



Um olhar invisível

O combate à supremacia branca e a construção de narrativas que resistem

Cleiton dos Santos Batista

Luiza Teixeira Oliveira

Pedro Henrique Gama dos Santos

Victoria Miranda da Gama

“Essa luta tem como finalidade produzir a vida, derrubar as hierarquias instituídas por aqueles que se acostumaram a vencer sem ter razão, tendo a ‘violência absoluta’, nesse labor, uma função desintoxicadora e instituinte.”

- Achille Mbembe

1. Introdução

Oriunda dos enfrentamentos ao racismo e da produção acadêmica, a palavra supremacista carrega em si o teor de movimentos, conflitos e pensamentos conduzidos pela ideia de separação, hostilidade e luta contra segmentos sociais vulnerabilizados. Trata-se de um projeto fundamentado na concepção de inferioridade de grupos minoritários, que visa aniquilar forças contrárias ao empreendimento colonial (MBEMBE, 2017). Trata-se de um termo¹ inserido em distintos contextos marcados por relações étnicas, raciais, religiosas, ideológicas, sexistas, etc, que perpassa a história colonial, o período das grandes guerras mundiais, bem como as segregações que delinearão a realidade social e geopolítica do mundo.

¹ Em razão dos limites demarcados pelo debate aqui circunscrito, deteremo-nos aos desdobramentos dos movimentos supremacistas no que tange às relações raciais.





Entretanto, a ideia que confere significado ao seu uso parece mais atual do que nunca. A atual configuração política global nos revela um significativo crescimento de movimentos da extrema direita, assim como de grupos conservadores. Ocorre que tais expressões são balizadas por discursos sexistas, racistas, xenófobos, belicistas² e nutridos pela ideia de uma supremacia branca (CARNEIRO, 2005).

Repousar o olhar analítico sobre a construção dos movimentos supremacistas e de que modo eles permanecem circunscritos em nossos territórios, demonstra-se uma estratégia ética-política indispensável, uma vez que é necessário reconhecer e entender as opressões para combatê-las. Assim, ao empreender tal reflexão, é fundamental recordar que a colonização não deve ser traduzida como descoberta, em completa dissonância com o que nos ensinam os livros escolares. Importa dizer que historicamente o poder imperial do Norte³ se valeu de uma estratégia de domínio, imposição, exploração e silenciamento (DUSSEL, 1993). Ao invadir os territórios, o empreendimento colonial se conduzia ao controle dos corpos, das pessoas, dos saberes, das cosmovisões, sob a égide de um enredo civilizador.

Assim, o projeto de conhecimento e governança colonizador tornou culturas, mundos e seres, em objetos lançados diante dos olhos do homem branco, calcados em ideais homogeneizadores. A colonização, portanto, deve ser traduzida como processo violento, que nega e sujeita o Outro, que é alienado a se incorporar à totalidade dominadora enquanto coisa, instrumento, força de trabalho, escravizado. Neste bojo, localizam-se, sobretudo, os povos indígenas e os povos negros. Posto isso, temos que, secularmente, a raça se insere na origem de inúmeras catástrofes, e terá sido a razão de destruições físicas espantosas, bem como de imensuráveis crimes e carnificinas (MBEMBE, 2014).

Logo, ao reduzir o corpo e o ser vivo a uma questão de aparência, de cor, imprimindo nestes caracteres o estatuto de uma ficção de cunho biológico, os mundos euro-americanos

² Entende-se xenófobo discursos pautados no preconceito contra pessoas estrangeiras. Tais manifestações fundamentam-se na aversão e no ódio, sendo identificadas de diferentes formas, desde práticas de desconfiança à atitudes agressivas que visam eliminar a presença de tais sujeitos. Entretanto, a xenofobia pode não se concentrar à discriminação somente a pessoas de outros países, mas também oriundas de outras culturas, sistemas de crenças e características fenotípicas distintas. Quanto aos discursos belicistas, estes nos informam um pensamento que defende a resolução de conflitos mediante o uso de armas, reconhecendo como legítimas práticas de guerra.

³ Reportando-nos a Boaventura de Sousa Santos (1995) (2007), no conceito de Norte e Sul Global reside o contexto de exploração e exclusão social, mediante o capitalismo e o imperialismo, por parte dos países denominados de 'Primeiro Mundo'. Segundo o autor, os países das regiões periféricas e semiperiféricas do sistema-mundo moderno, após a II Guerra Mundial foram denominadas "Terceiro Mundo", constituindo o 'Sul Global'. Decorre desta dicotomia a hierarquização de saberes, de sistemas econômicos, culturais e políticos.





fizeram da raça uma categoria originária e material (MBEMBE, 2014). Eis a categoria que orienta e disciplina posicionamentos expressivamente marcados por olhares e práticas políticas de indivíduos brancos. Fundamentando-se na ideia de que certos povos não formam parte da história, os movimentos supremacistas lograram em retirar a humanidade de tais comunidades. Entretanto, lançar o olhar a este quadro histórico requer que a relação opressor-oprimido seja revisada e refletida, no sentido de problematizar e dimensionar o lugar do branco em uma situação de desigualdade racial, isto é, o papel do opressor (CARDOSO, 2010). Para além de uma reflexão, o texto se sintoniza à proposta de racializar a branquitude, no sentido de que este grupo se posicione e se reconheça como parte do debate racial, rompendo com o jogo de representações racistas que o coloca, historicamente, como a ‘norma’, como materialização do poder hegemônico, permitindo a reprodução de estruturas de dominação sociorraciais (MOORE, 2007).

Para tanto, o presente artigo apresenta-se contextualizado pela colonização europeia e o processo de criação da zona do não-ser, caracterizado ainda pela escravização africana, indígena, asiática, árabe, judia, nas Américas. Neste prisma, pretende-se lançar luz aos movimentos de resistência que guardam sua origem neste mesmo período de “descoberta”, no intento de revelar que a luta destes povos, enquanto prática de libertação, conduziu avanços no reconhecimento e institucionalização de direitos. Entretanto, a manifestação física e simbólica da violência colonizadora reside ainda no tempo presente. De modo contrastivo, a contemporaneidade aponta movimentos de resistência que, fíncados na consciência histórica, permanecem ressignificando as artes e as religiões, enquanto pilares de fortaleza. Assim, trata-se de afastar uma visão monológica, que lê estes sujeitos de modo inferior, obscurecendo a agência, a liderança, e a força política-cultural de tais caminhos de resistência. Ademais, serão tangenciados pontos sobre a ideia da construção do nacionalismo associado ao projeto de Estado-Nação, bem como questões a respeito da volta dos protagonismos da extrema direita e do fascismo perpassarão a narrativa aqui desenhada.

Serão destacadas ações políticas de cunho identitário e político, evocando aspectos da Revolução Haitiana, da religiosidade e do pan-africanismo. Por fim, abordaremos em que patamar se inserem tais disputas nas décadas atuais, dialogando com a abordagem do movimento dos Panteras Negras, bem como da resistência cultural agenciada pelos povos quilombolas. Sob o eixo conclusivo, pretendemos salientar a importância de se discutir a branquitude, assim como os atores históricos que empreendem lutas de resistência,





munindo-se de simbologias, saberes, estratégias políticas e organizativas, práticas religiosas e união.

Neste condão, torna-se indispensável compreender o que de fato se entende como branquitude. Trata-se de uma identidade racial branca, marcada pela diversidade. Significa, então, que tal identidade não se manifesta de forma estática, mas se reformula no decorrer do tempo. Entende-se que a branquitude se refere a um lugar de privilégios simbólicos, subjetivos, materiais, que corroboram para a construção da realidade social e para a reprodução do racismo (CARDOSO, 2010). Acresce-se que esta posição assume um lugar estrutural, uma posição de poder, um lugar confortável no qual é projetado ao outro atributos que, na realidade, incidem somente sobre si próprios (FRANKENBERG, 1999; PIZA, 2002).

Assim, sob o pretexto da colonização, as classes dominantes se utilizaram deste lugar privilegiado para arrecadar riquezas dos países explorados, bem como para dizimar, apagar culturalmente e existencialmente sujeitos sociais (MBEMBE, 2017). Entretanto, ao longo dos séculos de colonização, em diversos cantos do mundo, esses povos sempre fizeram movimentos de resistência e organização. O surgimento dos Panteras Negras e a Revolução do Haiti constituem valiosos exemplos de resistência que refletem, atualmente, na instituição de representações nacionais e internacionais fundamentais aos espaços políticos de decisão. Estes episódios integram com lugar de honra as histórias mundiais, que dizem respeito às ações políticas e de resistência lideradas por povos historicamente oprimidos. Dito isso, nas páginas que se seguem, pretendemos analisar tais momentos com profundidade, sob o olhar que reconhece diferentes formas de manifestar culturas, tradições, modos de viver, enquanto pressupostos fundamentais à efetividade de direitos garantidos formalmente, assim como à concretude e materialização de seus modos de existir e resistir.

2. Contexto Histórico

2.1. Racialização enquanto processo histórico

Para compreender as tensões raciais que diferenciam socialmente indivíduos brancos de pessoas racializadas⁴, é preciso vincular as relações raciais ao colonialismo europeu no continente americano. O encontro entre diferentes culturas sempre aconteceu ao longo da

⁴ Por pessoas racializadas, entende-se qualquer indivíduo que não seja branco.





história da humanidade, mas o que destoa entre as trocas culturais antes e depois da chegada dos europeus nas Américas é a relação assimétrica entre os colonos e os nativos, pois o europeu enxergava os povos tradicionais como inferiores, impondo valores ocidentais sobre os mesmos (QUIJANO, 2007).

