaios.* Tradução Esa Mara Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ALEXANDER, Michelle.*The New Jim Crow*.*Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*. New York: The New Press, 2012.

ALMEIDA, Rita Heloísa. *O diretório dos índios; um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: UnB, 1997.

ALVES, Enedina do Amparo. *Rés negras, judiciário branco: uma análise da interseccionalidade de gênero, raça e classe na produção da punição em uma prisão paulistana*. Dissertação (Mestrado). PUC-SP: São Paulo, 2015, 173 p.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo.* São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [1983].

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura.*Tradução de Vera Ribeiro. Contraponto: Rio de Janeiro, 1997.

ARIAS, Alberto Padilla. "Las universidades indígenas em México. Inclusión o exclusión". In: *Veredas*. Número especial. México: UAM-XOCHIMILCO, 2008, pp. 35-59.

ASANTE, Molefi Kete. "The Pursuit of Africology: On the Creation and Suistaining of Black Studies". Disponível em: http://www.asante.net/articles/59/afrocentricity/ . Acesso em 29.11.2016.

BALAKISHNAN, Gopal (Org). *Um mapa da questão nacional.* Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

BALLESTRIN, Luciana. *"*América Latina e o giro decolonial". In**:** *Revista Brasileira de Ciência Política,* nº 11. Brasília, maio-agosto de 2013, pp.89-117.

_____."Colonialidade e democracia". In: *Revista Estudos Políticos*. Vol. 5. Num. 1. ISSN 2177-2851. Disponível em: http://revistaestudospoliticos.com/wp-content/uploads/2015/02/Vol.5-N.1-p.191-209.pdf . Acesso em 05.02.2016.

BARBOSA, Joaquim. *Ação afirmativa & princípio constitucional de igualdade. O direito como instrumento de transformação social. A experiência dos EUA.* Rio de Janeiro/ São Paulo: Renovar, 2001.

BARRY, Brian. *Culture & Equality: an egalitarian critique of multiculturalism*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2002.

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo.* São Paulo: Círculo do Livro, 1987.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura.* Tradução de Miriam Avila, Euana Lourenço de Lima Reis e Glaucia Renata Goncalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BHANDAR, Brenna e SILVA, Denise Ferreira. "A síndrome 'cansei' da feminista branca: uma resposta a Nancy Fraser". In: *Critical Legal Thinking*, em 21/10/13. Tradução Bruno Cava. Disponível em: http://uninomade.net/tenda/a-sindrome-cansei-da-feminista-branca-uma-resposta-a-nancy-fraser/ . Acesso em 06.02.1016.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos.* Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BOLÍVIA(2009). *Contitución Política del Estado.* Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia. Edicion de 07.02.2009. Disponível em: < http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/edicions/view/NCPE >. Acesso em 25.11.2012.

BONNICI, T. *Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais.* Mimesis, Bauru, v. 19, n. 1, p. 07-23, 1998.

BORDIEU & WACQUANT. "Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista". *Estudos Afro Asiáticos Revista do Centro de Estudos Afro-Asiáticos.* Ano 24, nº 1, Rio de Janeiro, 2002, pp.15-33.

Pierre BOURDIEU; Jean-Claude PASSERON. *A Reprodução: Elementos para uma Teoria do Sistema de Ensino.* Vozes, 2008.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Assembleia Nacional Constituinte, promulgada em 05 de outubro de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm . Acesso em

BRASIL. *Relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) sobre homicídios de jovens negros e pobres*. Brasília: Câmara dos Deputados, julho de 2015.

BUCK-MORSS, Susan. *Hegel and Haiti*.Critical Inquiry, Vol. 26, No. 4. (Summer, 2000), pp. 821-865.

CABRAL, Paulo Eduardo. "O negro e a Constituição de 1824". *Revista de Informação Legislativa.* Janeiro a março, 1974.

CARREIRA, José Nunes. *Filosofia antes dos Gregos***.** Publicações Europa-América, Mem-Martins, 1994, 282 pp.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese de doutorado em Educação junto à área de Filosofia da Educação. São Paulo: USP, 2005.

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, 2007.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo.* Prefácio de Mario de Andrade. Tradução do francês por Noémia de Sousa. Lisboa: Sá da Costa, 1978.

_____."O discurso sobre a negritude. Negritude, etnicidade e culturas afro nas Américas". Miami, 1987. Em: CÉSAIRE, Aimé e MOORE, Carlos (organização). *Discurso sobre a Negritude.*Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

COETZEE, P.H. and ROUX, A.P.J. (editors). *The African Philosophy Reader. Second edition. A text with readings*. Routledge: London, New York. Oxford: Cape Town, 2003.

