
POR UM MARXISMO NEGRO E AMAZÔNIDA: ENFRENTAMENTOS À BRANQUITUDE, AO RACISMO/SEXISMO EPISTÊMICO E AO EXTRATIVISMO INTELLECTUAL

FOR A BLACK AND AMAZONIAN MARXISM: CONFRONTING WHITENESS,
EPISTEMIC RACISM/SEXISM AND INTELLECTUAL EXTRACTIVISM

POR UN MARXISMO NEGRO Y UNA AMAZONÍA: FRENTE A LA BLANQUIDAD, EL
RACISMO/SEXISMO EPISTÊMICO Y EL EXTRATIVISMO INTELLECTUAL

Jacqueline Tatiane da Silva Guimarães¹

<https://orcid.org/0000-0001-5485-6611>
<http://lattes.cnpq.br/0016401443592564>

RESUMO: Abordo sobre o marxismo negro e decolonial, que representa uma “nova” virada epistemológica, correspondendo aos avanços da luta antirracista que vêm sendo empreendidos pela militância negra, seja nos espaços acadêmicos, seja fora deles. Inicialmente, problematizo as articulações entre o racismo epistêmico e a colonialidade do saber como importantes estratégias para a contínua manutenção da branquitude na Academia, onde predomina um pacto narcísico entre intelectuais brancos. Em seguida, analiso o marxismo e a decolonialidade até a constituição do que atualmente emerge na literatura como marxismo negro, apresentando suas principais referências e as razões do seu apagamento nos círculos acadêmicos; posteriormente, traço considerações sobre epistemicídio e o extrativismo intelectual, cognitivo e epistêmico, que promovem um contínuo e histórico processo de apagamento dos saberes e conhecimentos ancestrais daqueles e daquelas que vivem e resistem na Amazônia. Apresento uma abordagem exploratória, bibliográfica e documental, partindo da compreensão da complexidade e atualidade do debate diante de uma conjuntura política, acadêmica e científica que, apesar de se anunciar democrática e inclusiva, não se permite – ou não tem intenção de – questionar privilégios nem reconhecer que o processo de violação das populações não brancas também se estende à construção do conhecimento e dos saberes. Portanto, pautar epistemes “Outras” e outros marxismos constitui-se como uma forma de garantir justiça e representatividade epistemológica para nós, negras, negros e indígenas da Amazônia.

Palavras-Chave: Colonialidade do Saber; Extrativismo Epistêmico; Intelectuais Negras e Negros; Práxis marxista e decolonial; Representatividade.

¹ Pesquisadora em estágio pós-doutoral no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social (PPGSS) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Doutora em Educação, Mestre em Serviço Social e Assistente Social. Professora da Faculdade de Serviço Social do Campus Universitário do Marajó Breves (FACSS/CUMB/UFPA). Coordena o Programa Direitos Humanos, Infâncias e Diversidade no Arquipélago do Marajó (DHIDAM) e lidera o Grupo de Estudos Direitos Humanos, Infâncias e Diversidade na Amazônia (GEDHIDAM). Além disso, é docente do Mestrado Profissional em Ensino de História (PROFHISTÓRIA - UNIFAP). E-mail: jacquimaraes@ufpa.br.

ABSTRACT: I address black and decolonial Marxism, which represents a “new” epistemological shift, corresponding to the advances in the anti-racist struggle that have been undertaken by black activists, both in and outside of academic spaces. Initially, I problematize the connections between epistemic racism and the coloniality of knowledge as important strategies for the continued maintenance of whiteness in the Academy, where a narcissistic pact between white intellectuals predominates. Next, I analyze Marxism and decoloniality up to the constitution of what currently emerges in the literature as black Marxism, presenting its main references and the reasons for its erasure in academic circles; subsequently, I outline considerations on epistemicide and intellectual, cognitive, and epistemic extractivism, which promote a continuous and historical process of erasure of the ancestral knowledge and understanding of those who live and resist in the Amazon. I present an exploratory, bibliographical and documentary approach, based on an understanding of the complexity and current nature of the debate in the face of a political, academic and scientific context that, despite claiming to be democratic and inclusive, does not allow itself – or has no intention of – questioning privileges or recognizing that the process of violation of non-white populations also extends to the construction of knowledge and wisdom. Therefore, focusing on “Other” epistemes and other Marxisms constitutes a way of guaranteeing justice and epistemological representation for us, black men and women and indigenous people of the Amazon.

Keywords: Coloniality of Knowledge; Epistemic Extractivism; Black Intellectuals; Marxist and Decolonial Praxis; Representation.

RESUMEN: Abordo el marxismo negro y decolonial, que representa un “nuevo” giro epistemológico, correspondiendo a los avances de la lucha antirracista que vienen siendo emprendidos por la militancia negra, ya sea en los espacios académicos o fuera de ellos. Inicialmente, problematizo las articulaciones entre el racismo epistémico y la colonialidad del saber como estrategias importantes para el mantenimiento continuo de la blancura en la Academia, donde predomina un pacto narcisista entre intelectuales blancos. A continuación, analizo el marxismo y la decolonialidad hasta la constitución de lo que actualmente emerge en la literatura como marxismo negro, presentando sus principales referencias y las razones de su invisibilización en los círculos académicos; posteriormente, trazo consideraciones sobre epistemicidio y el extractivismo intelectual, cognitivo y epistémico, que promueven un proceso continuo e histórico de borrado de los saberes y conocimientos ancestrales de aquellos y aquellas que viven y resisten en la Amazonía. Presento un enfoque exploratorio, bibliográfico y documental, partiendo de la comprensión de la complejidad y actualidad del debate ante una coyuntura política, académica y científica que, a pesar de anunciarse democrática e inclusiva, no se permite – o no tiene intención de – cuestionar privilegios ni reconocer que el proceso de violación de las poblaciones no blancas también se extiende a la construcción del conocimiento y los saberes. Por lo tanto, plantear epistemes “Otras” y otros marxismos se constituye como una forma de garantizar justicia y representatividad epistemológica para nosotros, negras, negros e indígenas de la Amazonía.

Palabras clave: Colonialidad del Conocimiento; Extractivismo epistémico; Intelectuales negros y negros; praxis marxista y decolonial; Representatividad.

INTRODUÇÃO

Início este texto demarcando o meu corpo e lugar enquanto uma mulher negra amazônida, de ancestralidade afro-indígena e que atua como docente/pesquisadora da/na Amazônia marajoara e tocantina, ambas do estado do Pará (Região Norte), realizando a formação de outros pesquisadores e profissionais que são filhas e filhos da classe trabalhadora, sendo massivamente mulheres, negras/os, indígenas, quilombolas e ribeirinhos atingidos diretamente pela pobreza. As minhas reflexões são atravessadas pelas minhas vivências e inquietações tomadas pelos marcadores de classe, gênero, raça/cor e território, não havendo como ignorar as dimensões do não ser branco na Amazônia, região essa, que até hoje, é tratada como colônia do país (Loureiro, 2022). Tais dimensões me exigiram e instigaram a um agir coletivo, político e engajado em uma busca do que me foi negado ao longo de minha formação e assim promover uma representatividade de caráter epistemológico dentro e fora das salas de aula².

Ao longo de minha formação em Serviço Social, sempre foi pautada a minha condição de classe e eu compreendia muito bem que eu seria o oposto a um mundo burguês. No entanto, me encontrava indefesa perante as manifestações do racismo no espaço acadêmico, do mesmo modo que buscava me encontrar nos rostos e corpos brancos do que seria uma intelectualidade. Com estes escritos, pretende-se problematizar a hegemonia de abordagens e percepções sobre classe que nos homogeneiza, desconsiderando as hierarquias raciais impostas até mesmo para a classe trabalhadora.

Assim, no presente artigo, realizo diálogos sobre o marxismo negro, que representa uma "nova" virada no campo epistemológico, correspondendo diretamente aos avanços da luta antirracista empreendida pela militância negra nos espaços acadêmicos e fora dele. "Novo" entre aspas significa reconhecer que tais pensamentos datam da segunda metade do século XX, mas que somente agora estão tendo a devida notoriedade e reconhecimento quanto ao vanguardismo, ineditismo, criticidade e atualidade no que se refere a pensar as articulações

² Tais incursões vêm sendo desenvolvidas no projeto de pesquisa intitulado “A cor da formação profissional do Serviço Social na Amazônia paraense: reflexões sobre branquitude e colonialidade do saber”, que visa investigar e refletir sobre a cor da formação do Serviço Social, pautando o debate étnico-racial numa perspectiva epistemológica. O objetivo é identificar como vem sendo realizado o enfrentamento ao racismo pelos profissionais formados, bem como por docentes e discentes, não apenas no campo do discurso empírico, mas também no âmbito teórico e filosófico. A pesquisa busca refletir sobre quais são as cores daqueles que vêm sendo reiteradamente lidos, levantando questões fundamentais: quem são, quais são e de onde vêm as cores dos tidos cânones do conhecimento? Pessoas negras têm sido “objetos” ou sujeitos de pesquisa? (Guimarães, 2024).

e materialidade do racismo no capitalismo, dando uma outra dimensão ao que seria "classe trabalhadora".

Inicialmente, problematizo as articulações entre colonialidade do saber e racismo/sexismo epistêmico enquanto importantes estratégias para a contínua manutenção da branquitude na Academia e na sociedade como um todo. Apesar das políticas de cotas e das Leis 10.639/2003 e 11.645/2008, corpos negros, indígenas e amazônidas são ausentes ou minorias nos projetos pedagógicos de cursos, planos de aulas e nas disciplinas consideradas não transversais. É possível constatar, na militância de esquerda e nos espaços acadêmicos, a forte e contundente existência do pacto narcísico da branquitude. Assim, parto das considerações de autores como Carlos Walter Porto-Gonçalves (2005), Fernando Coronil (2005), Ramón Grosfoguel (2016), Grada Kilomba (2019), Cida Bento (2022) e Bárbara Carine Soares Pinheiro (2023).