A ideia de raça se configura como categoria social, política e cognitiva no século XV, com as Grandes Navegações e a descoberta do “Novo Mundo” pelos europeus; este período tornou-se conhecido pela procura dos europeus por novas terras com abundância de recursos naturais, sendo marcado pela chegada às Américas (BERNARD, 1997). A colonização estabelecendo uma relação de exploração ao território e, conseqüentemente, aos nativos que habitavam na região, utilizando o emprego da mão de obra escravizada, no primeiro momento dos nativos e depois de africanos. Para que a relação de exploração e dominação funcionasse, fez-se necessário a naturalização das diferenças baseadas nas diferenciações fenotípicas entre colonos e colonizados, instaurando relações de poder pautadas na raça (MONAGREDA, 2017).

O processo colonial de invasão que ocorreu nas Américas definiu a relação entre diferentes etnias como assimétricas; o contato do homem branco com outras regiões do mundo se construiu de forma violenta na perspectiva material, com os saques, sequestros, assassinatos, e em uma camada subjetiva, penetrando no subconsciente com imposição de preceitos hegemônicos na história, na cultura, na política, etc (HIGINO, 2018). A colonização criou a zona do não-ser, em que pessoas racializadas eram antônimas ao conceito de humanidade, em que todo tipo de subjetividade é negado, colocando-o na zona da invisibilidade e permitindo todo tipo de crueldade a esse não-ser (FLAUZINA, 2014). A necessidade da criação da zona do não-ser se configura durante o processo de exploração das colônias, para que o empreendimento colonial fosse bem sucedido, a escravidão tornou-se crucial para a consolidação do novo sistema econômico crescente (CURTIN, 1998).

Este processo de invasão consolidou a autoimagem de superioridade da branquitude, sendo a escravidão a pedra angular da supremacia branca. A escravidão africana marcou a posição que pessoas racializadas representavam para os europeus: corpos que não possuíam autonomia, subjetividade e humanidade, desencadeando o processo mais brutal da humanidade (FANON, 1968). Iniciou, então, o sistema escravista⁵ que formulou um triângulo

⁵ É importante ressaltar que a escravidão moderna inaugurada pelos europeus se destoa de qualquer modelo escravista já existente, neste sistema, o senhor de escravizados obtinha a posse do indivíduo em toda a sua totalidade, negando qualquer tipo de subjetividade e humanidade desses corpos (SILVA; PEROTTO, 2018).





continental comercial entre a África, a Europa e as Américas, dando origem ao novo local que se tornaria território político e econômico, o Atlântico; esse processo resultou na maior diáspora de pessoas da história, é estimado que, entre o século XV e XIX, cerca de 10 a 12 milhões de pessoas foram retiradas do continente Africano e trazidas à América como mão de obra, sustentando o sistema econômico vigente (CURTIN, 1969).

O processo colonial e racialização de indivíduos é interpretado por Fanon (1968) em uma perspectiva do mundo cindido, que se conceitua na dualidade criada entre colonos e colonizados, constituindo uma cisão entre os dois mundos. A cisão acontece de forma assimétrica, em que a superioridade da branquitude se constrói paralelamente a inferioridade de pessoas racializadas. O autor martinicano argumenta que a cisão do mundo aconteceu de forma violenta, na tentativa de destruir qualquer traço de formas sociais, econômicas ou políticas que existiam antes da colonização da parte dos indivíduos colonizados, o processo de pagamento e imposição de valores ocidentais reforçando a superioridade branca (FANON, 1968).

O histórico da racialização contextualiza onde pessoas racializadas estão localizadas na estrutura social, esses processos históricos formularam marcadores sociais que se perpetuam até os dias atuais; compreender que existiu um processo que reprimiu violentamente indivíduos que destoam da branquitude é entender que existe um privilégio pautado na cor da pele que foi construído há séculos atrás (QUIJANO, 2000). A importância de enquadrar pessoas brancas na categoria raça é compreender que o desprivilegio de certos indivíduos só existe porque há outros que se beneficiam por estarem em posição de poder (CARDOSO, 2010).

3. Supremacia branca: a ideia de superioridade da branquitude acrítica

Dentro do estudo da raça branca, é analisado a conjuntura da branquitude sendo ela classificada de duas formas distintas, como branquitude crítica e branquitude acrítica. Assim sendo, a branquitude crítica é a identidade racial branca que desaprova o racismo de forma pública, entendendo que tal problema existe e precisa ser combatido. Porém, a branquitude acrítica é aquela que não somente concorda com o racismo, como também nega a sua existência, além de sustentarem a ideia de que o branco é hierarquicamente superior a todos os não-brancos (CARDOSO, 2010).



Apesar de toda essa diferenciação, a raça branca continua desfrutando dos privilégios sociais, econômicos e políticos concedidos a ela pela sociedade racista. Dessa forma, mesmo que a branquitude crítica seja caracterizada pela desaprovação do racismo os mesmos não deixam de viver usufruindo desses benefícios e vantagens.

Esses termos de classificação da branquitude foram inicialmente desenvolvidos pelos *whiteness studies*⁶, estudos que procuraram analisar a relação opressor-oprimido entre as raças brancas e não-brancas. A partir dessas observações, foi possível notar que a branquitude se manifesta de diversas formas, assim como as práticas de racismo (CARDOSO, 2010). Como pode ser exemplificado pela diferença que há entre uma ação extremista de um grupo supremacista como a da Ku Klux Klan⁷ e uma atitude de um funcionário de loja que julga adequado expulsar alguém que entra neste estabelecimento somente por conta da cor de sua pele.

Essa diferenciação dos tipos de racismo ajuda a transparecer os atos segregacionistas. Dessa forma, os estudos sobre branquitude procuram mostrar os tipos de preconceito racial que são desprezados, como o exemplo do funcionário da loja. Além de demonstrar o risco que a branquitude acrítica pode trazer a sociedade, como ocorre nos pensamentos radicais de grupos de ultradireita e supremacistas presentes na maior parte do mundo (CARDOSO, 2010).

Essa expressão da branquitude acrítica se caracteriza por aumentar seu traço racista mostrando-se por vezes uma identidade racial homicida, como pode ser visto nos casos de assassinatos e genocídios praticados em decorrência da etnia e da raça das pessoas violentadas (WARE, 2004). Por conseguinte, esses grupos de ódio acabam por chamar atenção das pessoas, principalmente no âmbito da internet. Através dessa visibilidade, os mesmos recrutam diversos integrantes por meio de redes sociais de grande alcance e, conseqüentemente, tornam esse problema cada vez mais debatido no meio internacional (CARDOSO, 2010).

A superioridade branca defendida por esses tipos de grupos eram, e ainda são, sustentadas por um argumento de que os brancos são biologicamente superiores aos negros,

⁶ Estudos de branquitude.

⁷ Ku Klux Klan é o nome dado a um movimento dos Estados Unidos que defende ideias reacionárias e extremistas, como a supremacia branca, o nacionalismo branco e a anti-imigração. Tal movimento tem o histórico de ataques terroristas contra grupos ou indivíduos à qual eles se opõem (O'DONNELL; JACOBS, 2006).





ideia que se iguala àquela defendida por Arthur de Gobineau no século XIX⁸ (CARDOSO, 2010). No entanto, ao longo do tempo o suporte da ideia de hegemonia branca foi se modificando e se ligando gradativamente ao discurso da necessidade de proteger os habitantes originais do Estado nacional, fortificando, assim, o discurso de ódio contra os imigrantes, principalmente nos países do norte global (CARDOSO, 2010).

Diversos grupos radicais, com discursos iguais a esse supracitado, vêm ganhando força em diferentes países com governos de extrema direita, como nos Estados Unidos, Áustria, Dinamarca, Brasil, entre outros. Essa ideologia se aproveita de situações de desemprego e descrença nas instituições políticas para exercer seu poder coercitivo sobre a população. Eles têm como alvo de crítica as transformações das sociedades contemporâneas, bem como a inclusão de minorias na sociedade, que são, em parte, frutos do aumento da imigração (TOSTES, 2011).

Com o crescimento da ultradireita veio também a normalização do ódio, consequência de um discurso violento proferido por gestões políticas populistas presentes em diversos países. Esse discurso foi um dos causadores de um dos maiores exemplos de discriminação étnica e racial ocorrido nos Estados Unidos na última década, a marcha “Unir a Direita”⁹ que aconteceu em Charlottesville, no estado de Virgínia em 2017. Essa manifestação trouxe fortes questionamentos sobre os governos ditos de extrema direita e as consequências de seus discursos de ódio.

Todo esse resultado negativo que a branquitude acrítica traz é fruto do negacionismo e da falsificação da história por parte dos mesmos. Muitos desses grupos ultraconservadores da atualidade buscam a partir da falsificação da história as justificativas de suas ações, assim como acontece em diversos grupos neonazistas que negam o holocausto ocorrido na Segunda Guerra Mundial para afirmar a existência de uma conspiração judaica de dominação global (TOSTES, 2011). Algumas das pessoas que concordam com esse tipo de ação são parlamentares que atingiram grandes cargos na política de seus países, como foi o caso de Jean Marie Le Pen, ex-presidente do partido ultranacionalista e xenófobo Frente Nacional da

⁸ Arthur de Gobineau foi um intelectual francês que defendia as virtudes civilizatórias do branco europeu e a superioridade racial branca. Em 1853, Gobineau publicou o Ensaio Sobre a Desigualdade das Raças (1853-1855). Nesta obra, justificou as diferenças sociais entre negros e brancos pela inferioridade biológica do africano. A partir desta concepção, sua tese alega que a desigualdade seria superada com o branqueamento dos negros que, dessa forma, assimilariam a cultura europeia, logo se civilizando (GAHYVA, 2011).

⁹ Tradução do termo “Unite the Right”, nome dado ao protesto organizado por grupos de extrema-direita contra a remoção do monumento do confederado Robert E. Lee, localizado no Market Street Park em Charlottesville.





França, que ao longo de seu mandato manteve um discurso negacionista sobre os fatos ocorridos na Segunda Guerra Mundial (NETO, 2009).