COLLINS, Patricia Hill. *Black feminist thought: knowledge, consciousness and the politics of empowerment.*New York and London: Routledge, 2000.

_____."Em direção a uma nova visão: raça, classe e gênero como categorias de análise e conexão". Em: MORENO, Renata. Reflexões e práticas de transformação feminista. São Paulo: Sempreviva Organização Feminista, 2015, pp. 13-42.

CUNHA, Celso. *Língua, Nação, Alienação*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

_____.*A questão da norma culta brasileira.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1985. (Coleção Diagrama, n.º 10).

DALMAU, Rubén Martínez. "El nuevo constitucionalismo latino-americano y el proyecto de Constituición del Ecuador". *Alter Justicia.*, n. 1. Guayaquil, oct.2008, p.17-27. Disponível em: <http://sites.google.com/site/martinezdalmau2/> Acesso em 07.06.2016.

_____."Asembleas Constituíntes e novo constitucionalismo en América Latina".*Tempo exterior*, n. 17, jul-dic 2008, p.5-15. Disponível em <http://www.igadi.org/te/pdf/te_se17/te29_17_005_ruben_martinez_dalmau.pdf> Acesso em 07.06.2016.

_____."La Paz, Quito e Caracas recriam constitucionalismo latino". Entrevista à Folha de São Paulo em 01.03.2009. Disponível em http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft0103200909.htm . Acesso em 07.06.2016.

DÁVILA, Jerry. *Diploma de brancura: política social e racial no Brasil – 1917-1945.* Tradução Claudia Sant'Ana Martins. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

DAVIS, Angela. *Mulheres, Raça e Classe*. Tradução Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

_____.*Palestras sobre libertação.* Transcrição da aula inaugural do curso sobre filosofia moderna na Universidade da Califórnia. Los Angeles: UCLA, 1969.

_____. *Are prisons obsolete?* New York: Seven Stories, 2003.

DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem* (1996). Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001.

DIAGNE, Souleymane Bachir. *Bergson postcolonial. L'élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et de Mohamed Iqbal.* Paris: CNRS Editions, 2011.

DIOP, Cheikh Anta. *Philosophie, Science, religion.*Institut Fondamental D'Afrique Noire, 1985.

DULITZKY, Ariel E. *Cuando los Afrodescendientes se transformaron en "pueblos tribales": el sistema interamericano de derechos humanos y las comunidades negras.* Disponible en:http://ilsa.org.co:81/biblioteca/dwnlds/od/elotrdr041/od41-cuando.pdf. Acessado em 15.11.2016.

DUVERNAY, Ava (diretora). *A 13ª emenda* (documentário, 100 minutos), 2016.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra.* Prefácios de Alice Cherki (à edição de 2002) e de Jean-Paul Sartre (à edição de 1961). Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

_____.[1952] *Pele negra, máscaras brancas.* Salvador: EDUFBA, 2008.

_____."Racismo e cultura". Texto da intervenção de Frantz Fanon no 1º Congresso de Escritores e Artistas Negros em Paris, em setembro de 1956. In: *Em defesa da revolução africana.* Portugal: Terceiro Mundo, 1980.

FILHO, Francisco Humberto Cunha e ALMEIDA, Daniela Lima de. *Igualdade como direito humano e fundamental e sua evolução nas constituições brasileiras.* Disponível em: http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=a3ab4ff8fa4deed2 . Acesso em 13.11.2014.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. *Corpo negro caído no chão. O sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro.* Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

FOUCAULT, Michel. "A ética do cuidado de si como prática da liberdade". Entrevista de 20 de janeiro de 1984. Concórdia Revista Internacional de Filosofia, n.6, julho-dezembro, 1984. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Michel Foucault – Ética, Sexualidade, Política.* Coleção Ditos e Escritos V. Forense Universitária, págs. 99-116.

_____."Aula de 17 de março de 1976" In:_. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.285-315.

FRASER, Nancy (2007). Reconhecimento sem ética? In: SOUZA, Jessé, MATTOS, Patrícia (organizadores). Teoria crítica no século XXI. São Paulo: Annablume.

_____.A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação. In: Revista Crítica de Ciências Sociais, 63, Outubro 2002, pp. 07 – 20.

_____ & HONNETH, Axel (1998). Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange. London: Verso.

FREIRE, José Ribamar Bessa. "Língua Geral Amazônica: a história de um esquecimento", in: ------ e Maria Carlota Rosa (orgs.). *Línguas Gerais: Política Linguística e Catequese na América do Sul no Período Colonial*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003, pp. 195-209.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 50ª edição, 2011.