Em segundo lugar, abordo sobre marxismo e decolonialidade até a constituição do que "surge" como marxismo negro, apresentando as suas principais referências e o porquê do seu apagamento nos círculos acadêmicos e da esquerda branca que se acredita marxista, mas que também acreditou e perpetuou o mito da democracia racial. Nessa mesma seção, trato sobre colonialidade e eurocentrismo a partir de Aníbal Quijano (2005), Nelson Maldonado-Torres (2007), assim como apresento elementos do marxismo negro a partir do pensamento de Cedric J. Robinson (2023), Daniel Montañez Pico (2023) e Ramón Grosfoguel (2018), dando indicativos quanto ao seu histórico silenciamento e os motivos de sua atualidade para pensar as produções que visam combater o racismo em suas diferentes manifestações, dentre elas o racismo epistêmico.

Pauto-me em Jórrissa Danilla N. Aguiar (2018) e Deni Alfaro Rubbo (2020), em que a primeira nos mobiliza "Por um marxismo decolonial" e o segundo "Por uma esquerda marxista decolonial". A intenção é oferecer subsídios e, acima de tudo, gerar inquietações quanto às hierarquias sociais que nos alienam de nossa história e identidade étnico-racial, bem como o apagamento e silenciamento quanto à existência de pessoas negras na Amazônia e a despolitização e criação de estereótipos em torno dos sujeitos indígenas. Por consequência, problematizo também o "pacto narcísico" e o lugar tranquilo dos intelectuais brancos do Brasil e da Amazônia que acreditam ser marxistas, inclusivos e democráticos, mas que negam o racismo e não se aproximam dos intelectuais negros, indígenas, quilombolas, bem como de negros africanos, afro-latino-americanos e amazônidas em suas pesquisas.

Tais estruturas reforçam e perpetuam um extrativismo que não se limitaria aos nossos recursos naturais, mas que também se estende aos saberes e conhecimentos ancestrais dos que aqui vivem, representando as históricas práticas de epistemicídio e extrativismo intelectual, cognitivo e epistêmico na Amazônia. No entanto, isso não significa que esses saberes deixem de existir e resistir. O desafio que se impõe é o de construir pontes entre essas vozes e os centros produtores de conhecimento, não como uma mera concessão, mas como um imperativo ético e político. Para essa discussão, apoio-me em Aluizio Lins Leal (1991), Violeta Loureiro (2022), Amanda Veloso Garcia (2023), Vera Lúcia Ermida Barbosa (2023) e Marcelo Moraes de Assunção (2024).

Apresento uma abordagem exploratória a partir de levantamento bibliográfico e documental, partindo da compreensão quanto à complexidade e atualidade do debate diante de uma conjuntura política, acadêmica e científica que, apesar de se anunciar democráticas e inclusivas, não se permite ou não tem como intenção questionar privilégios e entender que o processo de violação das populações não brancas também se estende na construção do conhecimento e saberes. Portanto, pautar e debater sobre epistemes "Outras" e outros marxismos se constitui em garantir representatividade epistemológica, numa luta e resistência epistêmica.

COLONIALIDADE DO SABER, RACISMO EPISTÊMICO E BRANQUITUDE

“Sob vários aspectos, a colônia é um lugar onde não é permitido ao colonizado falar por si [...] o corpo colonizado deve se tornar o seu túmulo” (Mbembe, 2018).

Iniciar essa seção com um excerto de Achille Mbembe (2018), que, ao discorrer sobre o caráter e lugar intencional de silêncio, morte e túmulo imposto ao colonizado, visa justamente dar visibilidade ao processo violento e cruel que foi o projeto europeu de modernidade. Esse projeto, a fim de acumular, dominar e concentrar territórios e riquezas, submeteu populações diversas não somente à exploração do corpo, mas sobretudo do espírito, do pensamento, do falar, da história, do conhecimento e de toda a sua dimensão ontológica enquanto ser social, como mencionado por Karl Marx (2010) em sua filosofia materialista histórico-dialética. Contudo, esse processo de apagamento e silenciamento vem sendo questionado e dado visibilidade ao seu caráter cruel de apropriação de vidas, estabelecendo verdadeiras trincheiras de embates no plano teórico e epistemológico.

Infelizmente, as relações de poder estabelecidas entre colonizador e colonizado não foram findadas com a extinção do colonialismo. Existem marcas profundas do colonialismo europeu que ainda se fazem presentes em nossas instituições e currículos, dando continuidade ao pensamento e modos de vida do colonizador e das práticas colonialistas, vigorando o eurocentrismo e os padrões da branquitude e, por consequência, do racismo em suas mais diferentes manifestações e espaços. Assim, para pensarmos sobre essas estruturas, é fundamental refletir sobre a colonialidade do poder e sua matriz, enquanto uma estrutura complexa e de níveis entrelaçados.

A ideia de raça foi o princípio fundamental para o estabelecimento de classificação social, estabelecendo a diferença entre quem seria o superior e o inferior. A colonização, ao estabelecer uma "hierarquia dos seres", vem acompanhada da colonialidade, que representa as variadas formas de subalternidade. Porto-Gonçalves (2005) indica que as desigualdades e injustiças sociais deixadas pelo colonialismo e o imperialismo vão além das condições estruturais, pois também construíram um verdadeiro legado epistemológico do eurocentrismo, impedindo-nos de compreender o mundo a partir do nosso próprio mundo e de nossas próprias epistemes. Isso é outra face da colonialidade, a Colonialidade do Saber, que corresponde à base do eurocentrismo.

Segundo Mignolo (2008, p. 301): “Eurocentrismo não dá nome a um local geográfico, mas à hegemonia de uma forma de pensar fundamentada no grego e no latim e nas seis línguas europeias e imperiais da modernidade; ou seja, modernidade/colonialidade”. Essa hegemonia não se restringiu ou se limitou aos territórios próprios de pessoas europeias, sendo muito menos uma perspectiva cognitiva exclusiva dos europeus, mas sim “do conjunto dos educados sob a sua hegemonia”, de caráter eurocentrado, capitalista e colonial/moderno (Quijano, 2009, p. 74).

Quijano, ao se referir ao eurocentrismo, destaca que é uma perspectiva cognitiva que não se restringiu somente aos europeus, mas a todos aqueles que estavam sob o seu domínio, o outro, o divergente tido como inferior, tendo as suas experiências naturalizadas e universalizadas, “não susceptíveis de ser questionadas” (Quijano, 2009, p. 75). Assim, assimilamos e estruturamos toda a nossa percepção de mundo, acreditando que a Filosofia, a Sociologia, a Antropologia, a História, a Engenharia e, inclusive, os Direitos Humanos e a noção de Política e Estado vieram de um único lugar.

Observa-se que o processo de construção do que seria moderno e civilizado se impôs a partir de várias estratégias que tinham por objetivo realizar o apagamento, o silenciamento, a

subalternização e o encobrimento do Outro, nesse caso, o não europeu. Apagam-se e ignoram-se, de modo consciente, aquilo que mais incomodava: o diferente, o diverso, o oposto. Atos e condutas motivadas pelo “ego” europeu, segundo Dussel (2008). E por este mesmo “ego”, fomos historicamente convencidos pelas cruzes, espadas e chicotes que os centros hegemônicos são “berços” do conhecimento científico. A este processo, Grosfoguel (2016) se refere como um privilégio epistêmico dos homens ocidentais, que gera não somente injustiça cognitiva, mas também promove:

mecanismos usados para privilegiar projetos imperiais/coloniais/patriarcais no mundo. A inferiorização dos conhecimentos produzidos por homens e mulheres de todo o planeta (incluindo as mulheres ocidentais) tem dotado os homens ocidentais do privilégio epistêmico de definir o que é verdade, o que é a realidade e o que é melhor para os demais. Essa legitimidade e esse monopólio do conhecimento dos homens ocidentais têm gerado estruturas e instituições que produzem o racismo/sexismo epistêmico, desqualificando outros conhecimentos e outras vozes críticas frente aos projetos imperiais/coloniais/patriarcais que regem o sistema-mundo.

A estes “homens ocidentais”, a que Ramón Grosfoguel (2016, p. 26) se refere são homens que viveram e propagaram as vozes de cinco países: França, Alemanha, Inglaterra, Estados Unidos e Itália. Das indicações do referido autor, destaco estes dois questionamentos:

i) *“Como é possível que o cânone do pensamento em todas as disciplinas das ciências sociais e humanidades nas universidades ocidentalizadas [...] se baseie no conhecimento produzido por uns poucos homens de cinco países da Europa Ocidental (Itália, França, Inglaterra, Alemanha e os Estados Unidos)?”* e (ii) *“Como foi possível que os homens desses cinco países alcançaram tal privilégio epistêmico ao ponto de que hoje em dia se considere o seu conhecimento superior ao do resto do mundo?”*.