Captura, segregação, imposição, exploração e guerras assimétricas seguem ao lado de uma história que nos é contada às avessas, uma história que possui um único ponto de partida, um único sujeito portador de legitimidade para evocá-la. Acontece que as histórias não cabem numa única narrativa, mas enriquecem à medida que diferentes vozes se enaltecem para contá-las. Neste âmbito, Chimamanda Adichie (2008) cunhou o termo ‘perigo da história única’, no intento de demonstrar que, a partir de um lugar de legitimação do poder hegemônico, é vocalizada somente uma história sobre povos, culturas, modos de ser e estar no mundo, de modo definitivo e dominativo.

Decorre da imposição de uma história única a construção de estereótipos e do distanciamento entre o “eu” e o “outro”, de modo a aniquilar qualquer forma de humanidade existente na diferença. Em sua narrativa, se refere à construção do estereótipo de pessoas e lugares, através de justificativas a respeito da constituição cultural e de distorções de identidades. A narrativa da autora nigeriana nos aponta sobre a diferença, envolvida no modo pelo qual o continente africano foi e ainda é estigmatizado pelo olhar ocidental homogeneizador, enclausurado pela estereotipização contínua e pela discriminação das identidades culturais (ADICHIE, 2008).

Ocorre que o colonialismo não pode ser compreendido sem a premissa de que a história também fora falsificada. Implica dizer, então, que ao silenciar as versões provenientes da memória coletiva dos povos oprimidos, o aparato colonizador também distorce os acontecimentos que, emoldurados pela violência, são atualizados e reverberados atualmente, tal como ocorre com a criminalização, perseguição e negação da cultura afro-brasileira, da destruição e invasão a terreiros de candomblé. Deste modo, identifica-se o Racismo Religioso enquanto uma modalidade que atesta e legitima discursos racistas, herdeiros de um ranço colonial, que revivem teses fundamentadas na negação à humanidade e aos sistemas de crença de povos colonizados (MIRANDA, 2018).

Logo, em nome da raça e evocando o caminho ao progresso e ao desenvolvimento civilizador, as práticas raciais supramencionadas compunham a política de branqueamento da população negra. Assim, ao definir a exclusão da população negra, o racismo também nega sua religiosidade, processo pontuado por Abdias do Nascimento como Genocídio Cultural (MIRANDA, 2018; NASCIMENTO, 1978). Ademais, o racismo religioso é incorporado por





duas facetas: enquanto manifestação que assenta as religiões negras como práticas inferiores, bárbaras e demonizadas, e mediante um racismo institucional, no qual historicamente o Estado é estabelecido como agente determinante da eliminação destas religiões no Brasil (MIRANDA, 2018).

Lançando um olhar contemporâneo, a força do discurso de branqueamento é assentada, sobretudo, por instituições políticas que deveriam assegurar efetividade aos direitos conquistados com tanto sangue e dor. Segue como exemplo recente a tese do marco temporal, relativa ao direito territorial dos quilombos, que nega o direito de propriedade das comunidades quilombolas às terras tradicionalmente ocupadas, sob a premissa de que tais comunidades deveriam estar ocupando estes territórios na data de promulgação da Constituição da República Federativa do Brasil (BONFIM; CHAVES, 2017).

Acontece que tal tese elimina integralmente a memória histórica, a existência de de comunidades tradicionais que tiveram suas terras invadidas, usurpadas e expropriadas, bem como de grupos que precisaram fugir às forças (BONFIM; CHAVES, 2017). O território, neste contexto, é compreendido enquanto espaço de produção da vida, onde se enterram seus ancestrais, onde se afirmam identidades, onde se planta, onde é constituída a organização social e os saberes e cosmologias. Logo, a terra se afasta da valorização étnica, para satisfazer o capital, e os modos de ser e viver destes povos são negados, vez que lhes faltam o primordial para a garantia da dignidade: o território (BONFIM; CHAVES, 2017).

Neste sentido, não é dever do poder judiciário determinar a época de territorialização de uma comunidade tradicional, e, portanto, não cabe a ele a definição de um marco, inexistente na Carta Magna, para o exercício de um direito garantido e reconhecido constitucionalmente, qual seja, o direito ao território. Assim, tal tese, caso acolhida, conferirá legitimidade as invasões que precederam a Constituição do Brasil, de 1988, quando tais comunidades nem mesmo tinham direitos tradicionalmente reconhecidos (BONFIM; CHAVES, 2017).

Portanto, tal entendimento associa-se à defesa de um discurso que autoriza processos de expropriação e violência encarregados, secularmente, de privar as comunidades quilombolas de suas territorialidades. Esta discussão, ao encarnar a disputa histórica de poder, visa tão somente manter a exclusão sistematizada do povo negro, bem como suas relações assimétricas, garantindo a acumulação de riquezas e expropriação territorial em benefício da elite dominadora. Este processo aponta ainda para o desrespeito aos indígenas e quilombolas,





compondo um conjunto de práticas iniciadas na colonização que tem perdurado no tempo por meio da colonialidade (BONFIM; CHAVES, 2017).

Apreende-se, portanto, que a imposição colonial encontra ruídos contemporaneamente, sobretudo em espaços caracterizados pelo engendramento do poder, seja este de ordem epistemológica ou institucional. Nesta linha de pensamento, Felipe Cruz¹⁰ (2018) assevera que no imaginário brasileiro, desde o início da colonização, a condição indígena foi vista como momento temporal. Os povos indígenas, então, podiam ser catequizados, amansados, convertidos, civilizados, integrados e assimilados à sociedade nacional. Este processo era tomado como inevitável. O antropólogo indígena expressa o seguinte:

Mais do que falta de informação, há um conjunto de estereótipos e imagens folclóricas que habitam o imaginário da sociedade brasileira. Esses estereótipos, por si só, são bastante discriminatórios e superficiais, sobretudo porque, como no orientalismo descrito por Edward Said (2007), são discursos e imagens que transmitem elementos que dizem mais sobre aqueles que creem em tais, do que sobre aqueles a quem, presumivelmente se referem (CRUZ, 2018, p. 27).

Dito isso, faz-se notável que o potestado colonial se reproduz de várias maneiras. Ferindo a humanidade do oprimido, multiplicado as agressões ao seu corpo, atacando suas raízes, saberes e modos de viver e crer. Acresce-se a este movimento, que ao negar a palavra, bem como ao falsificá-la, exige-se que o colonizado seja esvaziado de qualquer conteúdo. Para tanto, são empreendidas ações para desaparecer os vestígios de tais ocupações, destruindo e queimando documentos escritos, registros administrativos, peças autênticas que pudessem dizer o que foi inaudível. Eis o modo pelo qual, entendeu-se reparar o mundo que encontrou, de acordo com sua conveniência e posição de poder (MBEMBE, 2018).

Significa, ainda, que tais discursos evocam violências manifestadas de modos silenciosos, que reforçam práticas ontológicas, epistêmicas¹¹ e de poder que negam a diversidade, visando esconder a situação de penúria e marginalização da população negra. Determinar uma data constitucional para reconhecer a terra étnica demonstra-se mais uma face do perigo do discurso racista, uma vez que desrespeita a especificidade histórica de

¹⁰ Pesquisador indígena do povo Tuxá de Rodelas/Bahia. Atuou como professor convidado pelo Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares/NEAB/UnB na disciplina "Cultura, Poder e Relações Raciais" em 2017 e 2018. Atualmente cursa doutorado em Antropologia Social pela Universidade de Brasília – UnB.

¹¹ As práticas ontológicas constituem a ideia de ações direcionadas à existência do ser, à sua natureza humana. Tem-se enquanto prática epistêmica, uma conduta orientada à atingir os conhecimentos, os saberes, as experiências de reflexão produzidas entre sujeitos.





expropriação destes seres humanos, e agencia, por parte do Estado, mais uma prática de injustiça social (BONFIM; CHAVES, 2017).

Trata-se de um exemplo chave, que nos convida a refletir do modo pelo qual a colonialidade se faz presente mesmo em um país declaradamente democrático, eis a herança daqueles que perseguiram os batuques nas senzalas, o que nos faz enxergar, noutra lado, a potencialidade de seus ritmos, culturas, cosmovisões e movimentos de resistência (FACINA, 2009).

3.1. Ascensão do Fascismo: Propagação de ideias de superioridade branca e o ódio a minorias

Efeito interno da imposição do olhar do Outro, a construção do estereótipo dialoga, inevitavelmente, com a consolidação de movimentos sustentados por imaginários nacionalistas, racistas e xenófobos. À título exemplificativo, trabalharemos com as vicissitudes do fascismo enquanto prática que afirma a força de estabelecer uma realidade distorcida, de produzir objetos e submeter sujeitos. Este movimento foi criado por Benito Mussolini, ex-socialista, há cerca de cem anos atrás. A palavra é originária do termo italiano “*fascio littorio*”, um conjunto de galhos amarrados a um machado, símbolo do poder de punição dos magistrados na Roma Antiga. O grupo nasceu em 1919, momento em que Mussolini constituiu uma congregação que reunia ex-combatentes da Primeira Guerra Mundial (GENTILE, 2018).

Instalado o caos na Itália, com o país em crise política, econômica e social, o grande temor centralizava-se na chegada do comunismo. Ainda no ano de fundação do fascismo, sabe-se que ocorreram ataques de frentes fascistas contra políticos de esquerda, homossexuais, órgão da imprensa e judeus. De acordo com Bernardo (2003), o fascismo foi uma revolta na ordem.¹² Para além de uma rede de instituições operacionalizadas a serviço dos poderosos, o Estado reflete um princípio norteador de organização geral das instituições. Mussolini então endossa sua influência na Itália recebendo o apoio de industriais, empresários e do Vaticano, tornando-se referência para regimes autoritários ao redor do mundo, tais como Hitler na Alemanha e António Salazar em Portugal (GENTILE, 2018).