_____.*Ação cultural para a liberdade e outros escritos.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Tradução de Cid Knipel Moreira. - São Paulo: Ed. 34; Rio de janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001, 432 p.

GONZALEZ, Lélia. "A categoria político-cultural de Amefricanidade". In: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.). 1988b, p. 69-82.

GROSFOGUEL, Ramón. "Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global". Em: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, Março 2008, pp. 115-147.

HABERMAS, Jürgen e RAWLS, John: Debate sobre el liberalismo político, introdução de Fernando Vallespín, Ediciones Paidós I.C.E./U.A.B., Barcelona, 1998.

HABERMAS, Jürgen. "Realizações e limites do Estado Nacional Europeu". In: BALAKRISHNAN, Gopal. (org.). *Um mapa da questão nacional.* Rio de Janeiro: Contraponto 2000, pp.195-209.

_____.Teoria de la Acción Comunicativa. Trad. Manuel J. Redondo. Tomos I e II. Madrid: Taurus. 4ª ed., 2003.

_____.*O discurso filosófico da modernidade.* São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____.*Fé e saber*. São Paulo: Unesp, 2013.

HALL, Stuart: "Cultural Identity and Diaspora". In: *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*. Ed. Patrick Williams and Chrisman. London: Harvest Wheatsheaf, 1994, págs. 392-401.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

HONNETH, Axel. "Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade". In: SOUZA, Jessé (org.); MATTOS, Patrícia (org.). *Teoria crítica no século XXI.* São Paulo: Annablume, 2007.

_____."Educação e esfera pública democrática". In: *Civitas.* V. 13. Porto Alegre, set-dez., 2013, pp.544-562.

HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade.* Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

INESC, Instituto de Estudos Socioeconômicos. *Perfil dos candidatos às eleições de 2014. Sub-representação de negros, indígenas e mulheres: desafio à democracia*. Brasília, Setembro de 2014.

JARDIM, Gabriel de Sena. *A Fonte que Nunca Seca: uma análise sobre o trabalho cotidiano de mulheres em contato com a água*. Rio de Janeiro, 2014. Tese (Doutorado em

Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes.* Tradução de Paulo Quintela, Coimbra, 1948.

_____.*Crítica da razão prática***.** Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes: 2002.

_____.*A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Arthur Morão, Lisboa: Edições 70.

_____.Observações sobre o sentimento do belo e do sublime. Tradução de Vinícius de Figueiredo. Campinas: Papirus, 1993.

KILOMBA, Grada. *Descolonizando o conhecimento. Uma palestra-performance*. Tradução: Jessica Oliveira s.d. Disponível em http://www.goethe.de/mmo/priv/15259710-STANDARD.pdf. Acessado em 18.09.2016.

KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship:* a liberal theory of minority rights, Oxford: Clarendon Press, 1995.

_____. *Politics in the vernacular:* nationalism, multiculturalism and citizenship. Oxford: Oxford University Press, 2001.

_____. *Multicultural Odysseys:* navigating the new international politics of diversity. Oxford: Oxford University Press, 2007.

LACERDA, Marina Basso. *Colonização dos corpos: Ensaio sobre o público e o privado. Patriarcalismo, patrimonialismo, personalismo e violência contra as mulheres na formação do Brasil.* orientador: Carlos Alberto Plastino. Dissertação (Mestrado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura:* um conceito antropológico. 17.ed.[S.l]: Jorge Zahar, 2004.

LEÃO, Inaura Carneiro. *Novo Michaelis. Dicionário ilustrado inglês-português/ português-inglês*. São Paulo: Melhoramentos, 9ª edição, 1971 (04 volumes).

LORDE, Audre. "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House", in: _____. *Sister outsider: essays and speeches.* New York: The Crossing Press Feminist Series, 1984. 110-113.Tradução de tatiana nascimento revisada em fevereiro de 2012.

_____.*A transformação do silêncio em linguagem e ação.*Apresentação lida no painel sobre Lesbianismo e Literatura, da Associação de Língua Moderna, em Chicago, Illinois, 28 de dezembro de 1977, publicada pela primeira vez em 1978, no volume 6 de Sinister Wisdom. Disponível em: http://www.geledes.org.br/a-transformacao-do-silencio-em-linguagem-e-acao/ . Acesso em 12.10.2016.

MACHADO, Adilbênia Freire. "Filosofia Africana para descolonizar olhares: perspectivas para o ensino para o ensino das relações étnico-raciais". In: *Tear: Revista de Educação, Ciência e Tecnologia.* Canoas, v.3, n.1, 2014.