Cria-se/educa-se/impõem-se o consciente e inconsciente coletivo de que o mundo, tal qual o conhecemos hoje, nada tem de contribuição dos territórios e sujeitos que foram racializados na zona do não ser do sistema-mundo (Grosfoguel, 2016, p. 35). Quijano (2009) indica a íntima relação entre o Capitalismo e a Colonialidade, bem como o papel fundamental desempenhado pela América Latina³, mas que passa a ser colocada como de menor e inferior importância. Essas narrativas da centralidade do europeu/Europa articulam-se ao que Dussel (1977) se refere como um “ego” europeu, em que antes do “ego cogito” está o “ego conquiro”, ou melhor, o fundamento prático do “eu penso” é o “eu conquisto”, porque:

³ De acordo com Quijano (2009; p. 73-74) “Com a constituição da América (Latina), no mesmo momento e no mesmo movimento histórico, o emergente poder capitalista torna-se mundial, os seus centros hegemônicos localizam-se nas zonas situadas sobre o Atlântico – que depois se identificarão como Europa – e como eixos centrais do seu novo padrão de dominação estabelecem-se também a colonialidade e a modernidade. Em pouco tempo, com a América (Latina) o capitalismo torna-se mundial, eurocentrado, e a colonialidade e modernidade instalam-se associadas como eixos constitutivos do seu específico padrão de poder”.

A partir do ‘eu conquisto’ ao mundo azteca e inca, a toda a América; a partir do "eu escravizo" aos negros da África vendidos pelo ouro e pela prata conseguida com a morte dos índios no fundo das minas; desde o ‘eu venço’ das guerras realizadas na Índia e na China até a vergonhosa ‘guerra do ópio’; a partir deste ‘eu’ aparece o pensamento cartesiano do *ego cogito* (Dussel, 1977; p. 14).

O “eu penso” para existir resulta do longo processo do “eu conquisto” que se deu a partir do “eu escravizo”, “eu domino”, conseqüentemente do “eu me aproprio”. A Europa se apropria do que é da periferia, enquanto pensamento e filosofia para si e se coloca como centro. Essa “centralidade conseguida pela espada e pela dor, o europeu chega a julgar-se um ‘eu’ constituinte”. Apaga as memórias e histórias do outro e se impõe como verdade e conhecimento absoluto. O ego europeu, colonial, propaga-se e passa a ser vivido, gozado e exigido (consciente ou inconscientemente) por seus herdeiros de cor e fenótipo que passaram a viver e se reproduzir nas colônias, demarcando muito bem o que os diferenciavam, bem como os seus descendentes, dos demais. O branco europeu estava acima do branco gentílico; em contrapartida, o negro africano estava abaixo do negro da terra, que eram classificados como caboclos, pardos, mulatos, mestiços e índios. Conseqüência: vivemos num país que anseia ser Europa e que se horroriza e repele a África e o negro.

O Ego europeu, abordado por Dussel, perpetua-se e ganha eco nos contínuos projetos que visam garantir a supremacia branca, sendo assim chegamos ao que Bento (2022) chama de "pacto narcísico" da branquitude. A autora também salienta que, em todos os territórios que foram alvo do povoamento engendrado por pessoas da Europa, no intercuro da expansão colonial, tiveram como elementos fundamentais os alicerces ideológicos e as conseqüências da branquitude, que se fizeram presentes nos discursos europeus, que sempre focavam o tom da pele para estabelecer status e valor.

Conseqüentemente, “As noções de ‘bárbaros’, ‘pagãos’, ‘selvagens’ e ‘primitivos’ evidenciam a cosmologia que orientou a percepção eurocêntrica do outro nos grandes momentos de expansão territorial da Europa” (Bento, 2022, p. 17). Constroem-se dubiedades como superior versus inferior, dominador versus dominado, colonizador versus colonizado, vencedor versus perdedor, sintetizadas nas respectivas identidades de europeus e não europeus, sendo o primeiro colocado como “homem universal”. E assim,

[...] foi no bojo do processo de colonização que se constituiu a branquitude. Os europeus, brancos, foram criando uma identidade comum que usou os africanos, negros, como principal contraste. A natureza desigual dessa relação permitiu que os brancos estipulassem e disseminassem o significado de si próprios e do outro através de projeções, exclusões, negações e atos de repressão (Bento, 2022; p. 18).

Pessoas brancas são envolvidas e privilegiadas pela colonialidade e por sua estrutura, de modo que, mesmo não sendo europeias, estão próximas do que foi construído como ideal e padrão. A identificação e as correspondências estabelecidas entre os herdeiros brancos geram um acordo não verbalizado para a construção de sua supremacia sobre outros grupos raciais, estabelecendo-se, assim, como sujeitos hegemônicos, universais e padrões em todos os âmbitos da vida social. Além disso, essa identificação e representação são permeadas pelo orgulho, pela auto admiração e pela busca de perpetuação, movidas por um “ego” europeu, que se torna também o “ego” do branco latino-americano e brasileiro⁴. Dessa forma, em um acordo tácito, criam-se estratégias conscientes e inconscientes para dar continuidade à sua supremacia e hegemonia nos mais diversos âmbitos. Como bem pautado por Maria Aparecida Bento (2022, p. 15):

O herdeiro branco se identifica com outros herdeiros brancos e se beneficia dessa herança, seja concreta, seja simbolicamente; em contrapartida, tem que servir ao seu grupo, protegê-lo e fortalecê-lo. Este é o pacto, o acordo tácito, o contrato subjetivo não verbalizado: as novas gerações podem ser beneficiárias de tudo que foi acumulado, mas têm que se comprometer “tacitamente” a aumentar o legado e transmitir para as gerações seguintes, fortalecendo seu grupo no lugar de privilégio, que é transmitido como se fosse exclusivamente mérito. E no mesmo processo excluir os outros grupos “não iguais” ou não suficientemente meritosos.

O indivíduo branco das colônias dificilmente se via e se vê como o Outro, pois, na realidade, acredita-se um europeu que nasceu na América Latina — e o mesmo ocorreu no Brasil. Antônio Sérgio Alfredo Guimarães, na apresentação do livro de Lia Vainer Schucman (2014), problematiza essa complexa identidade do branco brasileiro, que, assim como negros, pardos e indígenas, é resultado de contatos íntimos — e, resalto, violentos — com a finalidade de gerar descendentes nas colônias. Esses descendentes passam a definir “*os traços fenotípicos aceitáveis dessa mistura*”, na qual o branco brasileiro seria aquele “*que não será necessariamente visto como branco nas metrópoles europeias*”.

Dessa afirmação, torna-se possível compreender que não são apenas corpos pretos, pardos e indígenas que são miscigenados e racializados no Brasil. É muito comum que pessoas, brancas ou não, acreditem e reproduzam o entendimento de que somente pardos seriam fruto da miscigenação e que a racialização ocorreria apenas sobre corpos negros. No entanto, pessoas brancas brasileiras, ao serem também fruto da miscigenação — tão comum à história do país —, acreditam-se inocentadas da violência colonial e racial por possuírem, em suas árvores genealógicas, ancestrais negros. Na realidade, o “mito da democracia racial” por

⁴ Contemplando também os brancos amazônidas, nortistas e nordestinos, pertencentes a regiões historicamente consideradas não brancas.

muito tempo escamoteou a verdadeira natureza do racismo em um país que se preocupa muito mais com a sua marca (cor) do que com sua origem.

Historicamente, foram sendo construídas representações e significados sobre pessoas brancas, associando-as a atributos como beleza, inteligência, profissionalismo, intelectualidade e até mesmo justiça e salvacionismo em relação às minorias. Nesse ponto, procuro pautar e problematizar que a branquitude, enquanto estado, condição e lugar de privilégio, não esteve presente apenas entre os conservadores, antidemocráticos, de direita e ultradireita da história do país e do mundo. A branquitude também esteve — e continua presente — nos setores tidos como democráticos, vanguardistas e emancipatórios, incluindo grupos que se compreendem e se alinham a uma visão de mundo e política de esquerda e marxista. Mas o que seria, de fato, a branquitude? De acordo com Bárbara Carine (2023, p. 28):

O termo branquitude não se refere às pessoas em suas singularidades; trata-se de uma categoria social, que se refere a um lugar de vantagens simbólicas, subjetivas e materiais disponíveis para as pessoas identificadas como brancas em uma sociedade onde o racismo é estrutural. Essa identificação no Brasil é fenotípica, ou seja, se dá pela estética, e não pela constituição genética (genótipo).

Bárbara Carine (2023, p. 32-33) brilhantemente nos indica que as vantagens usufruídas por pessoas lidas como brancas consistem justamente em privilégios que as beneficiam direta e indiretamente. Dentre esses privilégios, além do direito à vida, destacam-se a autorrepresentação positiva e a possibilidade de ocupar qualquer espaço de poder. A pesquisadora segue indicando que:

Pessoas brancas nascem e já são trazidas ao mundo por médicos/as brancos/as [...] faz com que elas, mesmo as brancas pobres, tenham facilidade de projeção subjetiva nesse lugar, ou seja, elas conseguem sonhar mais facilmente em serem médicas do que nós, negros e negras. Elas se veem altamente positivadas nos brinquedos, nas animações infantis, nas literaturas (tanto pela autoria dos livros quanto pelo conteúdo). Elas se veem em massa ocupando cargos na política institucional, nos programas de TV, na cena musical brasileira, nas lideranças empresariais, nos magistrados, na ciência e nas tecnologias, nos espaços acadêmicos, em absolutamente todos os complexos sociais. **Pessoas brancas estão massivamente no topo.**

Elas são detentoras dos meios de produção de mercadorias, são donas das empresas, das indústrias, são as pessoas que dominam os cursos universitários socialmente mais valorizados dentro dessa cultura bacharelesca: medicina, direito e engenharia. Elas se veem nos outdoors, nas campanhas publicitárias virtuais, são a Miss Universo, a maioria esmagadora daquelas que receberam os prêmios Nobel, 70,6% das pessoas mais ricas do Brasil são brancas, os maiores salários do nosso país vão para as mãos de pessoas brancas, elas têm maior média de vida, morrem menos em pandemias (a exemplo da covid-19), acessam os melhores serviços de saúde, educação, moradia e mobilidade urbana, se veem positivamente historicizadas nos livros didáticos.