Posto isso, interessa-nos destacar que o fascismo se consolidou como regime totalitário que possuía como fundamento um partido único e a militarização da política, que à época era compreendida como uma experiência de guerra. Visava-se a expansão imperial,

¹² Aqui, entende-se a ordem como o Estado.





aliada à eliminação dos adversários ao regime que se impunha. Sendo assim, o racismo abrangente era apresentado como fio condutor do regime fascista, tendo em vista que segundo esta concepção, a raça superior seria ampliada em decorrência da assimilação de diversos elementos que estavam física e culturalmente germanizados. Deste modo, a raça alemã e italiana se ampliaria e se consolidaria pela integração progressiva das raças que compunham o corpus germânico, assim, demarcava-se um destino coletivo, localizado em um território específico, de modo que as raízes sociais, econômicas e culturais definiriam a evolução biológica (BERNARDO, 2003).

4. Historicidade dos movimentos de resistência: O perigo de uma história única

Construindo um pensamento baseado na autora Chimamanda Ngozi Adichie (2008), o perigo da história única está vinculado a questão do poder que a narrativa histórica cria, quando um povo ou uma etnia é retratada apenas de forma negativa, cria-se no imaginário de que o povo/etnia não tem a capacidade de construir outros tipos de vivências, reduzido-os a essa narrativa. A necessidade de descrever outros pontos da história e apresentar da ótica de indivíduos que foram marginalizados se faz fundamental para ampliar a visão desses indivíduos dentro das suas vivências e resistências (ADICHIE, 2008).

Neste sentido, este período tem a intenção de apresentar outras narrativas sobre pessoas negras, seja em contexto revolucionário, religioso ou contemporâneo, mostrando agências emancipatórias e diferentes perspectivas de resistência.

4.1. Revolução Haitiana

A Revolução Haitiana foi um marco na história mundial e principalmente na história negra, em 1º de janeiro de 1804 foi proclamada a primeira nação independente do Caribe, a primeira república negra e o primeiro país do hemisfério ocidental a abolir a escravidão. A Revolução na ilha de Santo Domingos representou a insurreição dos negros escravizados ao poder colonial branco, reivindicando os valores de liberdade, igualdade e fraternidade pregados na Revolução Francesa, questionando a ordem estabelecida e exigindo a igualdade perante os Estados soberanos do mundo. O processo revolucionário instaurou o medo branco, causando impacto sobre as colônias e suas respectivas independências, influenciando a abolição da escravidão nas Américas pelo medo de novas revoluções negras pelas colônias (FONTELLA; MEDEIROS, 2007).





A ilha de Santo Domingo, antes de se tornar a República do Haiti, era a colônia mais próspera das Antilhas, sendo de domínio da França desde 1697, era conhecida como “Pérolas das Antilhas”, em menos de cem anos de exploração, a colônia era responsável por 75% do açúcar consumido mundialmente e 60% do café importado pela França e Grã-Bretanha eram fornecidos pela ilha. A prosperidade da ilha era resultado da exploração de corpos negros escravizados trazidos do continente africano, que eram brutalmente transportados para trabalhar em condições desumanas no regime escravista (SILVA; PEROTTO, 2018).

A escravidão teve papel importante na formação da colônia como “Pérola das Antilhas”, entre 1697 e 1804, durante o período de domínio Francês, cerca de 800.000 (oitocentos mil) indivíduos foram escravizados para servir a ilha de *Saint-Domingue*, número que representa mais de um terço do tráfico atlântico de africanos (SILVA; PEROTTO, 2018). O regime escravista da região, até para os padrões época, era excessivamente brutal e aterrorizante, como exemplifica Paul Farmer (2004):

[...] os níveis de crueldade: eles eram afogados em sacos, crucificados em tábuas, enterrados vivos, esmagados em morteiros; eram forçados a comer excrementos humanos; eram jogados em caldeiras ferventes de açúcar; homens e mulheres eram colocados dentro de barris tachonados de espigas e derrubados pelas montanhas para dentro dos abismos; eram entregues a cães treinados a comerem carne humana (FARMER, 2004, p. 311).

O resultado desse sistema brutal de trabalho, as doenças, a escassez de alimentos e o sadismo dos “proprietários” de escravos tornavam a expectativa de vida baixa entre os escravizados, ou seja, morriam jovens e tinham poucos filhos. Para compensar a perda de mão de obra, a demanda por escravizados sempre aumentava, com a população escravizada se renovando quase que por completo a cada vinte anos (SILVA; PEROTTO, 2018).

Enquanto nas Américas estava ocorrendo um dos sistemas mais brutais da escravidão, do outro lado do mar, a França em 1789 iniciava a revolução que tiraria a monarquia do poder para a implantação da República, seguindo os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade. As medidas tomadas na França refletiam na colônia, dando espaço para se pensar o *ethos*¹³ igualitário além do mar, reivindicando os discursos de liberdade e questionando as práticas da escravidão (SILVA; PEROTTO, 2018).

¹³ Conjunto de hábitos ou crenças.





As rebeliões dos negros aumentaram, se tornando um movimento pela independência da ilha. No período de 1791 a 1800 se iniciou o movimento pela independência, liderado por Toussaint L'Ouverture, as tropas rebeldes haitianas lutaram contra os exércitos espanhóis, ingleses, e até o exército mais poderoso da época, o francês comandado por Napoleão; em 1794, o movimento já havia conquistado a emancipação enquanto colônia e conseguido a abolição da escravidão em todas as colônias francesas. Após 13 anos de luta contra o colonialismo, em 1º de janeiro de 1804 é declarada a República do Haiti. É importante ressaltar que durante esses 13 anos de luta, o exército francês utilizou de todos os meios para derrotar as tropas rebeldes, inclusive o genocídio; a estratégia era genocidar todos os homens da ilha, retornar a escravidão e repovoar com novos escravizados, mesmo obtendo sucesso, o processo até se tornar oficialmente uma república foi extremamente sangrento (SILVA; PEROTTO, 2018).

A história do Haiti mostra a insurreição frente ao poder colonial e o protagonismo dos negros na história, a revolução desencadeou o medo branco das rebeliões se espalharem por toda as Américas. As influências da revolução vão desde os processos de abolição da escravidão em diversos países do hemisfério sul, independências das colônias localizadas no continente e servindo de referência para se pensar outras formas de organização política de pessoas negras (FONTELLA; MEDEIROS, 2007).

4.2. Religiosidade

O papel da religiosidade no contexto da colonização

Historicamente, o fenômeno religioso esteve marcado por processos e movimentos de sincretismo, por vezes identificados como sopros de resistência e estratégias políticas para a continuidade de religiões secularmente perseguidas e negadas e, a partir disso, a ideia de sincretizar, a capacidade de unir tradições distintas faz-se premente. No presente trabalho, é destacado o candomblé enquanto religião decorrente da disputa religiosa entre crenças africanas e europeias, neste intuito, o Vodou também é equacionado como exemplo emblemático, no sentido de que surge como resultado da influência de distintas nações, sob o desígnio de manter viva as tradições culturais haitianas, enquanto prática religiosa que desde sua constituição traduz-se como forma de refúgio e resistência à opressão que a escravidão impunha (SANTOS, 2010).





Posto isso, faz-se notável que a religião é enunciada como ponto de encontro e convergência entre diferentes cosmovisões, tradições e culturas. Entretanto, o terreno no qual são agenciadas tais formas de resistência foi fortemente marcado pela imposição da religião do colonizador europeu. No Brasil, a pregação dos missionários e a realização de catequeses desde a chegada dos brancos em território nacional sustentam a realidade de um cenário integralmente violento às religiões de matriz africana. Implica dizer que o catolicismo foi imposto aos escravizados, bem como aos seus descendentes, por uma igreja que concordava com o sistema escravista. Ao perceber que o Vodou Haitiano era constituído por elementos que recriavam suas tradições antepassadas, fortaleceram uma unidade espiritual que serviria como base para afrontar os senhores brancos, a Igreja e os colonizadores, traduzindo-se no combate a essa prática religiosa indiscutivelmente imposta (SANTOS, 2010).

Acresce-se que são nesses grupos de resistência religiosa que é construída e fortificada a autonomia política e cultural dos escravizados. Neste momento, o Vodou era central para a união destes sujeitos oprimidos, impelindo-os ao enfrentar o domínio dos colonizadores (HURBON, 1987). Posto isso, observa-se, ainda, que a arte, a estética, a beleza, a literatura, compõem elementos interligados à dança, música, pintura, enquanto manifestações culturais e modos de significar a vida. Bem como o sistema de crenças, a arte também figura como uma espécie de instituição de resistência cultural (PRANDI, 2004). Assim, é indispensável destacar que tais traços, resultantes desse mosaico, permanecem sendo alvo de repressão, senão vejamos o funk, o rap, a história de constituição e perseguição do samba.¹⁴

Dito isso, impera-se uma nova leitura dos textos religiosos consagrados em corpos historicamente marcados. A religião, então, materializa-se como elemento ímpar a nos informar sobre uma visão monológica, etnocêntrica, cristianocêntrica, que impunha a leitura do mundo reportando a si mesma como única referência, como único ponto de partida, completamente ausente de críticas. Faz-se urgente, portanto, investigações acuradas que deem conta, reconheçam e valorizem conhecimentos e sabedorias fincadas a religiões que apresentam como berço o continente africano.

Vodou

¹⁴ Entendemos tais elementos enquanto componentes centrais para a cultura negra, elementos que, mediante a criatividade, desdobram-se como estratégias de resistência cultural, subvertendo representações que classificam manifestações culturais como “vulgares”, “perigosas”, “baixas”. Deste modo, são marginalizadas, estereotipadas e alvos da mercantilização que se encarrega de esvaziar a sua origem histórica. Escancara-se a renovação do racismo que se expressa de uma maneira camuflada (FACINA, 2009).