MBEMBE, Achille. *A universalidade de Fanon.* Disponível em http://www.artafrica.info/novos-pdfs/artigo_36-pt.pdf . Acesso em 01.02.2016.

_____.*Crítica da razão negra.* Tradução Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

MEDEIROS, Étore. "As dinastias da Câmara". In: *El país.* Publicado em 18.04.2016. Disponível em: http://brasil.elpais.com/brasil/2016/04/18/politica/1461006801_815888.html?id_externo_rsoc=FB_CC . Acesso em 17.06.2016.

MENDONÇA, Paulo Knauss. *O Rio de Janeiro da Pacificação: franceses e portugueses na disputa colonial.* Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Transportes, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, 1991.

MENESES, Maria Paula. "O indígena africano e o colono 'europeu': a construção da diferença por processos legais". Em *Cadernos CES,* 2010.

MIRANDA, Claudia, RIASCOS, Fanny Milena Quiñones y ARBOLEDA, Jhon Henry. "Pedagogías quilombolas y aprendizajes decoloniales en la dinámica organizacional de las poblaciones negras". *Revista da ABPN*, v. 8, n. 18 • nov. 2015 – fev. 2016, p.25-43.

MIRANDA, Claudia e PASSOS, Ana Helena Itamar. "Lugares epistêmicos outros para os novos estudos das relações raciais". Disponível em: https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwjHsb6wx6DQAhXKH5AKHdBZAm8QFggbMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.sbsociologia.com.br%2Fportal%2Findex.php%3Foption%3Dcom_docman%26task%3Ddoc_download%26gid%3D2289%26Itemid%3D170&usg=AFQjCNHCdChKGxlxogkULqzoLTtSjJonzA&sig2=lv6DKoFYu_GUgfBtS4HYlg&bvm=bv.138169073,d.Y2I .Acesso em 11.11.2016.

MCLAREN, Peter. *Multiculturalismo crítico.* Prefácio de Paulo Freire. Apresentação de Moacir Gadotti; tradução Bebel Orofino Schaefer. São Paulo: Cortez, 1997.

MOORE, Carlos. *Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo.* Belo Horizonte: Nandyala, 2012, 2ª edição.

MORAL, Ascensión Millan e ORTIZ, Miriam Rivero (coord.). *Diccionario general lengua española.* Madrid: Ediciones SM, 6ª edición 2006.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio negro brasileiro. Um processo de racismo mascarado.* Prefácios de Florestan Fernandes e Wole Soyinka. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____.*O quilombismo.* Rio de Janeiro: Fundação Palmares, 2002, 362p.

NASCIMENTO, Alexandre do. “Ubuntu como fundamento”. In: UJIMA - Revista de Estudos Culturais e Afrobrasileiros. Número XX, Ano XX, 2014. Disponível em: http://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/alexandre_do_nascimento_-_ubuntu_como_fundamento.pdf . Acesso em 26.02.2016.

OBENGA, Théophile. *L’Égypte, La Grèce et L’École d’Alexandrie. Histoire interculturelle dans l’Antiquité aux sources égyptiennes de la philosophie grecque*. Paris: Khepera; L’Harmattan 2005.

OLIVEIRA, Nythamar de. “Educação, Democracia e Trabalho”. Publicado originalmente no jornal *Zero Hora*, sexta-feira, 10/06/2005. Disponível em: http://www.oocities.org/nythamar/mangabeira.html . Acesso em 05/05/2015.

PAIXÃO, Marcelo et ali (orgs.). *Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil 2009 – 2010*. Laboratório de Análises Econômicas, Históricas, Sociais e Estatísticas das Relações Raciais (LAESER) - Instituto de Economia (IE), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

PINTO, Celi Regina Jardim. “Nota sobre a controvérsia Fraser-Honneth informada pelo cenário brasileiro”. In: *Lua Nova*, São Paulo, 74: 35-58, 2008.

PIRES, Thula Rafaela de Oliveira. *Criminalização e racismo: entre política de reconhecimento e meio de legitimação do controle social dos não reconhecidos.* Tese (Doutorado). Orientadora: Gisele Cittadino. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica (Puc-Rio) – Programa de Pós-graduação em Direito, Departamento de Direito, 2013.

PRUDENTE, Wilson. *A verdadeira história do Direito Constitucional no Brasil*. Vol. 1. Niterói: Impetus, 2009.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad y Modernidad-racionalidad*. In: BONILLO, Heraclio (comp.). **Los conquistados**. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992, pp. 437-449. Tradução de wanderson flor do nascimento.