Tais espaços de autorrepresentação são vastos quando se trata de pessoas brancas. Apesar de representarem 43,5% da população brasileira (IBGE, 2022), elas ocupam espaços de poder nas mais diversas esferas, incluindo as universidades, sejam públicas ou particulares. De acordo com um levantamento do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP), o número de professores brancos em Instituições de Ensino Superior (IES) corresponde ao dobro do número de professores negros: são 176.778 docentes brancos, enquanto os homens negros somam 31.541 e as mulheres negras, 26.770⁵.

É evidente que essa presença física e simbólica interfere e influencia diretamente nas escolhas epistêmicas que moldam nossa leitura da realidade — ainda que essa realidade seja desigual e contraditória. Dificilmente alguém deseja reconhecer ou admitir que ocupa um lugar de privilégio, uma posição que, inevitavelmente, contribui para a manutenção da dominação, da opressão e, conseqüentemente, da exploração.

O ego europeu, colonial, propaga-se e passa a ser vivido, gozado e exigido pelos seus herdeiros de cor, pois, como aponta Bento (2022; p. 18), "à medida que a Europa foi se expandindo pelo mundo e os europeus foram acessando e se apropriando dos recursos materiais e simbólicos dos 'outros', a narrativa da branquitude foi sendo construída". Essa narrativa construiu, sobretudo, a imagem e a representação do branco salvador e protagonista, que, enquanto sujeito universal, se coloca a serviço das "minorias" sociais, cabendo a ele determinar quem seria o verdadeiro inimigo da humanidade. Este papel se reflete, inclusive, em livros didáticos que reforçam o mito do encontro das três raças e, conseqüentemente, o mito da democracia racial (Schwarcz, 2019).

Infelizmente, tais mitos não se fazem presentes apenas nos setores conservadores da direita, mas também nos setores que se compreendem como progressistas, disruptivos e emancipadores, como na esquerda, com marxistas brancos. Estes, ao falar sobre método, estabelecem que devemos focar na "classe trabalhadora". É notório que os intelectuais que leem e citam em seus estudos os intelectuais marxistas negros, além de serem negros, são pessoas que se debruçam sobre o debate das relações étnico-raciais. A leitura desses intelectuais tem sido um processo fomentado recentemente, mas ainda distante dos currículos acadêmicos. Cabe destacar que ainda é comum que análises marxistas sobre o racismo sejam produções que dialogam apenas com autores homens, heterossexuais, cisgêneros e brancos,

⁵ Mais informações podem ser acessadas na matéria intitulada "Apenas 21% dos docentes do ensino superior são negros", publicada na página eletrônica do Conselho de Reitores das Universidades Brasileiras (CRUB) em 18/11/2024.

sejam brasileiros, latino-americanos ou europeus, e que dificilmente questionam ou tiveram questionados seus lugares de privilégio, que os colocam enquanto vozes de autoridade.

Grada Kilomba (2019, p.50) se refere à autoridade racial, destacando que “o centro acadêmico não é um local neutro. Ele é um espaço branco onde o privilégio de fala tem sido negado para as pessoas negras”. Ainda há uma resistência por parte de pessoas brancas em ler intelectuais negros ou até mesmo de comporem as suas plateias em eventos acadêmicos. Seria pelo incômodo de ter a sua condição de privilegiado problematizado publicamente? Questionamentos quanto ao racismo e à manutenção da supremacia branca no interior da esquerda, podem ser vistos em textos elaborados por Chiara Ramos (2020), Márcia Santos Severino (2023) e Daiane Oliveira (2022), expostos em jornais eletrônicos, que não por acaso são mulheres negras, que denunciam o não diálogo da esquerda progressista branca com a militância e intelectualidade negra, e que ainda definem as nossas pautas como identitaristas. Quando se acredita que está sendo dado espaço à pluralidade, somos colocados como totens para representar a inclusão racial, normalmente sendo um ou uma em comissões, chapas, partidos, ministérios ou secretarias.

Abordar tal problemática significa indicar que o apagamento e subestimação das opressões de raça nas sociedades capitalistas, seria resultado de um processo de negação de reconhecimento e de uma reflexão de privilégios que historicamente foram dados não somente a homens, mas igualmente às mulheres brancas, que silenciaram discriminações raciais na luta feminista, e que foram denunciados por Bell Hooks (2018), Lélia Gonzáles (2016), Jurema Werneck (2013) e Sueli Carneiro (2003). Precisamos compreender que combater o racismo se faz urgente uma compreensão de que representatividade não deve ser só nas novelas, nos filmes, nas músicas e na estética, mas sobretudo no campo epistemológico.

MARXISMO NEGRO E DECOLONIAL

O pensamento marxista, em suas raízes e bases, representa um método revolucionário que visa não somente compreender a sociedade e a vida social, mas também romper com uma sociedade pautada nas contradições de classe geradas pelo capitalismo. Trata-se de um convite a uma postura política, à medida que nos oferece importantes caminhos epistemológicos para compreender a realidade social. Ao se propor a ser materialista e histórico, busca analisar as condições reais e concretas da produção e reprodução da vida

social, escapando de uma leitura superficial que se restringe à aparência ou a construções lineares e pragmáticas sobre a realidade.

Não há como não destacar a ruptura promovida por Karl Marx ao se debruçar sobre uma conjuntura forjada por uma classe social dominante que estabeleceu a si mesma, seus valores e ideologias como status quo, garantindo assim a sua hegemonia a partir de seus próprios intelectuais, que não tinham a intenção de questionar o modo como a sociedade estava estruturada, privilegiando um pequeno grupo em detrimento de uma maioria espoliada.

Esse mesmo modo de produção expandiu-se para outros continentes, articulado ao colonialismo e a valores eurocentrados, sendo justamente o resultado do processo de exploração e da violência "justificada" imposta às colônias, entre as quais estão os países da América do Sul, do Caribe e da África. Assim, tratar do capitalismo e do racismo na América Latina e na Amazônia exige compreender suas articulações com as garras coloniais da dominação. A gênese do capitalismo é o colonialismo, e sua perpetuação se dá por meio da colonialidade do poder, do saber e do ser (Quijano, 2005; Maldonado-Torres, 2007).

Inicialmente, destaco alguns dos nomes que vêm promovendo, de modo direto em seus trabalhos, a necessária articulação do pensamento decolonial com a teoria crítica de Karl Marx: Aguiar (2017, 2018) e Rubbo (2020, 2021). Aguiar (2018), ao reivindicar "por um marxismo decolonial", destaca que o "giro decolonial", surgido na primeira metade do século XXI, decorreu da articulação de um coletivo diversificado de intelectuais latino-americanos, representando um processo de amadurecimento e mudanças no interior das Ciências Sociais, com o objetivo de refletir sobre a realidade da América Latina e, assim, (re)construir o pensamento crítico. Dentre os pensadores do giro decolonial, promovido pelo grupo Modernidade/Colonialidade (MC), destacam-se Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Dignolo, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh e Nelson Maldonado-Torres.

Para Santos (2018), o pensamento decolonial é um movimento em disputa, surgindo primeiramente nas Américas a partir da resistência do pensamento indígena e afro-caribenho e de forma diversa nos continentes asiáticos e africanos, que estavam sob o domínio do imperialismo britânico e do colonialismo francês. Esse movimento de crítica ao estabelecimento de uma modernidade ocidental eurocentrada e capitalista, fortemente aliada e demarcada pelo colonialismo e pela colonialidade, é, por consequência, misógino, cisheteronormativo, xenófobo, burguês e, sobretudo, racista. Ele também foi questionado por outros intelectuais periféricos, importantes representantes do pensamento negro africano,

como Frantz Fanon, Amílcar Cabral, Achille Mbembe e Kabengele Munanga. Da mesma forma, no Brasil há nomes importantes que recentemente vêm tendo os seus nomes e obras retomadas pelos intelectuais negros de esquerda e marxistas, como Lélia González, Clóvis Moura e Abdias do Nascimento, para abordar o racismo no país.

O pensamento decolonial, por se tratar de uma concepção política, ética e epistemológica que visa justamente indagar o processo colonizador imposto à América Latina, apresenta uma leitura crítica quanto às teorias estabelecidas, questionando, inclusive, as perspectivas pós-colonial e o marxismo (Aguiar, 2018). Mas tais críticas não seriam voltadas aos métodos e teorias em si, mas sim ao modo como se construíram modelos científicos que nos fizeram crer que os discursos de autoridade científica se deram oficialmente no Norte Global e que, por consequência, devemos seguir modelos que nos anulam enquanto seres também dotados de capacidade intelectual, ou seja, anulam a nossa dimensão ontológica enquanto seres sociais.

Tivemos pensadores negros fundamentais, como Frantz Fanon, Aimé Césaire e Stuart Hall, que, ao dialogarem com o marxismo e, ao mesmo tempo, fazendo suas críticas, se situaram entre os pensadores da pós-colonialidade ainda na década de 1970, realizando críticas à “modernidade eurocentrada”. Na década de 1980, surgiu o Grupo de Estudos Subalternos Indiano, reunindo intelectuais como Partha Chatterjee e Ranajit Guha, que dialogaram com o marxismo gramsciano. Esse grupo serviu como inspiração para outros estudos subalternos em diferentes regiões, incluindo a América Latina.