O Haiti possui na religião um importante elemento que conferiu substrato à resistência negra. Assim, por volta do século XVII, somado ao negro trazido como escravo enquanto força de trabalho, o Vodou chega ao território haitiano. Eis a emergência de uma religião de matriz africana, que expressa sumariamente a transmissão dos mitos e modos de crença dos povos negros. Sintoniza-se a este processo o fato de que a igreja e os colonizadores passaram a combater a prática religiosa, ao notar que ela era composta por elementos capazes de provocar a insubmissão dos escravizados. Fundamentando-se em imaginários racistas, calcados na inferioridade de culturas e crenças, os agentes colonizadores empreenderam práticas de violência simbólicas e físicas, no esforço de impor a assimilação dos valores europeus (FONSECA, 2011).

Dito isso, acredita-se que o Vodou foi instrumento de união, congregação dos haitianos durante os movimentos para a constituição da república, uma vez que os fizeram se identificar com um mesmo fundamento ancestral, apesar das diferentes etnias existentes no Haiti. De acordo com Santos (2009), foi em uma cerimônia voduística em que foi estabelecido um pacto de sangue onde todos se comprometeram com a luta pela libertação do país, assim como com o aniquilamento dos brancos e a criação de uma sociedade autônoma. A este respeito, Dubois (2004) também narra magistralmente que a chegada constante de escravos africanos à ilha de Santo Domingo influenciou significativamente a cultura na colônia, que poderia ser verificada nas plantações, nas tradições musicais citadinas, no idioma, no vestuário e nas crenças. De acordo com o autor, as cerimônias religiosas ofereciam conforto, mas, sobretudo, denotavam uma comunidade que se estendia para além da plantação, de modo que a religião produziu um território de liberdade, em meio a um cenário de escravização. Finalmente, sintetiza que este sistema de crenças, encarregou-se, ainda, de erguer os fundamentos que refletiriam na conquista de liberdade aos escravizados (DUBOIS, 2004).

Neste contexto, ainda que, na empreitada de unir suas diferenças, os escravizados construíram novas formas de coerência religiosa, vinculando rituais e atribuindo a estes, significados revolucionários. Deste modo, a cerimônia denominada *Bois-Caiman*¹⁵ constitui símbolo desta congregação, em busca da liberdade. Eis a manifestação de uma união que é

¹⁵ De acordo com VANHEE (2018), o potencial do Vodou em fortalecer a ideologia revolucionária antibranca foi especialmente destacado em relação à primeira insurreição de agosto de 1791, caracterizada por marcar o início da Revolução Haitiana. Ademais, a cerimônia Bosque Caiman foi comumente referenciada por diferentes estudiosos, para afirmar o papel decisivo do Vodou na eclosão da revolução (VANHEE, 2018).





evocada por *ougans* (sacerdotes), poderosamente representada na própria estrutura da religião, contudo, para além de ser uma religião firmada a partir de uma única liturgia, o Vodou é construído por modos de pensamento e práticas distintas. Logo, mesmo que exista um pano de fundo cosmológico comungado, a prática é experienciada de diferentes modos, a depender da região na qual se localiza, sendo construído cotidianamente, de acordo com os saberes de cada sacerdote. Além disso, tem-se que, embora associado à vida política e aos atores políticos do Haiti, a história da religião é destacada por constantes perseguições a seus praticantes, principalmente de autoria da igreja católica, sob o pretexto de campanhas anti-supersticiosas, realizadas na primeira metade do século XXI (FONSECA, 2011).

O Candomblé

O candomblé, religião brasileira dos orixás e outras divindades africanas que se constitui na Bahia no século XIX – e demais modalidades religiosas conhecidas pelas denominações regionais de xangô, em Pernambuco, tambor-de-mina, no Maranhão e batuque, no Rio Grande do Sul, formavam, até meado do século XX, uma espécie de instituição de resistência cultural. Primeiramente dos africanos, e depois dos afrodescendentes, resistência à escravidão e aos mecanismos de dominação da sociedade branca e cristã que marginalizou os negros e os mestiços mesmo após a abolição da escravatura (PRANDI, 2004).

Em razão da escravização, as trocas culturais entre os grupos de negros escravizados vindos de diferentes países da África e entre estes e os membros da frente colonizadora, os candomblés autodenominados de nação jêje, angolo, congo ou nagô são, apesar de diferenças pontuais, oriundos de uma mesma estrutura ritual, transposta da África e reconfigurada no Brasil. Segundo Márcia Sant’Anna (2001; 2003), essa nova organização foi fruto do regime escravista e da reunião compulsória em um terra que era estranha, de vários grupos que cultuavam distintas divindades. Assim, entende-se que o terreiro de candomblé, tal como nos é apresentado atualmente, constitui uma nova instituição, com novos traços de cultos, moldados em consonância às novas circunstâncias em que se encontrava o Brasil (SANT’ANNA, 2001; 2003).

Portanto, tem-se que as informações antigas a respeito de associações religiosas semelhantes ao candomblé datam das primeiras décadas do século XIX e revelam que tais organizações se associavam, primordialmente, a confrarias ou a irmandades religiosas católicas. Ocorre que as primeiras irmandades negras foram criadas mediante as bênçãos da Igreja, enquanto componente fundamental da política colonial de controle dos escravizados.





Assim, possuíam o teor de associações de serviços e de assistência social, complementarmente, eram espaços também para a preservação de costumes e práticas tradicionais africanas. Acresce-se que os cantos, as confrarias e as irmandades católicas representaram, portanto, os eixos fundadores das associações religiosas negras, posteriormente reconhecidas como candomblés (SANT'ANNA, 2001; 2003).

Sabe-se que o termo candomblé se origina da palavra *banto kandómbilé* ou *kandombelé*, que, de acordo com Pessoa de Castro (2001), traduz-se como rezar. Imprescindível destacar que os terreiros de candomblé foram perseguidos de forma truculenta até meados da década de 30, no século XX. Entretanto, estes ainda permanecem sendo alvos constantes de investidas de diferentes grupos da sociedade, em grande parte fundamentalistas, que manifestam seu racismo através da intolerância religiosa (SANT'ANNA, 2001; 2003).

Antigamente, alvos inclusive de policiais, essas associações resistiram e se consolidaram em virtude, principalmente, das alianças que foram firmadas. Trata-se das alianças firmadas entre os próprios grupos de terreiro e entre o grupo de escravizados e os santos católicos, bem como com agentes influentes que apoiavam e protegiam os terreiros. Estes vínculos foram estratégicos e determinantes para a constituição e resistência do candomblé, uma vez que além de contribuir para a reunião dos povos negros em irmandades, incidiu na aproximação do culto africano oficial (SANT'ANNA, 2001; 2003).

4.3. Pan-africanismo e independência dos países africanos

A compreensão do Pan-africanismo é constituída sob uma medida de reconhecimento de uma coletividade étnica-racial, frente a um histórico persistente de configuração colonial. Esse ideário pan-africano expressa, sobretudo, a necessidade de consolidação de legitimidade em planos internacionalistas e positivos, de maneira a possibilitar a leitura identitária da comunidade negra enquanto construção histórica, social e racial, culminando na visão de uma coletividade africana e afrodescendente (DURÃO, 2018).

Entretanto, caracterizar o processo de consolidação da conduta Pan-africana significa, também, embasar a luta contra o colonialismo e o racismo, a partir de ideia de mutualidade entre passado e presente como aspecto de manutenção da conjuntura colonial. Sob esse prisma, o contexto de nascentes Estados independentes e de um nacionalismo desenfreado ainda moderado pelas narrativas coloniais, obstrui a disseminação de espaços pertencentes à imaginação política e histórica da negritude (HERNANDEZ, 2014).





Ao retomar aspectos de lutas anticoloniais e antirracistas, no que tange a independência dos Estados, a designação reducionista das lutas e revoluções negras - que tem como incipiente a Revolução Haitiana em 1791 - foi apoiada pelos ideais racialistas, contidos em uma literatura colonial pautada no etnocentrismo¹⁶ da perspectiva ocidental (HERNANDEZ, 2014). Assim, segundo Spivak (2010), a descaracterização das lutas enquanto violência epistêmica, impõe ao sujeito colonial a desconfiguração de identidade, caracterizando-o como o “Outro”, diante de um arranjo assimétrico.

Mediante a reiterada hierarquização imposta ao “Outro”, a proposta de um nacionalismo historicamente agressivo e extremista reconstrói o ideário colonial. Como sequela, estabelece uma relação entre a necessidade de civilização de povos colonizados e a obtenção da independência política, pautada em métricas do imaginário do mesmo etnocentrismo ocidental. A ideia do neocolonialismo, portanto, é centralizada no cerceamento de direitos dos povos colonizados, institucionalizando a secundarização da coletividade afro (HERNANDEZ, 2014), pauta persistente na luta do movimento pan-africano. Nas ideias de Lélia Hernandes (2008):

O Pan-africanismo foi um movimento de contribuição fundamental para o processo de tomada de consciência das elites culturais africanas em relação às questões econômicas, sociais, políticas e culturais do continente. As ideias centrais contidas no conjunto das escrituras sistematizaram questionamentos, formularam hipóteses e informaram uma práxis que combateu a opressão (HERNANDEZ, 2008, p. 157).

É justamente sob as condições consistentes de supressão das identidades negro-africanas, que a luta do Pan-africanismo é elaborada (BARBOSA, 2012). A partir da segunda metade do século XIX, portanto, a formulação e desenvolvimento da agência pan-africana tece medidas transgressoras, objetivando a reestruturação da perspectiva de produção colonial e a retomada da herança africana, tendo como base, um crescimento autônomo da coletividade étnica-racial (HERNANDEZ, 2014).

4.3.1. O Pan-africanismo nascente

¹⁶ O etnocentrismo transmite um universo de representações baseado em modelos específicos e excludentes, que subalterna e torna insignificante as demais realidades subjugando as modalidades adversas a esse modelo. Desse modo, tem como direcionamento, a incompatibilidade de um referencial privilegiado, que culmina estrategicamente em formas de preconceito e racismo (CARVALHO, 1997).