_____.“Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina”. En: *Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005, pp.117-142.

RAMOSE, Mogobe. B. “Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana”. *Ensaios Filosóficos*, Volume IV - outubro/2011. Tradução Dirce Eleonora Nigro Solis; Rafael Medina Lopes e Roberta Ribeiro Cassiano.

_____.“Globalização e *Ubuntu*”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul.*São Paulo: Cortez, 2010, pp. 175-220.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**.São Paulo: Martins Fontes, 2000 (1971).

_____. *Justice as Fairness: Political not Me-taphysical. Philosophy and Public Affairs*, Princeton, v. 14, n. 3, p. 223-251, Summer. Disponível em: http://philosophy-faculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/Philosophy%20167/Rawlsjusticeasfairness.pdf. Acesso em: 23.ago.2010.

_____.*O liberalismo político*. 2ª ed. São Paulo: Ática. 2000. (1993) .

_____.*O Direito dos Povos.* São Paulo: M. Fontes. 2004. (1999).

REDIKER, Marcus. *O navio negreiro: Uma história humana*. Tradução Luciano Vieira Machado. São Paulo: Companhia das letras, 2011, 456 p.

ROCHA, Luciane de Oliveira. *Outraged mothering: black women, racial violence, and the power of emotions in Rio de Janeiro's African Diaspora.* Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of The University of Texas at Austin in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy. The University of Texas at Austin. August 2014, 365 p.

SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*.São Paulo: Cortez, 2010.

_____.*Pela Mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade.* Porto: Edições Afrontamento, 1994.

_____."Uma concepção multicultural de direitos humanos". In: *Lua Nova* n. 39, 1997,pp. 105 – 201.

_____.NUNES, João Arriscado. *Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade.* Disponível em: http://www.ces.fe.uc.pt/publicacoes/res/pdfs/IntrodMultiPort.pdf . Acesso em agosto, 2012.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.* Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Rodrigo de Almeida dos. *Baraperspectivismo contra Logocentrismo ou o Trágico no Prelúdio de uma Filosofia da Diáspora Africana*. Rio de Janeiro, 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

_____."Filosofia africana e etnofilosofia: Uma abordagem da concepção de Paulin Hountondji a partir do Baraperspectivismo". In: *Das Questões*, n#4, ago/set 2016. Disponível em: http://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/20027/14217 . Acessado em 13.11.2016.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo.* Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____.*Colonialismo e neocolonialismo*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1968.

_____.*O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica.* Tradução de Paulo Perdigão. 5ª edição. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1997.

SENGHOR, Léopold Sédar. *Ce que je crois. Négritude, Francité et Civilisation de l'Universel*. Paris: Grasset, 1988.

SERBIN, Sylvia.*Reines d'Afrique et Heroïnes de la Diaspora Noire*. France: Sépia, 2004.

SCOTT, Joan Wallach. "Gênero: uma categoria útil de análise histórica". *Educação & Realidade*. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995, pp. 71-99. Revisão de Tomaz Tadeu da Silva a partir do original inglês SCOTT, J. W. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press, 1988, pp. 28-50.

SOMET, Yoporeka. *L'Afrique dans la philosophie. Introduction à la philosophie africaine pharaonique.*France: Khepera, 2005.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social.* Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *A critique of postcolonial reason. Towards of a history of the vanishing present.* Harvard University Press, 1999.

_____.*Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 133p., 2010 [1985]. Tradução do original em inglês: Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa.

SWAIN, Tania Navarro. "Por um saber libertário, para além das evidências". In: VEIGA-NETO, Alfredo e CASTELO BRANCO, Guilherme (orgs.). *Foucault: filosofia e política.* Belo Horizonte: Autêntica Editora 2011 (Coleção Estudos Foucaultianos), pp. 393-402.

TAYLOR, Charles (1994): *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton University Press.

_____. "O que é secularismo?". In: ARAUJO, Luiz Bernardo Leite, MARTINEZ, Marcela Borges e PEREIRA, Taís Silva (organizadores). *Esfera pública e secularismo. Ensaios de filosofia política.* Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012, pp.157-195.

THEODORO, Helena. *O negro no espelho. Implicações para a moral social brasileira do ideal de pessoa humana na cultura negra*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1985, 258 p.

THURAM, Lilian. *Mes étoiles noires, de Lucy à Barack Obama*. Paris: Éd. Philippe Rey, 400 pages, 2010.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. "Valores civilizatórios afro-brasileiros na educação infantil". In: _____ (org.). *Africanidades brasileiras e educação. Salto para o futuro.* Rio de Janeiro/Brasília: ACERP, TV Escola/MEC, 2013, pp.131-138.