No entanto, na América Latina, o Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) surgiu como um coletivo de intelectuais que se concentrou na crítica à modernidade eurocentrada e na exploração das relações entre modernidade e colonialidade. Pautando-se em Grosfoguel (2008), Larissa Rosevics (2014, p. 2) pontua da seguinte forma as motivações:

O primeiro é o fato de que os pesquisadores, apesar de serem latino-americanos, viviam nos Estados Unidos e reproduziam em suas pesquisas a epistemologia dos estudos regionais estadunidenses. Em segundo lugar, assim como os subalternos asiáticos, as principais referências teóricas eram de autores europeus, tais como Foucault, Derrida e Gramsci, além do indiano Ranajit Guha.

A autora continua: “O uso de epistemologias advindas majoritariamente de autores europeus passou a ser vista como uma traição ao objetivo principal dos estudos subalternos de rompimento com a tradição eurocêntrica de pensamento”. A partir dessas considerações, indica-se que o pensamento decolonial, proveniente do M/C, promove persistentes críticas à

origem ocidental das epistemologias da América Latina e de seus cânones, ou seja, indicando a necessidade também de que os estudos pós-coloniais e subalternos fossem descolonizados.

Essas constatações promovem um giro decolonial, representando um movimento de resistência de caráter político e teórico, questionando os lugares e territórios dos quais historicamente fomos ensinados a considerar como a voz da verdade. E não há como desconsiderar que tais críticas dão espaço para questionamentos quanto às cores e gêneros destas vozes canônicas da verdade, com base na compreensão de que a crítica ao colonialismo já vinha sendo realizada por intelectuais de outras regiões periféricas, que viveram nas sombras da violência colonial, e que foram esses intelectuais que deram base para que os pensadores da decolonialidade pudessem pensar e elaborar considerações sobre a perpetuação do pensamento acorrentado e subjugado a partir da categoria colonialidade.

Segundo o pesquisador paraense Mota Neto (2015), o pensamento decolonial não se limita às ideias daqueles que cunharam o termo, mas abrange todos que se inserem na concepção política, ética e epistemológica construída desde a origem do projeto de colonização da América Latina, sendo, acima de tudo, um movimento de resistência. A decolonialidade, enquanto concepção política, ética e epistemológica, busca fomentar um pensamento "outro" sobre a história social brasileira e latino-americana, distanciando-se das narrativas engendradas pela Modernidade Ocidental eurocêntrica. Assim, propõe a construção de um pensamento crítico a partir das vozes dos sujeitos subalternizados pela modernidade capitalista, questionando tanto o Colonialismo quanto a Colonialidade.

O Colonialismo está diretamente relacionado à condição de colônia; contudo, mesmo após a emancipação formal das colônias, a estrutura de dominação persiste, sobretudo por meio do estabelecimento de hierarquias sociais. Esse fenômeno é denominado Colonialidade. O pensamento decolonial apresentado por Enrique Dussel e Aníbal Quijano, da mesma forma, evidencia-se em afirmações como a de Edgardo Lander (2007, p. 222), que diz:

As contribuições do marxismo continuam sendo –há um século e meio de seus aportes iniciais– uma perspectiva de análise, fonte de uma visão de totalidade e de interpretação das dinâmicas expansivas da mercantilização progressiva de todas as esferas da vida, sem a qual dificilmente poderíamos compreender a sociedade capitalista contemporânea e as tendências hegemônicas da globalização neoliberal. Diferentemente da situação na maior parte das universidades da América Latina, as perspectivas de análise marxista conservam um importante vigor intelectual em muitas academias do Norte, especialmente em alguns departamentos de economia do mundo anglo-saxão.

A crítica não seria ao pensamento construído e sim “às formas hegemônicas, intelectual e politicamente, do que tem sido o marxismo realmente existente” (Lander, 2007;

p. 223), imperando a mesma geopolítica de poder que silencia as dimensões do colonialismo e do racismo que marcaram a América Latina. Entretanto, da mesma forma que há uma reivindicação por vozes de geografias outras quanto ao conhecimento científico, é importante também fazer observações quanto às cores históricas das vozes intelectuais do Sul Global. Maria Clara de Araújo dos Passos (2020), travesti negra, refere-se a um giro antirracista no interior da teoria decolonial e crava:

Ainda que o pensamento decolonial elenque como um de seus pontos centrais o rompimento com o silenciamento imposto às inteligências, expertises e epistemologias de pessoas racializadas, o que é visto no Brasil são pessoas brancas mobilizando a decolonialidade, mas mantendo certas feridas epistêmicas abertas. Por isso, posicionar a perspectiva negra decolonial brasileira como uma agenda epistêmica que tem descolonizado nossas teorias e práticas educacionais diz respeito a um giro antirracista no interior da teoria decolonial.

Mesmo que Maria Clara Araújo dos Passos se refira ao contexto brasileiro, é possível observar que o mesmo se dá no quadro estrangeiro. Todavia, Ramón Grosfoguel, em prefácio intitulado “As contribuições globais do marxismo negro decolonial” do livro *Marxism and Decolonization in the 21st Century - Living Theories and True Ideas*, editado por Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni e Morgan Ndlovu, nos dá um importante indicativo: a apropriação das construções teóricas dos marxistas negros de outros eixos por parte dos intelectuais latino-americanos que pensaram a decolonialidade. Grosfoguel (2021), ao se referir à supracitada obra, diz:

Este livro é uma contribuição fundamental para as muitas questões e debates contemporâneos que são cruciais para os problemas globais que enfrentamos no século XXI. Eu diria que a principal conquista deste livro é estabelecer uma ponte entre o marxismo e a decolonialidade, levando a sério a tradição marxista negra como mediação entre estas duas literaturas. Ao fazê-lo, tira do lixo da história aqueles pensadores cruciais que forneceram conceitos importantes para compreender o mundo em que vivemos, mas que, devido ao racismo epistêmico, foram ignorados e considerados “pensadores inferiores” nas universidades ocidentalizadas e na esquerda ocidentalizada contemporânea. debates e escolas de pensamento.

O intelectual latino-americano é contundente em suas críticas quanto à ausência de conhecimento sobre os marxistas negros, destacando a "ignorância epistêmica" e o racismo epistêmico como fatores importantes. Segundo o autor, as editoras de todo o mundo têm impedido a tradução e publicação desses autores, enquanto as universidades ocidentalizadas não os incluem nos seus currículos. É frustrante constatar que produções como *Marxism and Decolonization in the 21st Century - Living Theories and True Ideas* e *Decolonial Marxism: Essays from the Pan-African Revolution* (2022), que reúnem os ensaios elaborados por Walter Rodney, ainda não estão disponíveis em português e espanhol, além de estarem com preços

exorbitantes, não chegando aos espaços acadêmicos que vêm se tornando mais negros e periféricos.

Partes do prefácio, elaborado por Grosfoguel (2022), encontram-se em espanhol no seu artigo "Negros marxistas o marxismos Negros?: una mirada descolonial", havendo diferenças que merecem ser destacadas: na versão em inglês, direciona as suas críticas a uma "esquerda eurocêntrica", enquanto que na versão em espanhol completa: "La izquierda eurocéntrica latinoamericana también ha participado de este silencio" (Grosfoguel, 2018, p. 11). Em ambas as versões, Grosfoguel⁶ lamenta a falta de traduções e reimpressões de pensadores importantes como Cyril Lionel Robert James (C.L.R James), Walter Rodney, Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Oliver Cromwell Cox (Oliver Cox) e outros, ao contrário de pensadores como Jacques Derrida, Michel Foucault, Jacques Lacan, Norbert Elias, Pierre Bourdieu e Judith Butler. Ele também menciona que o livro de Cedric Robinson, *Black Marxism*, estava disponível apenas em inglês até aquele momento.

A publicação da tradução para *Marxismo Negro: A criação da Tradição Radical Negra*, de Cedric Robinson, aconteceu somente em 2023, e, no presente ano, 2024, chegou ao Brasil *Marxismo Negro: pensamento descolonizador do Caribe Anglófono*, de Daniel Montañez Pico. De inspiração decolonial, Pico aborda as considerações dos intelectuais marxistas afrodescendentes que se dedicaram a compreender as articulações entre as questões raciais e de classe, também retomando as contribuições de outras geografias, como as do Caribe francês, hispânico e luso, bem como as da América do Norte e as lutas de descolonização da África. Pico, apesar da discordância quanto à utilização do método por Robinson, destaca que o termo "marxismo negro" foi cunhado pela primeira vez pelo próprio autor em 1981.

Daniel Montañez Pico (2024), ao se pautar em Ramón Grosfoguel, destaca que o marxismo negro, não se refere à cor da pele daquele que analisa a história e as experiências de vida da população negra, mas sim a um significado epistemológico, referindo-se às produções daqueles que pretendem entender as articulações entre dominação racial e exploração de classe vivida por corpos negros. Assim, afirma que o "racismo é um produto original do

⁶ Cabe salientar que o debate sobre o silêncio da "esquerda eurocêntrica", ao qual Grosfoguel se refere, insere-se em um diálogo conflituoso. Esse debate pressupõe que alguns autores se apropriaram do pensamento negro e africano sem fazer referência ou citação aos pensadores originários, de forma intencional. Grosfoguel chega, inclusive, a mencionar os nomes tanto dos intelectuais que teriam se apropriado indevidamente dessas ideias quanto dos que foram apropriados sem o devido reconhecimento. Para uma análise mais detalhada desse conflito, recomendo as considerações de Deni Alfaro Rubbo (2022; 2025) em "*Anibal Quijano, usurpador do marxismo negro? Resposta a Ramón Grosfoguel*".

capitalismo europeu criado na época de sua ‘acumulação originária’ no século XVI” (Pico, 2024, p. 40).