A base do Pan-africanismo, constituída a partir da década de 1870, dispõe de uma lógica de coparticipação enquanto assimilação dos interesses entre africanos e afrodescendentes. Apesar da dualidade de consciência como retorno da central posição histórica e intelectual de produções ocidentais negras, a questão norteadora da primeira geração do Pan-africanismo era comum à América e África: o colonialismo. Parte dessa formulação majoritariamente norte-americana, o questionamento expresso pelo movimento desde o seu início, na segunda metade do século XIX, clamando pela liberdade e integração, sob um diálogo pertencente ao Atlântico negro da luta partilhada à negritude (BARBOSA, 2012).

Acometidos por um ambiente de políticas eugenistas na América e colonialistas presentes em África, Edward Blyden e W. E. B. Du Bois foram importantes intelectuais negros para a formulação dos pensamentos pan-africanos em caráter internacional (BARBOSA, 2012). Frente a uma formação ocidental da práxis pan-africana, Blyden interpõe um plano de “africanização” como fator de determinação da “personalidade africana” para a unidade entre afrodescendentes e africanos. Em consonância Du Bois em sua principal obra, *As almas do povo negro (1903)*, enfoca o fortalecimento intelectual e prático por parte dos próprios negros, de maneira a romper com a ideia de superioridade dos afrodescendentes americanos (PAIM, 2014).

A geração expressa, entretanto, a excludente relação para com a formação do pensamento de negros sul-americanos e africanos. O posicionamento revela, desse modo, problemáticas também internas ao movimento, sob a ótica de centralização dos produtos do imaginário pan-africano. A importação das ideias afro-americanas, portanto, significaria uma assimilação de realidades políticas e sociais de constituições notadamente distintas, exprimindo as vantagens econômicas e políticas dos Estados Unidos (SOVIK, 2009).

4.3.2. *A perspectiva heterogênea do Pan-africanismo*

À luz de uma visão heterogênea, o movimento assume, a partir de 1920, uma perspectiva bifurcada de ideais, inseridas na caracterização de um pan-africanismo cultural e do pan-africanismo histórico. A ideia de continuidade das lutas presentes na primeira geração, repercute ao longo da segunda - até a década de 1960 - na centralização da coletividade negra, desejando expressar a sumária contribuição da negritude para o arranjo mundial de uma civilização (BARBOSA, 2012).





Diante da imposta volatilidade da produção não apenas intelectual, como também estética e cultural da negritude, o pan-africanismo reclama os espaços de percepção culturalista do negro, como simbologia de autorreferenciamento e autocompreensão, tecendo crítica à posição construída pela da geração anterior (GILROY, 2001). A concretização do Ser negro-africano, nessa ordem, compreende a relação historiográfica assumida pelo pan-africanismo histórico, que intersecciona o desenvolvimento do capitalismo ao escravismo enquanto paradigma das relações étnicas e raciais. Dessa maneira, o debate sobre a coletividade negra é incluído na perspectiva marxista e ganha maior notoriedade a partir da disseminação de Congressos voltados para o movimento pan-africano (BARBOSA, 2012).

4.3.3. Do mundo moderno à contemporaneidade: a Afrocentricidade

Apesar das diferentes compreensões acerca do Pan-africanismo, sobretudo a partir da década de 1950, a ideia de Frantz Fanon (1961) acerca da descolonização enquanto triunfo, busca suprimir a imagem colonialista sob um viés de constante luta frente ao mundo cindido. Lê-se a descolonização, nesse caso, como a dinâmica anticolonialista e antirracista em construção ativa por parte da negritude e compreende, além disso, a violência atrelada a essa movimentação de libertação do pensamento negro (FANON, 1968).

Como reafirmação da crítica epistemológica contra-hegemônica, a ideia de Afrocentricidade exposta por Molefi Kete Asante (1980), destaca a dominação econômica e cultural do imperialismo enquanto força de marginalização da historicidade africana. A reorientação dos saberes negro-africanos, portanto, depõe as falsificações impostas por um contexto eurocêntrico, de maneira a posicionar o estudo da África a partir da perspectiva própria, sobre as próprias dimensões não hegemônicas de caráter político, econômico e social em visão sobre os aspectos que montam a agência negra de maneira histórica, culminando em modalidades de resistência também contemporâneas (ASANTE, 2016).

5. Contemporaneidade

5.1. Década Internacional dos Afrodescendentes: Reconhecimento, Justiça e Desenvolvimento





Diante da histórica violência étnica e racial, a Década Internacional dos Afrodescendentes, proposta pela Organização das Nações Unidas (ONU) reitera o embate ao racismo a partir de um projeto que busca promover a herança da população afrodescendente e suas contribuições para a humanidade. Orientada pela erradicação da pobreza e da exclusão, a Década enfoca a superação das desigualdades persistentes como prioridade, afirmando os três eixos de destaque: reconhecimento, justiça e desenvolvimento (ONU, 2016).

Desde 2014, a adoção do Programa de Atividades para a Década Internacional¹⁷ em sessão da Assembleia Geral permitiu a delimitação das ações a serem tomadas por agentes dos Estados, centradas no combate à múltipla discriminação étnica-racial em sua interseccionalidade (ONU, 2016). As ideias propostas pela Década endossam os Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS) indo de encontro ao ODS 10¹⁸, em sua proposição de enfrentamento das desigualdades dentro dos países e entre eles (ONU, 2015).

Enquanto coexistência, pensar as raízes do racismo e da discriminação racial, reiterado por movimentos supremacistas brancos, significa, também, refletir acerca das agências negras em suas proporções sociais, políticas e tão logo, históricas. Portanto, tornar a implementação da Década Internacional parte do saber coletivo negro-africano, significa também, tornar conhecidos os movimentos de agência negra, determinantes do programa de atividades que estabelecem como práticas as ações contra a discriminação étnica e racial. Isso traz à tona, sob a perspectiva de experiências e identidades, as vivências em visualizações diversas, que culminam em lutas globais e transversais de enfrentamento dessas dinâmicas persistentes de discriminação e racismo (ONU, 2015).

5.2. Reconhecimento: Panteras Negras

O Partido dos Panteras Negras foi um movimento político norte-americano que denunciava o racismo nas camadas estruturais da sociedade estadunidense, com projeto de unificação dos negros e orgulho racial, os Panteras tinham a própria agenda política, baseadas no nacionalismo revolucionário negro, pautando a revolução popular que tem como meta colocar o povo no poder. O Partido surge entre os anos 1960 e 1970 como movimento social de autodeterminação negra e militância organizada, reconhecendo a negligência do Estado em

¹⁷ Resolução da Assembleia Geral, A/RES/69/16, Programa de atividades para a aplicação da Década Internacional de Afrodescendentes.

¹⁸ Os Objetivos, que compõem a Agenda 2030 da ONU, têm como foco o estímulo à ação em áreas de importância crucial para a humanidade e para o planeta. O ODS 10 assume como centralidade a redução das desigualdades tanto no que tange ao cenário econômico, como perpassa por questões de gênero, étnicas e raciais.





relação a pessoas negras, mostrando o racismo estrutural¹⁹ e apontando como solução a construção de uma agenda política centralizada nas necessidades da comunidade negra (CHAVES, 2015).

As principais influências na construção do partido e suas ideologias políticas foram: Malcolm X, com sua dialética de luta utilizando “todos os meios necessários” para se alcançar a igualdade racial pautando o nacionalismo negro e a revolução pelo sangue contra o racismo; Martin Luther King, apesar da sua perspectiva diferente sobre a luta, apresentando o protesto não violento, também obteve grande influência nos movimentos civis; e, principalmente, o autor martinicano Frantz Fanon (1961), com seu livro *Os condenados da terra* (1961), que constrói a narrativa da luta armada mostrando a insurreição frente ao domínio branco e ao poder colonial, colocando a perspectiva da violência como única alternativa para sair da situação de exploração (CHAVES, 2015).

As agendas dos Panteras perpassavam toda a vivência das pessoas negras nos Estados Unidos, com programas que satisfaziam as necessidades básicas da população negra, como o programa de café da manhã para crianças em idade escolar, programas de vestuário, clínicas de saúde com serviços médicos e dentários gratuitos, programas para prisioneiros e suas famílias, entre outros. Esses programas eram chamados de Programas de sobrevivência, que, segundo o fundador do partido, Huey P Newton (1989), foram criados para sobrevivência até a revolução para ajudar a comunidade a se organizar e compreender a situação de opressão que estavam localizados (HILLIARD, 2008).

Inicialmente, em 1966 na sua formação, os Panteras Negras eram uma milícia armada formada exclusivamente por homens que agiam na região de Oakland, Califórnia. As principais atividades eram monitoramento da polícia, denunciando a obstrução, violência, intimidação dos órgãos de segurança em relação aos denunciados de racismo e infração de direitos civis. Os fundadores, Huey Newton e Bobby Seale, descobriram respaldo legal para andar com armas carregadas em locais públicos ou em veículos, apoiando-se na autodefesa armada (CHAVES, 2015). Em 1968, o partido se unificou e tornou-se uma referência no movimento *Black Power*²⁰, a ascensão deu-se pela aproximação dos Panteras com outros

¹⁹ Racismo estrutural, segundo Silvio Almeida (2018), é reprodução sistêmica de práticas racistas nas organizações políticas, econômicas e jurídicas. Esse aspecto determina a condição de naturalização de preceitos racistas, dadas às proporções da estrutura social, na qual o racismo se aplica como regra e não exceção.

²⁰ Na década de sessenta, o movimento Black Power se destacou por representar a busca pela igualdade de movimentos civis e pela libertação negra (HOOKS, 2006).





movimentos da esquerda, “estabelecido uma publicação oficial com tiragem de massa, reunido um orçamento anual milionário, angariado suporte internacional, e dominado o debate pela definição dos sentidos do Poder Negro” (CHAVES, 2015, p. 361) se tornando um movimento maior que os EUA, exercendo influência internacional. O assassinato de Malcolm X (1965) e Martin Luther King (1968) atraiu os jovens para se mobilizar em relação aos confrontos raciais, popularizando ainda mais o movimento.