TORRES, Maldonado. "A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade". In: *Revista Crítica de Ciências Sociais,*80, Março 2008.

VERDUM, Ricardo (org.). *Povos Indígenas: Constituições e Reformas Políticas na América Latina*. Brasília: Instituto de Estudos socioeconômicos, 2009.

WA THIONG'O, Ngũgĩ. *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature.* London: James Curry, 1986.

VARGAS, João Costa. "A diáspora negra como genocídio: Brasil, Estados Unidos ou uma geografia supranacional da morte e suas alternativas". *Revista da ABPN – Associação Brasileira de Pesquisadores Negros, v. 1, n. 2,* jul.-out. de 2010, p. 31-65.

VILHENA Oscar, BAXI, Upendra and VILJOEN, Frans (editors). *Transformative constitutionalism: Comparing the apex courts of Brazil, India and South Africa*. Johannesburg: Pretoria University Law Press (PULP), 2013.

WALSH, Catherine (Ed.). *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir.*Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013.

WIREDU, Kwasi (editor). *A companion to African philosophy.* Advisory editors: William E. Abraham, Abiola Irele, and Ifeanyi A. Menkiti. United Kingdom: Blackwell, 2004, 587 p.

ZAMUDIO, Cecilia. *Europa quer as riquezas da África, mas não as pessoas.* 03/05/2015. Disponível em: http://www.ceert.org.br/noticias/politica-no-mundo/6851/europa-quer-as-riquezas-da-africa-mas-nao-as-pessoas. Acesso em 26.02.2016.

ANEXO A

Evolução do Direito Constitucional de Proteção à Diversidade Cultural no Brasil[396]

Quadro 01 – Direitos aos Afrodescendentes	
Ano da Constituição	**Previsão Constitucional**
1824	Art. 6. São Cidadãos Brazileiros: I. Os que no Brazil tiverem nascido, quer sejam ingenuos, ou libertos, ainda que o pai seja estrangeiro, uma vez que este não resida por serviço de sua Nação. Art. 94. Podem ser Eleitores, e votar na eleição dos Deputados, Senadores, e Membros dos Conselhos de Provincia todos, os que podem votar na Assembléa Parochial. Exceptuam-se: I. Os que não tiverem de renda liquida annual duzentos mil réis por bens de raiz, industria, commercio, ou emprego. II. Os Libertos. III. Os criminosos pronunciados em queréla, ou devassa. Art. 95. Todos os que podem ser Eleitores, são habeis para serem nomeados Deputados. Exceptuam-se I. Os que não tiverem quatrocentos mil réis de renda liquida, na fórma dos Arts. 92 e 94. II. Os Estrangeiros naturalisados. III. Os que não professarem a Religião do Estado. *Não encontrada referência literal a negros, afrodescendentes, nem quilombos. Entretanto, a constituição de 1824 não reconhece direitos políticos a libertos, analfabetos e pessoas de baixa renda. Antes disso, em 1740, o Conselho Ultramarino de Portugal apresenta uma definição de quilombo, com a finalidade de exterminá-los. O código penal de 1830 estabelece o crime de insurreição, pelo qual eram punidos os escravos que visassem obter a liberdade por meio da força. Além disso, o código penal imperial prevê no art.276 punições a celebrações externas de cultos não católicos. Após a abolição, em 1890 o Código Penal estabelece prisão de até seis meses aos crimes de vadiagem e capoeiragem, destinados aos desempregados, sem-teto e praticantes de capoeira. Destaque para o pacote de leis publicadas em 1850: a lei nº 601, que permite a aquisição de terra unicamente pela compra, e a lei nº 581, a segunda de proibição contra o tráfico de escravizados.*
Quadro 01 – Direitos aos Afrodescendentes (continuação)	
Ano da Constituição	**Previsão Constitucional**
1891	*Não encontrada referência literal a negros, afrodescendentes, nem quilombos.*
1934	*Não encontrada referência literal a negros, afrodescendentes, nem quilombos. Contudo, prevê a usucapião (posse produtiva da terra por dez anos ininterruptos garante a propriedade – art. 125)*
1937	*Não encontrada referência literal a negros, afrodescendentes, nem quilombos Contudo, mantém a usucapião (posse produtiva da terra por dez anos ininterruptos*