Tratar sobre racismo e capitalismo, em ex-colônias, como a América Latina, o Caribe e a África, exige abordar as profundas marcas do colonialismo, que hierarquizou também os territórios. No quadro geopolítico da sociedade capitalista, territórios específicos foram vistos como lugares de saque e exploração de matérias-primas, corpos e mentes, que foram chamados de “mão-de-obra”. Ao demarcar o decolonial, há justamente a provocativa intenção de questionar não somente a cor e a raça da dominação, mas também o caráter geopolítico dessa dominação, evidenciando as heranças do domínio europeu, que não se encerraram com a ‘libertação’ das colônias. Saímos do colonialismo para nos encontrarmos presos na colonialidade e suas mais diferentes manifestações nas sociedades capitalistas.

EPISTEMICÍDIO E EXTRATIVISMO INTELECTUAL DA E NA AMAZÔNIA: O APAGAMENTO DOS CONHECIMENTOS E SABERES ANCESTRAIS NO CAPITALISMO COLONIAL E RACIAL

Coronil (2005), ao problematizar a “Natureza no Pós-colonialismo”, estabelece articulações com os escritos de Marx, fazendo menção também às contribuições de Henri Lefebvre, ao ressaltar a importância da terra, que é natureza, para o Capitalismo, à medida que desloca as narrativas segundo as quais os agentes do capitalismo estavam somente na Europa, quando, na verdade, estavam no mundo todo. A periferia, com a sua natureza/terra, riqueza e recursos naturais, desde os tempos coloniais, está intimamente e ativamente envolvida no desenvolvimento do capitalismo.

Dussel (2008) e Coronil (2005) traçam considerações que visam justamente questionar e problematizar mitos que alimentam uma percepção de uma Europa moderna e avançada, que sozinha construiu o mundo tal como o conhecemos hoje e, em contrapartida, nós, do Sul Global, fomos “descobertos” vivendo em completo estado de irracionalidade e atraso cultural e intelectual. Juntamente com estes dois, também há o questionamento quanto a este caráter eurocentrado do que nos foi repassado como história oficial do mundo em que vivemos, e as vozes europeias envolvidas em corpos e territórios europeus, brancos e capitalistas (de um modo diverso do nosso), constituem-se em um dos pontos cruciais não somente do

pensamento decolonial, que não se restringe aos intelectuais da América Latina ou àqueles centrados na figura de Quijano, Dussel e Lander.

Retomando as considerações de Coronil (2005), que traz para o debate a participação imprescindível da natureza/terra para o sombrio projeto de Modernidade, alicerçando o capitalismo, e assim aliando às nossas reflexões as provocações de Dussel (1993) e Quijano (2009), não há como não pensarmos na Amazônia, que, como bem destaca o intelectual paraense e marxista Aluizio Lins Leal (1991), historicamente foi e é “local de saque”, ou seja, participa e atua ativamente na estruturação do Capitalismo, na construção da Modernidade e na consolidação do conhecimento científico, que também se construiu e se constrói a partir do saque dos saberes e conhecimentos ancestrais.

A Amazônia, ao ser um território extenso que abarca nove países, todos da América do Sul, é conhecida também como Pan-Amazônia e, no que se refere ao território brasileiro, temos a definição da Amazônia Legal, que abrange 62% do território nacional, com nove estados brasileiros, sendo sete da região Norte e os demais pertencentes às regiões Centro-Oeste e Nordeste. Em 2021, no ranking das economias estaduais, verificou-se que quatro estados da Amazônia figuravam nas últimas posições, estando em colocação intermediária somente o Pará e o Mato Grosso. Em contrapartida, os estados do Sul e do Sudeste se encontravam com as maiores economias, destacando-se São Paulo com um terço do Produto Interno Bruto (PIB), e Roraima na última posição⁷.

Em 2023, verificou-se que 46,2% da população da Amazônia Legal vive em situação de pobreza, havendo um alastramento e perpetuação das condições relegadas às regiões Norte e Nordeste, que, não por coincidência, possuem uma população majoritariamente não branca, ou seja, dentro do total de 27.790.232 habitantes, a soma de pretos e pardos corresponde a 75%. A pesquisadora roraimense Violeta Loureiro (2022), de modo assertivo, tece argumentações e registra fatos que nos indicam que, por longos anos, o Estado brasileiro enxergou e enxerga a Amazônia como território de desafios, mas também como um “solucionador” dos problemas que se apresentam ao país, especificamente os econômicos, sendo assim a colônia do Brasil. Além disso, em um passado colonial (não tão distante assim), a Amazônia foi vista como “um lugar com um bom estoque de indígenas”, vinculando-se às narrativas do vazio territorial e da riqueza de biodiversidade, porém selvagem e atrasada, e associada à existência de personagens como “caboclos” e “índios”.

⁷ Veja mais em "Produto Interno Bruto - PIB", disponível no site do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE): <https://www.ibge.gov.br/explica/pib.php>.

Refiro-me a “personagens” entre aspas por compreender que tais denominações alimentaram e ainda alimentam práticas racistas que se utilizam da história e cultura indígena de forma mercadológica na Amazônia, sem significar a garantia de direitos à memória e condições dignas de existência. Além disso, essas narrativas também apagam e silenciam a presença negra africana nos territórios amazônicos. Diante desse cenário, é importante destacar que há uma prevalência de pessoas negras na Amazônia, sendo que a maioria é parda, e, somadas às pessoas pretas, correspondem a 75% da população. Em contrapartida, indígenas são 2,3% e quilombolas 1,6%.

Embora não seja possível problematizar, no presente texto, a categoria “pardo”, seu significado histórico e os equívocos ainda comuns, é importante destacar as articulações entre a “parditude” e a “morenidade”, termos adotados na região e utilizados como indicativos de uma identidade. Nossa população é o resultado não apenas do encontro entre o branco europeu e o indígena, mas também do encontro com o negro africano, resultando em particularidades fenotípicas para brancos, negros e indígenas amazônidas. Além disso, essas particularidades não são apenas fenotípicas, mas também envolvem a experiência das respectivas racialidades, o que torna o ser amazônida uma experiência racial única (Sena, 2023). Loureiro (2022, p. 37), ao lançar um olhar para o território, argumenta:

O sentido do termo ‘branco’, na atualidade, não se limita apenas a diferente cor da pele e tipo de cabelo, transmutou-se para categorias e grupos sociais, nos quais, por coincidência (será?), predominam as pessoas brancas. São elas: as elites no poder (políticos, membros do judiciário, a alta gerência administrativa e burocrática do Executivo, membros do alto Legislativo e órgãos afins), elites econômicas (empresários do agronegócio, do campo financeiro, tais como banqueiros) e outros.

A partir dessas considerações, observa-se que a Amazônia é representada como um território não branco, resultando num apagamento e negação das existências de pessoas negras, assim como há questionamentos quanto a existência de pessoas brancas, o que resulta, inclusive, na negação do pacto narcísico da branquitude e na banalização do termo “pardo”, associado à ideia de “morenidade”, fragilizando políticas que visam rever dívidas históricas do Estado brasileiro com grupos raciais e étnicos. Parto do forte entendimento de que questões referentes às identidades étnicas e raciais necessitam enfatizar a articulação entre a racialização e o território. Vivemos em um território diverso em todos os sentidos, amplo e pleno, que carrega conhecimentos milenares que passam por um verdadeiro ciclo de repetição de apropriação por grandes empresas nacionais e internacionais e que nunca retornam para as populações que de fato possuem direito ao seu usufruto.

Populações amazônidas, com saberes e conhecimentos milenares, que fazem parte de suas heranças indígenas e africanas que conforma as nossas comunidades indígenas, quilombolas e ribeirinhas, tal qual aos nossos antepassados, ainda possuem os seus conhecimentos, saberes, territórios roubados e patenteados por grandes empresas internacionais. Quanto a isso indico uma matéria de 2002 publicada pela Associação Brasileira de Fitoterapia (ABFIT), tendo como fonte o artigo de Ezí Melo, publicado no jornal eletrônico *A Gazeta*, denunciando que:

Produtos naturais originários da Amazônia, utilizados há séculos por seus povos, como o cupuaçu, a andiroba, a ayahuasca (Santo Daime) e a copaíba, que poderiam significar grandes fontes de riquezas para o Acre, são patentes exclusivas de empresas americanas, japonesas, francesas e inglesas. Somente essas empresas podem utilizar o nome desses produtos e algumas fórmulas de sua industrialização. As patentes estão registradas em agências de patentes japonesas, americanas, francesas, inglesas e da União Europeia e a exclusividade dos direitos de comercialização abrangem desde os limites de países até toda a Europa e o mundo inteiro. A detenção das patentes por estrangeiros impede que organizações e empresas acreanas negociem os produtos no mercado internacional, causando, assim, um grande prejuízo aos povos do Acre e da Amazônia (Melo, 2002; online).