O movimento dos Panteras teve grande impacto e influenciou diversos movimentos sociais ao redor do mundo, a agência do nacionalismo negro, reivindicando direitos básicos e exigindo participação política por métodos revolucionários trouxe impactos permanentes na democracia estadunidense. Além da agência política, os programas de sobrevivência, a valorização estética e cultural africana demonstram o trabalho de base feito e a mudança social significativa que os Panteras proporcionaram (CHAVES, 2015.).

5.3. Justiça: Territorialidades

Um dos movimentos de resistência que mais se destaca no âmbito da luta pela manutenção de seus territórios é o quilombola. Este movimento recebe esse nome por conta da denominação dada às terras que acolheram e ainda acolhem negros de descendência africana nos territórios da América. Os quilombos representam formas de resistência e luta contra a opressão vivenciada por africanos e seus descendentes ao longo da história brasileira, tendo emergido diante de uma situação de confronto e conflito (FURTADO; PEDROZA; ALVES, 2014).

Em toda a América, como é possível observar pela historiografia, se determinou diversos grupos de negros que construíram novas maneiras de viver e se relacionar. O primeiro deles foram os palenques na Colômbia, que a partir de uma resistência coletiva foram capazes de fugir do sofrimento da escravidão e constituir uma nova cidade, conhecida hoje como Palenque de San Basilio, localizada a 50 km da cidade de Cartagena das Índias, local onde muitos dos negros escravizados conseguiram fugir (SILVA, 2012).

A partir do reconhecimento dessas coletividades, seja no Brasil, na Colômbia ou em outros países americanos é possível notar uma concessão maior dos direitos à esses grupos. Como pode ser observado nas políticas públicas para as comunidades negras desenvolvidas tanto no meio brasileiro como no colombiano, sendo as mais famosas O Programa Brasil Quilombola (2004) e a Lei 70 colombiana (1991). Essas políticas públicas têm fortes relações





entre si, principalmente na questão da garantia de direitos territoriais para as populações negras (SILVA, 2012).

No entanto, atualmente, ainda há casos de expropriação de terras quilombolas. Mesmo com o usufruto de documentos que comprovem a posse de suas terras, essas comunidades sofrem com ações de fazendeiros, grileiros ou até mesmo empresários e políticos que, interessados no valor desses territórios, tentam expulsá-los de suas terras para venda ou uso próprio. Essas ações se assemelham bastante com o passado, como é mostrado pelas pesquisadoras da Universidade de Brasília:

Essa realidade nos remete a um passado de exclusão e à antiga Lei das Terras, que alijava esses sujeitos dos direitos de possuir a terra. A legislação da época excluía qualquer possibilidade de aquisição de terra que não fosse pela compra. Pois, A Lei das Terras de 1850 buscou instituir a noção de propriedade privada da terra e excluiu outras formas de usufruto, ditas coletivas, comum entre os indígenas e os quilombolas (FURTADO; PEDROZA; ALVES, 2014, p.10).

Esses acontecimentos são similares aos vividos pelos indígenas, que sofrem com afirmações estereotipadas sobre a sua forma de trabalho e a não inserção nos mercados profissionais, além das errôneas acusações de que há muita terra para pouco indígena. Dessa forma, esses povos, aos olhos dos expropriadores de terras, atrapalham o progresso do país (ALENCAR, 2014). Porém, assim como para os quilombolas, essas afirmações são ditas, na maior parte das vezes, por agentes de expropriação, que a partir da deturpação da imagem do autóctone conseguem seguir melhor com seus planos de tomada de terras. Além disso, esses tomadores de terras têm, no poder judiciário, forças de cooperação para consigo, que por conta de um preconceito já estruturado, em torno dos povos originários e quilombolas, faz com que o sistema judiciário seja parcial. Não obstante, grande parte desses criminosos têm o controle sobre forças paramilitares que ameaçam os povos que forem contra as suas estipulações (ALENCAR, 2014).

5.4. Desenvolvimento: Quilombismo

Diante da exposta manutenção político-social de uma convenção elitista, os padrões eurocêntricos embasados por interesses de seus agentes, exclamam a continuidade da supressão histórica dos africanos e seus descendentes como ferramenta da desumanização do ser negro-africano. Como resposta, segundo Abdias Nascimento (1980, p. 226), a negritude





está “proclamando a falência da colonização mental eurocêntrica” e, para tanto, a libertação quilombista representa uma luta comum à coletividade negra (NASCIMENTO, 1980).

Parte desse ponto de referência a proposta teórica de Abdias Nascimento (1980) expressa como estratégia de resistência, denominada Quilombismo. A ideia é a emissão de uma prática embasada em parâmetros socialistas e de igualdade, que objetiva manter e ampliar a resistência ao genocídio a partir do imaginário negro-africano, enquanto vivência e práxis dos quilombos. É importante destacar ainda, que a teoria surge com um referencial afro-brasileiro, e que a tese torna-se aplicável à amplitude da coletividade afro. Ademais, a construção do Quilombismo demonstra complementaridade à Afrocentricidade proposta por Molefi K. Asante (1980), resumindo o embate étnico-racial em um atemporal contexto racista, que centraliza os povos negros sob sua própria perspectiva histórica (NASCIMENTO, 2014).

A escolha semântica relacionada a teorização do Quilombismo está diretamente relacionada a ressignificação do quilombo e da nação quilombola, enquanto a expressão de um avanço humano e sócio-político. Para isso, a negação do sistema de produção capitalista e a compreensão do legado teórico e prático de quilombos a partir do século XV, caracteriza a edificação do Quilombismo como ciência humanista (NASCIMENTO, 1980).

A compreensão da trajetória histórica sob o viés conceitual proposto pelo quilombismo gera a possibilidade de agência da negritude a partir da sumarização das ideias em métodos práticos, que descrevem os princípios e propósitos quilombistas. Nascimento (1980) expõe a partir de um “A B C” as lições fundamentais à resistência da coletividade negra, de maneira a explicitar o quilombismo como instrumento conceitual operativo. Em sua obra o autor expressa:

e) *Ejetar* o supremacismo branco do nosso meio é um dever de todo democrata. Devemos ter sempre presente que o racismo, i. é, supremacismo branco, preconceito de cor e discriminação racial compõem o fator raça, a primeira contradição para as massas de origem africana na sociedade brasileira [...];

f) *Formar* os quadros do quilombismo é tão importante quanto a mobilização e a organização das massas negras (NASCIMENTO, 1980, p. 270).

O Quilombismo, portanto, sugere em suas medidas, uma lógica adversa à sistemática de opressão, de maneira a reformular a concepção do Estado a partir da negação do capitalismo como cerne do conceito. O manifesto toma por importância o viés político





expresso, tendo em vista a ancestralidade africana como norteadora do desenvolvimento econômico, político e social (MILES, 2017).

6. Conclusão

O estudo referente a supremacia branca traz a reflexão sobre a racialização de indivíduos brancos, entendendo que a desigualdade racial ao mesmo momento que oprime pessoas não-brancas, beneficia brancos; a compreensão dos privilégios da branquitude é necessária para entender em que contexto a supremacia se insere e como ela se apresenta. A relevância atual do tema está no presente crescimento da branquitude acrítica e dos movimentos supremacistas que a acompanha, que declaram abertamente o ódio a minorias, destilando discursos racistas, sexistas e xenofóbicos baseados na ideia de superioridade branca.

O modelo proposto de humanidade, portanto, promove a universalização da branquitude enquanto referência na construção de relações assimétricas no que tange o caráter étnico-racial, partindo do pressuposto de negação das identidades historicamente construídas da coletividade negro-africana. Entretanto, compreender as formas de resistência expressas em movimentos, conceitos e agência, permite analisar o impacto intelectual e histórico de África, sob uma concepção ativa da negritude em favor da luta anticolonialista e antirracista, que busca subverter a imposição de marginalidade da historicidade africana.

Faz-se necessário compreender, ainda, que a manutenção das lutas contra a discriminação é acompanhada da continuidade do imaginário colonial e de ordens que distorcem as narrativas que diferem da perspectiva de estigmatização ocidental. Por esse olhar, a cristalização da ideia de marginalidade de pessoas não negras reafirma a supremacia branca como resultado da racialização, em uma constituição de processos históricos que perpetuam o encobrimento do Outro (FANON, 1968).

Paralelo ao crescente número de movimentos supremacistas, as resistências étnicas sempre estiveram presentes por todo processo de encobrimento do Outro (DUSSEL, 1993); a insurreição de indivíduos não-brancos se apresenta de diversas formas, como a valorização da cultura, da religião e até a reivindicação do protagonismo no Estado. A importância de trazer outra narrativa da história é demonstrar que pessoas que não se encaixam no padrão branco hegemônico são sujeitos ativos da história, indo além do papel de oprimidos; muito pelo contrário, a opressão desses indivíduos sempre foi acompanhada de resistências (ADICHIE,





2016). Movimentos como os Panteras Negras, Quilombismo, a existência de quilombos e a Revolução Haitiana são exemplos da capacidade de organização e formulação de pessoas racializadas frente ao poder colonial branco.

Sob essa ordem, compreende-se esses movimentos como variáveis políticas e sociais de um posicionamento que reclama legitimidade diante da interseccional estrutura racista. Para tanto, a promoção desse discurso no debate internacionalista endossa a luta da negritude, a fim da superação das persistentes desigualdades. Nesse sentido, a agenda proposta pela Organização das Nações Unidas a partir da Década Internacional dos Afrodescendentes em seus três eixos, remontam essas lutas em prol da superação das desigualdades em contraponto à crescente dos movimentos supremacistas.