[396] Embora no contexto moderno o termo *evolução* esteja associado à ideia de progresso ou aperfeiçoamento, tal como defendido pela corrente positivista, o seu significado neste trabalho está relacionado ao seu uso no âmbito das ciências naturais, no sentido de mudança de estado ao longo do tempo, não necessariamente para melhor. A pesquisa foi feita com base na consulta ao endereço eletrônico oficial do poder legislativo brasileiro, o qual permite o acesso aos textos completos de todas as constituições já aplicadas no Brasil. As palavras-chaves da pesquisa no quadro 01 foram: "negro", "liberto", "afro", "quilombo"; as do quadro 02 foram: "índio", "silvícola", "nativo"; as do quadro 03 foram: "língua", "educação", "instrução". Disponível em: http://www4.planalto.gov.br/legislacao . Acesso em 13.04.2015.

	garante a propriedade – art. 148)
1946	*Não encontrada referência literal a negros, afrodescendentes, nem quilombos. Porém em 1964 foi incluída medida referente à reforma agrária, por meio do reconhecimento da função social da propriedade e instrumentos de desapropriação para fins de bem-estar social:* Art. 147 - O uso da propriedade será condicionado ao bem-estar social. A lei poderá, com observância do disposto no art. 141, § 16, promover a justa distribuição da propriedade, com igual oportunidade para todos.
1967	*Não encontrada referência literal a negros, afrodescendentes, nem quilombos. Porém art. 150 § 22 prevê a desapropriação por interesse social*
1969	*Não encontrada referência literal a negros, afrodescendentes, nem quilombos.*
1988	**Art. 215**. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. § 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. **Art. 216, § 5º** - Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos. **Art. 243**. As propriedades rurais e urbanas de qualquer região do País onde forem localizadas culturas ilegais de plantas psicotrópicas ou a exploração de trabalho escravo na forma da lei serão expropriadas e destinadas à reforma agrária e a programas de habitação popular, sem qualquer indenização ao proprietário e sem prejuízo de outras sanções previstas em lei, observado, no que couber, o disposto no art. 5º. **Art. 68.** Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. (Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT/1988).

Quadro 02 – Direitos aos Indígenas	
Ano da Constituição	**Previsão Constitucional**
1824	*Não foi encontrado texto referente aos índios*
1891	*Não foi encontrado texto referente aos índios. No entanto, em 1910 o decreto 8.072 criou o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), com o objetivo de promover a sua "integração à sociedade nacional". Nesse contexto, a base ideológica é a compreensão do índio como um ser em estado transitório, cujo destino seria tornar-se trabalhador rural ou urbano.*
1934	Art 5º - Compete privativamente à União: (...) XIX - legislar sobre: (...) m) incorporação dos silvícolas à comunhão nacional. Art 129 - Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem. permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las.
1937	Art 154 - Será respeitada aos silvícolas a posse das terras em que se achem localizados em caráter permanente, sendo-lhes, porém, vedada a alienação das mesmas.
1946	Art 5º - Compete à União: XV - legislar sobre: r) incorporação dos silvícolas à comunhão nacional.
1967	Art 4º - Incluem-se entre os bens da União: IV - as terras ocupadas pelos silvícolas; Art 8º - Compete à União:o) nacionalidade, cidadania e naturalização; incorporação dos silvícolas à comunhão nacional; o) nacionalidade, cidadania e naturalização; incorporação dos silvícolas à comunhão nacional; Art 186 - É assegurada aos silvícolas a posse permanente das terras que habitam e reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nelas existentes.
1969	Art. 198. As terras habitadas pelos silvícolas são inalienáveis nos têrmos que a lei federal determinar, a êles cabendo a sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de tôdas as utilidades nelas existentes. § 1º Ficam declaradas a nulidade e a extinção dos efeitos jurídicos de qualquer natureza que tenham por objeto o domínio, a posse ou a ocupação de terras habitadas pelos silvícolas. § 2º A nulidade e extinção de que trata o parágrafo anterior não dão aos ocupantes direito a qualquer ação ou indenização contra a União e a Fundação Nacional do Índio.
	(continua)

Quadro 02 – Direitos aos Indígenas (cont.)	
Ano da Constituição	**Previsão Constitucional**
1988	Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. § 1º - São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. § 2º - As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes. § 3º - O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei. § 4º - As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis. § 5º - É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco. § 6º - São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.