E não indo muito longe, ainda encontramos matérias publicadas em finais do ano passado se referindo às empresas nacionais e estrangeiras que estão ludibriando ribeirinhos amazônidas para vender crédito de carbono⁸. Aproveitando-se da vulnerabilidade econômica e dos saberes ancestrais dessas populações, que as tornam as principais guardiãs das florestas em tempos de crise ambiental e climática. Sobre esse fenômeno, Amanda Veloso Garcia (2023) não apenas o define como extrativismo epistêmico, mas também como um “pirateamento de saberes”, destacando que ambos estão interligados e resultam das práticas de etnobiopirataria, que:

ocorre quando há obtenção de lucro através de recursos biológicos descobertos por conhecimentos de populações tradicionais. Ainda que tais recursos estejam disponíveis na natureza, sem os povos que vivem em proximidade das florestas não saberíamos sobre as propriedades medicinais e nem sobre as formas de uso de plantas e venenos medicinais e cosméticos. Os etnobiopiratas, que são principalmente empresas agroalimentares, cosméticas e farmacêuticas, barateiam seus custos de produção ao obter o lucro através da cópia de técnicas dos povos locais, que as utilizam e aperfeiçoam há séculos, inclusive controlando as variedades através do cultivo. Tal processo ocorre sem a retribuição aos povos tradicionais que vivem nas florestas e que permitiram o conhecimento sobre seus usos e variedades. Além de não respeitarem a biodiversidade e os ciclos naturais de cada lugar, muitas vezes expulsando os povos de seu próprio território e proibindo-os de utilizar seus próprios saberes.

⁸ Veja mais detalhes na matéria do jornal eletrônico Ninja, publicada no dia 17/10/2023, intitulada “Empresas nacionais e até estrangeiras teriam enganado ribeirinhos da Amazônia para vender créditos de carbono”.

A etnobiopirataria está enraizada no Capitalismo Colonial e Racial, que se apropria de territórios, corpos e saberes ancestrais, contrapondo-se à lógica do mundo moderno, hegemônico e eurocentrado. Vera Lúcia Ermida Barbosa (2023), ao se basear nas reflexões de Alberto Acosta (2011) e Walter Mignolo (2007), esclarece que o extrativismo é uma prática iniciada no processo de expansão colonial, vinculada ao sistema de acumulação do Capital para atender às demandas dos centros metropolitanos. Dessa forma, colonialismo e capitalismo se articulam de modo inseparável, pois, como aponta Ramón Grosfoguel, não haveria mercado capitalista global sem a dominação colonial.

El extractivismo intelectual, cognitivo o epistémico trata de una mentalidad que no busca el diálogo que conlleva la conversación horizontal de igual a igual entre los pueblos, ni el entender los conocimientos indígenas en sus propios términos, sino que busca extraer ideas para colonizarlas por medio de subsumirlas al interior de los parámetros de la cultura y episteme occidental. El extractivismo epistémico extrae ideas (sean científicas o ambientalistas) de las comunidades indígenas sacándolas de los contextos en que fueron producidas para despolitizarlas y resignificarlas desde lógicas occidentalocéntricas. El objetivo del extractivismo epistémico es el saqueo de ideas para mercadearlas y transformarlas en capital económico o para apropiárselas dentro de la maquinaria académica occidental con el fin de ganar capital simbólico.

O Colonialismo e o Capitalismo têm como princípio organizador a ideia de raça e racismo, que, por sua vez, atribuem papéis específicos a determinados territórios. Ao direcionar o olhar para a Amazônia, especialmente para a região Norte, percebe-se que esse território, majoritariamente indígena e com uma expressiva população negra periférica, tradicional e originária, tem sido historicamente atravessado por um processo de apagamento de suas existências e resistências enquanto espaço de produção cultural e intelectual. Ainda neste ano, gerou debates a ausência de artistas nortistas em um festival nacional que se propunha a homenagear a música brasileira⁹.

Esse apagamento também ocorre no campo das referências tidas como canônicas no pensamento intelectual e acadêmico, às quais Morais de Assunção (2024) se refere como “intérpretes canônicos do Brasil”. Qual intelectual amazônida, atualmente, é amplamente reconhecido como referência na literatura nacional? Não afirmo que não existam ou que sejam completamente desconhecidos, mas sim que não têm ampla difusão nem são marcados como leituras cruciais para a construção do conhecimento. Diante desse cenário, é possível também analisar criticamente as cores dos intelectuais da Amazônia e da região Norte que

⁹ Confira mais detalhes na matéria do Portal G1, publicada em 30/04/2021, e na reportagem de Rodrigo Tamaro, divulgada na Rolling Stone Brasil em 13/09/2024.

romperam a barreira da Colonialidade do Saber e que são reconhecidos por pesquisadores de outras regiões, como Sul e Sudeste.

Há uma invisibilidade da Amazônia como produtora de conhecimento, um fenômeno historicamente assimilado pelos próprios pesquisadores da região. Não há como falar em Capitalismo, Racismo, desigualdade e diversidade no Brasil e na Amazônia sem considerar a articulação entre eurocentrismo, branquitude, racismo e colonialidade. Morais de Assunção (2024, p. 174) afirma que “não existe capitalismo (até o dia corrente) sem o massacre sistemático das populações racializadas, ao qual contou com uma imensa diversidade de estratégias simbólicas que resultaram no epistemicídio [...] e na formação de um cânone racializado”.

Dessas considerações, fica evidente a imposição de hierarquias sociais, raciais e territoriais no e pelo Sistema-Mundo, refletindo-se até mesmo nos espaços que deveriam ser destinados à produção e promoção do conhecimento crítico, democrático e inclusivo. No entanto, é essencial aprofundarmos investigações e reflexões detalhadas sobre o que nos constitui enquanto sujeitos históricos. A colonialidade do saber e do poder incide diretamente na hierarquização dos territórios e, como consequência, sujeitos negros e indígenas amazônidas e nortistas são submetidos à exploração e subalternidade, de maneira ainda mais brutal para aqueles que vivem fora dos grandes centros urbanos. Reitero: para combater o racismo, não basta a representatividade na cultura e na estética, é fundamental reivindicá-la no campo da intelectualidade, garantindo a valorização e difusão de saberes historicamente marginalizados.

À GUIA DE CONCLUSÕES

Ao longo de minha vida acadêmica, li e continuo lendo e fazendo referência aos intelectuais e pesquisadores de fora, sejam do Sul e Sudeste do país ou dos centros globais hegemônicos, mas me pergunto: quantos desses pesquisadores, de outras regiões e países, estão lendo e reconhecendo as produções da Amazônia e da Região Norte? Além disso, há um longo caminho a ser percorrido para que nós, mulheres pretas, indígenas, quilombolas e ribeirinhas da Amazônia, sejamos compreendidas, reconhecidas e lembradas como referenciais de intelectualidade regional e nacional.

Não basta apenas a abertura da universidade para políticas de inclusão da diversidade ou a presença de uma maioria negra e LGBTQIAPN+ nesses espaços, se os currículos e as

pesquisas não rompem com paradigmas historicamente estabelecidos. É fundamental questionar o que se considera leitura clássica, canônica e tradicional, ampliando as referências para incluir perspectivas que reflitam a realidade de nossa região e de um país periférico. Somos atravessados por diferentes marcadores sociais, como classe social, cor, raça, etnia, gênero, sexualidade, corpo, idade/geração e, sobretudo, território.

A dívida com o debate étnico-racial seria do materialismo histórico dialético ou dos intelectuais brancos marxistas? As principais referências de intelectuais brasileiros que problematizam o racismo no Brasil, tendo por base o viés marxista e marxiano, foram justamente pessoas negras. Nomes como Abdias do Nascimento, Clóvis Moura e Lélia Gonzalez somente agora têm suas contribuições ganhando maior visibilidade e sendo retomadas. Indicar isto significa afirmar que a essência da desigualdade social e da exploração do capitalismo no Brasil passou incólume aos olhos de pessoas brancas que acreditavam compreender profundamente o método, mas que simplesmente nunca sentiram a violência racial em suas peles.

Vilma Piedade nos fala de "dororidade" e não de "sororidade", pois, de fato, pessoas brancas não vivenciam e não compartilham nossas dores. Falar sobre identidade e ancestralidade, infelizmente, para muitos brancos e brancas que se entendem como esquerdistas marxistas, ainda é visto como uma mera redução do debate das desigualdades sociais a questões de identitarismo. Essa resistência também se manifesta dentro da academia, onde, enquanto docentes, enfrentamos obstáculos ao solicitar uma revisão crítica sobre os lugares e cores das vozes de autoridade na produção do conhecimento, sendo frequentemente taxados como pós-modernos ou identitários.

Vilma Piedade nos fala de dororidade, em contraposição à sororidade, pois, de fato, pessoas brancas não vivenciam e não sentem as dores que atravessam as experiências de corpos racializados. O debate sobre identidade e ancestralidade, muitas vezes, é tratado com desdém por setores da esquerda marxista branca, que o reduzem a um suposto identitarismo, ignorando como raça, classe e colonialidade se entrelaçam na estrutura da desigualdade social. Como docentes, enfrentamos resistência ao propor uma revisão crítica dos lugares e das cores das vozes de autoridade na produção do conhecimento, sendo frequentemente taxados de pós-modernos ou identitários.

Desde 2016, venho atuando na formação e pesquisa sobre o que significa ser negro no Marajó e na Amazônia Paraense. Os impactos de discussões mais aprofundadas sobre identidade racial são notáveis, pois permitem refletir a diversidade da região, mas também os

processos históricos de negação que marcam a Amazônia. Essa negação se manifesta, por exemplo, em pessoas brancas que se identificam como pardas, por vezes de forma consciente ou inconsciente, como forma de não reconhecer seus privilégios. Da mesma forma, há aqueles que se dizem pardos, mas sem se compreenderem como negros ou indígenas, evidenciando como a colonialidade do poder influencia as percepções sobre identidade racial.

A decolonialidade tem muito a dizer sobre a Amazônia, assim como o pensamento negro, africano e indígena. Infelizmente, muitos de nós, nortistas, amazônidas, desconhecemos nossa ancestralidade devido a um longo e sistemático processo de apagamento histórico. Dessa forma, o enfrentamento ao racismo na Amazônia não é apenas social ou econômico, mas também epistemológico. Nossos discentes carregam experiências singulares e potentes, que emergem espontaneamente em sala de aula. Silenciar ou deslegitimar essas experiências é um ato de violência epistêmica, resultado da colonialidade do saber. Esses estudantes, pensadores e intelectuais em formação precisam se enxergar na academia não como o "outro", distante dos modelos de cátedra dominados por referenciais brancos e eurocentrados, mas como protagonistas da produção do conhecimento.

Ocupar os espaços acadêmicos não pode ser um fim em si mesmo; é preciso subverter as estruturas que perpetuam a exclusão de saberes amazônidas, negros e indígenas. A universidade precisa ser tensionada para além das políticas de inclusão, rompendo com os paradigmas coloniais que ainda sustentam a hierarquia do conhecimento. Mais do que uma presença simbólica, é necessário um deslocamento epistemológico que traga nossas vozes para o centro do debate acadêmico e político. Afinal, resistimos não apenas existindo, mas transformando!

Combater o racismo não se limita à inclusão da questão étnico-racial. É necessário enegrecer, descolonizar e decolonizar os currículos, promovendo uma revisão profunda dos Projetos Pedagógicos, ementas e planos de ensino. Isso implica inserir e valorizar autores, pensadores e intelectuais negros, indígenas, amazônidas, latino-americanos e africanos nas construções teóricas e analíticas – seja no Serviço Social, seja em outras áreas do conhecimento. Precisamos nos reconectar com os povos dos rios e das florestas!

E finalizo afirmando: nós, negras/negros e indígenas da Amazônia, existimos, resistimos e estamos ocupando a academia e a ciência!

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. “Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición,” *Bienaventurados los Pobres*. Disponível em <https://bepe.org.ar/biblioteca/items/show/150>. Acesso: 3 de abril de 2025.

AGUIAR, Jórissa Danilla N. Por um marxismo decolonial: contribuições para a reflexão sociológica contemporânea. **Revista Observatório Latinoamericano y Caribeño**, Buenos Aires, n. 2, 2018.

Apenas 21% dos docentes do ensino superior são negros. Conselho de Reitores das Universidades Brasileiras (CRUB), 18 nov. 2024. Disponível em: <https://www.crub.org.br/apenas-21-dos-docentes-do-ensino-superior-sao-negros/>. Acesso em: 30 nov. 2024.

Barbosa, Vera Lúcia Ermida. “Não extrativismo” epistêmico: desafios à investigação científica crítica. *Antropolítica - Revista Contemporânea De Antropologia*, (44). 2019

BENTO, Maria Aparecida. **Pacto da branquitude**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 117-132, 2003.

CORONIL, Fernando. Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais – Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

DUSSEL, Enrique. **1492, el encubrimiento del otro: hacia el origen del "mito de la modernidad"**. La Paz: Biblioteca Indígena, 2008.

Empresas nacionais e até estrangeiras teriam enganado ribeirinhos da Amazônia para vender créditos de carbono. Mídia NINJA, 17 out. 2024. Disponível em: <https://midianinja.org/empresas-nacionais-e-ate-estrangeiras-teriam-enganado-ribeirinhos-da-amazonia-para-vender-de-creditos-de-carbono/>. Acesso em: 10 out. 2024.

GARCIA, Amanda Veloso. O problema do extrativismo epistêmico e da etnobiopirataria: desafios para a promoção dos direitos humanos. **SciELO Preprints**, 2023. DOI: 10.1590/SciELOPreprints.7700. Disponível em: <https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/preprint/view/7700>. Acesso em: 15 nov. 2024.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. In: RODRIGUES, Carla; BORGES, Luciana; RAMOS, Tania Regina Oliveira (Org.). **Problemas de gênero**. Rio de Janeiro: Funarte, 2016.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 9-43, jan./abr. 2016.

GROSGOUEL, Ramón. ¿Negros marxistas o marxismos negros?: una mirada descolonial. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 28, p. 11-22, 2018.

GROSFOGUEL, Ramón. Notes on contributors: the global contributions of Black decolonial Marxism—a foreword. In: NDLOVU-GATSHENI, Sabelo; NDLOVU, Morgan (Org.). **Marxism and Decolonization in the 21st Century: Living Theories and True Ideas**. New York: Routledge, 2022.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Prefácio. In: SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo**. São Paulo: Annablume, 2024.

GUIMARÃES, Jacqueline Tatiane da Silva. *A cor da formação profissional do Serviço Social na Amazônia paraense: reflexões sobre branquitude e colonialidade do saber*. Breves: Universidade Federal do Pará, Campus Universitário do Marajó/Breves, 2024. Projeto de pesquisa. PORTARIA Nº 37/2024 – CBREV, emitida em 31 maio 2024.

HOOKS, Bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. Tradução de Ana Luiza Libânio. 1. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

IBGE. **Censo Demográfico 2022: Identificação étnico-racial da população, por sexo e idade: resultados do universo**. Disponível em:

<[https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/38719-censo-2022-pela-primeira-vez-desde-1991-a-maior-parte-da-populacao-do-brasil-se-declarar-a-parda#:~:text=Em%202022%2C%20cerca%20de%2092,0%2C4%25\)%2C%20amarelas](https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/38719-censo-2022-pela-primeira-vez-desde-1991-a-maior-parte-da-populacao-do-brasil-se-declarar-a-parda#:~:text=Em%202022%2C%20cerca%20de%2092,0%2C4%25)%2C%20amarelas)>. Acesso em: 30 nov. 2024.

Joelma e Fafá de Belém criticam ausência de músicos do Norte no Rock in Rio 2024. G1, 30 abr. 2024. Disponível em:

<<https://g1.globo.com/pop-arte/musica/rock-in-rio/2024/noticia/2024/04/30/joelma-e-fafa-de-belem-criticam-ausencia-de-musicos-do-norte-no-rock-in-rio-2024.ghtml>>. Acesso em: 30 maio 2024.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LEAL, Aluizio. **Uma sinopse histórica da Amazônia (uma visão política)**. São Paulo, 1991 (mimeo).

LOUREIRO, Violeta. **Amazônia, colonial do Brasil**. Manaus: Editora Valer, 2022.

Lander, Edgardo. Marxismo, eurocentrismo e colonialismo. In: BORON, Atilio A; AMADEO, Javier; González, Sabrina (Orgs.) **A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales Editorial/Editor, 2007.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007.

LOUREIRO, Violeta. **Amazônia, colonial do Brasil**. Manaus: Editora Valer, 2022.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MELO, Ezí. Estrangeiros registram patentes sobre produtos da Amazônia. Artigo publicado no jornal A Gazeta, Rio Branco - AC - 27/12/2002. Disponível no sítio eletrônico Associação Brasileira de Fitoterapia (ABFIT) <<https://abfit.org.br/noticias/outros-anos/antes-de-2012/estrangeiros-registram-patentes-sobre-produtos-da-amaz%C3%B4nia>>; acesso: 18/10/2024.

MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política**. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, no 34, p. 287-324, 2008.

MOTA NETO, João Colares da. **Educação popular e pensamento decolonial latino-americano em Paulo Freire e Orlando Fals Borda**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências da Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Belém, 2015.

MORAIS DE ASSUNÇÃO, Marcelo. F. Uma “epistemologia da ignorância”? Os estudos críticos da branquitude e a crise do cânone de “intérpretes do Brasil”. **Revista de Teoria da História**, Goiânia, v. 27, n. 1, p. 171–188, 2024.

MIGNOLO, W. Introduction. Coloniality of power and de-colonial thinking. *Cultural Studies*, Landres, v. 21 n. 2-3, p. 155-167, 2007.

MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política**. Cadernos de Letras da UFF, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômicos- Filosóficos** – tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri – São Paulo: Boitempo, 2010.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectiva, 2016.

OLIVEIRA, Daiane. **O racismo da esquerda brasileira representado em uma imagem**. Artigo publicado na Revista Afirmativa, no dia 03 de agosto de 2022. Disponível em: <<https://www.cfemea.org.br/index.php/pt/?view=article&id=5000:o-racismo-da-esquerda-brasileira-representado-em-uma-imagem&catid=566:luta-de-mulheres-negras>>; acesso: 03/07/2024.

PICO, Daniel Montañez. **Marxismo negro: Pensamento descolonizador do Caribe Anglófono**. São Paulo: Editora Dandara, 2024.

PASSOS, Maria Clara Araújo dos. **A perspectiva negra decolonial brasileira: insurgências e afirmações intelectuais**. Disponível em <https://www.comciencia.br/a-perspectiva-negra-decolonial-brasileira-insurgencias-e-afirmacoes-intelectuais/>; de 10 de novembro de 2020; acesso: 09 de maio de 2024.

<<https://www.brasildefatodf.com.br/2023/03/21/artigo-por-que-parte-da-esquerda-chama-nossas-pautas-de-identitaristas>>; acesso: 22 de fevereiro de 2024.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Sobre o autoritarismo brasileiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo**. São Paulo: Annablume, 2014.

TAMMARO, Rodrigo. Rock in Rio: Fafá de Belém critica resposta do festival sobre ausência de artistas do Norte. Matéria publicada no jornal eletrônico **Rolling Stones Brasil** no dia 13/09/2024, às 17h54. Disponível em <<https://rollingstone.com.br/musica/rock-in-rio-fafa-de-belem-critica-resposta-do-festival-sobre-ausencia-de-artistas-do-norte/>>; acesso: 14/09/2024.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. **Revista da ABPN** v.1,n.1, 2010, pp. 08-17.