Ademais, a construção da coletividade africana e afrodescendente sob o prisma da afrocentricidade dispõe, justamente, dessa busca por participação ativa da negritude como fator para a descolonização do pensamento negro (ASANTE, 1980). Para tanto, o viés contra-hegemônico expressa o embate ao falseamento da história em suas figurações constantemente normalizadas, em que persistem as relações coloniais. Nesse caso, em favor do projeto de subversão da estrutura social e do histórico de racialização, os movimentos históricos de resistência objetivam posicionar a África, enquanto retomada de herança, em centralidade de sua própria narrativa, em perspectiva política, econômica e socialmente própria.

7. Referências bibliográficas

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma única história*. 2008.

ALENCAR, O. N. D. *Indígenas e territorialidade: O imaginário e os conflitos por terras indígenas na contemporaneidade*. 1. ed. Jataí: UFG, 2014. p. 1-15.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é racismo estrutural?* Belo horizonte (MG): Letramento, 2018.

ALVES, Iulo Almeida; ALVES, Tainá Almeida. *O perigo da história única: diálogos com Chimamanda Adichie*. Trabalho apresentado no I Ciclo de Eventos Linguísticos, Literários e Culturais, realizado na Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – Campus Jequié, Seção F: A abordagem social das identidades culturais.

ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Companhia De Bolso, 2013. p. 1-832.





ASANTE, Molefi Kete. “*The African American Warrant for Reparations*”. In: WINBUSH, R.A. (Ed.). *Should America Pay? Slavery and the Raging Debate on Reparations*. New York: Amistad, 2003, p. 3-13.

BARBOSA, M. S. *Pan-africanismo e teoria social: uma herança crítica*. África, São Paulo. v. 31-32, p. 135-155, 2011/2012.

BERNARD, Carmen. *História do Novo Mundo*. São Paulo. Editora Universidade de São Paulo. 1997.

BERNARDO, João. *Labirintos do fascismo*. Na encruzilhada da ordem e da revolta. Porto. Edições Afrontamento, 2003.

BONFIM, Joice Silva; CHAVES, Carlos Eduardo. *Marco temporal: mais uma ameaça às comunidades quilombolas*. Artigo produzido exclusivamente para série especial quilombola Na raça e Na Cor. Disponível em: <<http://naracaenacor.terraedireitos.org.br/>>. Acesso em 20 de fevereiro de 2020.

BRAGA, Júlio. *Candomblé: força e resistência*. Universidade Federal da Bahia. Conferência realizada no IV Congresso Internacional da Tradição e Cultura dos Orixás, em setembro de 1990, na cidade de São Paulo.

CARDOSO, Lourenço. *Branquitude acrílica e crítica: a supremacia racial e o branco anti-racista*. 1. ed. Manizales: Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud alianza de la Universidad de Manizales y el CINDE, 2010. p. 607-630.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A Construção do Outro como Não-Ser como Fundamento do Ser*. Feusp, 2005. Tese de doutorado.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares Africanos na Bahia: Um Vocabulário Afro-Brasileiro*. Rio de Janeiro: ABL: Topbooks, 2001, p.25.

CHAVES, Wanderson da Silva. *O partido dos Panteras Negras*. Revista Topoi, Rio de Janeiro, v. 16, n.30, p.359-364, Jan./Jun. 2015.

CURTIN, Philip D. *The Atlantic slave trade: a census*. Madison: University of Wisconsin Press. 1969.

CURTIN, Philip D. *The rise and fall of plantation complex*. Cambridge University Press. Cambridge. 1998.

DUBOIS, Laurent. 2001. “Vodou and History”. In: *Comparative Studies in Society and History*, vol. 43, nº1, pp.92-100.

DURÃO, G. de Andrade. *Intelectuais africanos e pan-africanismo: uma narrativa pós-colonial*. Tempo e Argumento, Florianópolis, v. 10, n. 25, p. 212 - 242, jul./set. 2018.





DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt*; tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. ISBN 85-326-1045-5.

FACINA, Adriana. *Não Me Bate Doutor: funk e criminalização da pobreza*. Salvador. 2009

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas* / Frantz Fanon; tradução de Renato da Silveira . - Salvador : EDUFBA, 2008. p. 194.

_____. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Civilização Brasileira, 1968.

FLAUZINA, A. L. P. *As fronteiras raciais do genocídio*. Revista de Direito da Universidade de Brasília, v. 01, n. 01. (Janeiro-junho, 2014), 119-146. Brasília, 2014.

FONSECA, Jamily Marciano. *O Vodou no bicentenário da independência haitiana*. Revista Ameríndia, vol. 10, novembro de 2011.

FONTELLA, Leandro Goya; MEDEIROS, Elisabeth Weber. *Revolução haitiana: o medo negro assombra a América*. Disc. Scientia. Série: Ciências Humanas, Santa Maria, v. 8, n. 1, p. 59-70, 2007.

FURTADO, M. B., SUCUPIRA, R. L., & ALVES, C. B. *Cultura, identidade e subjetividade quilombola: Uma leitura a partir da psicologia cultural*. Psicologia & Sociedade: subtítulo da revista, Brasília, v. 26, n. 1, p. 106-115, mai./2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=0102-718220140001&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 12 dez. 2019.

GAHYVA, H. D. C. "A epopeia da decadência": um estudo sobre o Essai sur l'inégalité des races humaines (1853-1855), de Arthur de Gobineau. Mana , Rio de Janeiro, v. 17, n. 3, p. 501-518, dez./2011. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-93132011000300001>>. Acesso em: 18 dez. 2019.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. tradução de Cid Knipel Moreira. - São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

HIGINO, Ísis. *Get Out: a perseguição e o terror nas estruturas da supremacia branca mundial nos permite refúgio do racismo?*. 2018.

HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2008

_____. *A itinerância das ideias e o pensamento social africano*. Porto Alegre, v. 21, n. 40, p. 195-225, dez. 2014.

HILLIARD, D. (Ed.). *The Black Panther Party: Service to the people programs*. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press. 2008.





HOOKS, bell. *Love as the practice of freedom*. In: **Outlaw Culture**. Resisting Representations. Nova Iorque: Routledge, 2006, p. 243–250.

HURBON, Laennec. *O Deus da Resistência Negra: O Vodou Haitiano*. São Paulo: Paulinas, 1987.

LOWY, Michael. *Conservadorismo e extrema-direita na Europa e no Brasil*. *Serv. Soc. Soc.* [online]. 2015, n.124 [cited 2020-01-02], pp.652-664.

MBEMBE, A. *Crítica da Razão Negra*. Ed. Antígona, Lisboa, 2017.

MILES, Tshombe. *Abdias Nascimento e a tradição intelectual Afrodiaspórica: no Combate ao Racismo*. *Revista de Ciências Sociais*. Fortaleza, v.48, n. 2, p.106-136, jul./dez., 2017.

MIRANDA, Eloyna Augusta Mesquita. *As religiões de matriz africana e o racismo religioso no Brasil: os velhos e novos agentes da perseguição ao candomblé na Bahia*. Trabalho de Conclusão de Curso - Faculdade de Direito, Unidade Federal da Bahia (UFBA), 2018.

MONAGREDA, Johanna Katiuska. *A Raça na construção de uma identidade política: alguns conceitos preliminares*. *Mediações: Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 22, n. 2, p.366-396, jun. 2017.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Grandes vultos que honraram o Senado — Brasília: Senado Federal*. Coordenação de Edições Técnicas, 2014.

NETO, Odilon Caldeira. *Memória e justiça: o negacionismo e a falsificação da história*. *Antíteses*, Paraná, v. 2, n. 4, p. 1097-1123, dez./2009. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses>>. Acesso em: 27 dez. 2019.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Década Internacional dos Afrodescendentes*. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2016/05/WEB_BookletDecadaAfro_portugues.pdf>. Acesso em: 02 jan. 2020.

_____. *Plataforma Agenda 2030: Objetivo do Desenvolvimento 10*. Disponível em: <<http://www.agenda2030.org.br/ods/10/>>. Acesso em: 02 jan. 2020.

PAIM, Marcio. *Pan-africanismo: tendências políticas, Nkrumah e a crítica do livro Na Casa De Meu Pai*. *Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana* Ano VII, NoXIII, Julho/2014.

PRANDI, Reginaldo. *O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso*. *Estudos Avançados*, vol. 18, n. 52, 2004.

SANT'ANNA, Márcia. *Escravidão no Brasil: os terreiros de candomblé e a resistência cultural dos povos negros*. Artigo preparado para a Revista Oralidad com base em estudos realizados, em 2001 e 2003, para a instrução dos processos que designaram como patrimônio cultural do Brasil os Terreiros de Candomblé do Axé Opô Afonjá e Manso Banduquenqué, também denominado de Terreiro do Bate Folha.





SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes*. Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 78, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Toward a new common sense*. Nova York: Routledge, 1995.

SANTOS, EF. *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia* [online]. Salvador: EDUFBA, 2009. 209 p.

SANTOS, Jaqueline Lima. *O vodu e a resistência negra no Haiti*. Disponível em: <<http://www.irohin.org.br/onl/new.php?sec=news&id=5087>>. Acesso em:

SILVA, V. R. R. D. *Entre Quilombos e Palenques: Um estudo antropológico sobre políticas públicas de reconhecimento no Brasil e na Colômbia*. 1. ed. São Paulo: FFLCH/USP, 2012. p. 1-292.

SILVA, Karine de Souza, PEROTTO, Luiza Lazzaron. *A Zona do Não-Ser do Direito Internacional: os povos negros e a Revolução Haitiana*. 2018.

SOVIK, Liv. *Aqui ninguém é branco*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TOSTES, Ana Paula. *Associativismos de extrema direita na era pós 11 de setembro*. Mediações, Paraná, v. 16, n. 2, p. 123-139, nov./2011. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/index>>. Acesso em: 15 dez. 2019.

VANHEE, Hein. *O Cristianismo Popular da África Central e a formação da religião do Vodou no Haiti*. Revista de Ciência Humanas, v. 12, n. 2, nov. 2018.

WARE, V. (2004). (org.) *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária.