Quadro 03 – Direitos culturais e à educação	
Ano da Constituição	**Previsão Constitucional**
1824	Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo. Art. 179, XXXII. A Instrucção primaria, e gratuita a todos os Cidadãos. XXXIII. Collegios, e Universidades, aonde serão ensinados os elementos das Sciencias, Bellas Letras, e Artes. Além da Constituição, destaca-se neste período a Lei n. 1, de 1837, sobre Instrução Primária no Rio de Janeiro: Artigo 3º São prohibidos de frequentar as Escolas Publicas: 1º Todas as pessoas que padecerem molestias contagiosas. 2º Os escravos, e os pretos Africanos, ainda que sejão livres ou libertos. Em 1890, o Decreto nº 528 de 28 de junho estabelece: **Art.** 1º E' inteiramente livre a entrada, nos portos da Republica, dos individuos válidos e aptos para o trabalho, que não se acharem sujeitos á acção criminal do seu paiz, exceptuados os indigenas da Asia, ou da Africa que sómente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admittidos de accordo com as condições que forem então estipuladas.
1891	Art.72 - A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no paiz a inviolabilidade dos direitos concernentes á liberdade, á segurança individual e á propriedade, nos termos seguintes: § 6º Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos publicos.
1934	Art 108 - São eleitores os brasileiros de um e de outro sexo, maiores de 18 anos, que se alistarem na forma da lei. Parágrafo único - Não se podem alistar eleitores: a) os que não saibam ler e escrever; (...) c) os mendigos; Art 138 - Incumbe à União, aos Estados e aos Municípios, nos termos das leis respectivas: b) estimular a educação eugênica; e) proteger a juventude contra toda exploração, bem como contra o abandono físico, moral e intelectual; f) adotar medidas legislativas e administrativas tendentes a restringir a moralidade e a morbidade infantis; e de higiene social, que impeçam a propagação das doenças transmissíveis; g) cuidar da higiene mental e incentivar a luta contra os venenos sociais. Art 149 - A educação é direito de todos e deve ser ministrada, pela família e pelos Poderes Públicos, cumprindo a estes proporcioná-la aa brasileiros e a estrangeiros domiciliados no País, de modo que possibilite eficientes fatores da vida moral e econômica da Nação, e desenvolva num espírito brasileiro a consciência da solidariedade humana.
Quadro 03 – Direitos culturais e à educação (cont.)	
Ano da Constituição	**Previsão Constitucional**
1934 (cont.)	Art. 150. Compete à União: Parágrafo único - O plano nacional de educação constante de lei federal (...) obedecerá às seguintes normas: d) ensino, nos estabelecimentos particulares, ministrado no idioma pátrio, salvo o de línguas estrangeiras;
1937	Art 129 - A infância e à juventude, a que faltarem os recursos necessários à educação em instituições particulares, é dever da Nação, dos Estados e dos Municípios assegurar, pela fundação de instituições públicas de ensino em todos os seus graus, a possibilidade de receber uma educação adequada às suas faculdades, aptidões e tendências vocacionais.

	Art 132 - O Estado fundará instituições ou dará o seu auxílio e proteção às fundadas por associações civis, tendo umas; e outras por fim organizar para a juventude períodos de trabalho anual nos campos e oficinas, assim como promover-lhe a disciplina moral e o adestramento físico, de maneira a prepará-la ao cumprimento, dos seus deveres para com a economia e a defesa da Nação. Art 133 - O ensino religioso poderá ser contemplado como matéria do curso ordinário das escolas primárias, normais e secundárias. Não poderá, porém, constituir objeto de obrigação dos mestres ou professores, nem de freqüência compulsória por parte dos alunos. Art 134 - Os monumentos históricos, artísticos e naturais, assim como as paisagens ou os locais particularmente dotados pela natureza, gozam da proteção e dos cuidados especiais da Nação, dos Estados e dos Municípios. Os atentados contra eles cometidos serão equiparados aos cometidos contra o patrimônio nacional. Além da Constituição de 1837, destaca-se nesse período o Decreto-Lei 7.967 de 27 de agosto de 1945 – vigente até 1980: Art. 1º Todo estrangeiro poderá entrar no Brasil desde que satisfaça as condições estabelecidas nesta lei. Art.2º Atender-se-á, na admissão dos imigrantes, à necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência europeia, assim como a defesa do trabalhador nacional.

	Quadro 03 – Direitos culturais e à educação (cont.)
Ano da Constituição	**Previsão Constitucional**
1967	§ 3º - Não podem alistar-se eleitores: a) os analfabetos; b) os que não saibam exprimir-se na língua nacional;
1969	§ 3º A legislação do ensino adotará os seguintes princípios e normas: I - o ensino primário somente será ministrado na língua nacional;
1988	Art. 13. A língua portuguesa é o idioma oficial da República Federativa do Brasil. Art. 210, § 2º - O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem. Art. 242, § 1º - O ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro.