

## **SOBRE A IDEIA DE RAÇA E AS MÚLTIPLAS DIMENSÕES DA OPRESSÃO COLONIAL**

**Jaime Bernardo Neto** (Professor EBBT Ifes Geografia)

### **RESUMO**

O presente artigo consiste em uma reflexão sobre o racismo e seus vínculos históricos e estruturais com o desenvolvimento do capitalismo, particularmente no que tange a seu processo de expansão espacial e a consequente colonização do mundo pelos povos do que se poderia chamar de “epicentro capitalista” (Europa Ocidental), com foco em seu papel na mediação das relações entre europeus (colonizadores) e não-europeus (colonizados), onde devem ser buscadas as raízes da opressão multidimensional a que esses últimos tem sido submetidos desde então.

**PALAVRAS CHAVE:** Racismo, Colonialidade, Capitalismo.

## **ABOUT THE IDEIA OF RACE AND THE MULTIPLE DIMENSIONS OF COLONIAL OPPRESSION**

### **ABSTRACT**

The present article consists in a reflection about racism e its historical and structural bounds with the development of capitalism, particularly in what regards it's spatial expansion process and the consequent world's colonization by the people from what one could call “capitalist epicenter”, with focus on it's role in mediating the relationship between Europeans (colonizers) and non-Europeans (colonized), in which the roots of the oppression these groups have been victims must be sought.

**KEY WORDS:** Racism, Coloniality, Capitalism.

### **INTRODUÇÃO**

Já faz algum tempo que pensadores como Cornelius Castoriadis (1986), Pierre Bourdieu (2012) e Michel Foucault (2004 e 2014), dentre outros, vêm chamando a atenção para o fato de que as relações de poder não devem ser buscadas apenas na

dimensão tangível da realidade, mas igualmente em sua dimensão simbólica, dela indissociável (mas que com frequência passa despercebida, “invisível” aos nossos olhos), já que essa imaterialidade molda nossas identidades e, conseqüentemente, tem forte influência sob nossa percepção do real e nossos comportamentos ante ele.

Nesse sentido, pode-se afirmar que o pensamento clássico de esquerda – e com este termo me refiro aos movimentos sociais e partidos políticos que se fundamentam naquilo que Wallerstein (2006) denomina de “marxismo ortodoxo”<sup>1</sup> – foi parcial e negligente em suas análises sobre o processo de expansão espacial do capitalismo e suas decorrências, sobretudo no que tange ao legado desse processo aos povos cujos territórios, desde que teve início aquilo que se convencionou chamar de Modernidade, têm sido invadidos pelos Estados do epicentro do capitalismo (Europa Ocidental) e incorporados a esse ao sistema-mundo.

O desenvolvimento desse sistema, que em sua dimensão territorial teve como corolário o par imperialismo/colonização, significou também a disseminação de um imaginário nascido com a burguesia europeia e dela inseparável – o eurocentrismo<sup>2</sup>, que está no cerne de diversas formas de opressão às quais os povos colonizados foram e continuam a serem submetidos, as quais estão tão arraigadas no âmbito cultural quanto nas relações de produção propriamente ditas, aspectos que se mostram amalgamados, como se procura demonstrar neste texto.

Como ressalta Young (2004), a opressão sofrida por um grupo social frequentemente tem um caráter multidimensional, como é o caso das relações ainda marcadas por aquilo que autores como Aníbal Quijano (2005) designam de “colonialidade do poder”. Afinal, os povos colonizados sofrem todas as formas de opressão descritas por Young (2004). Eles são explorados, quando não

---

<sup>1</sup> Nos referimos com este termo, tal qual Wallerstein (2006), às interpretações das obras e ideias de Marx difundidas a partir da Segunda Internacional socialista, sobretudo por meio do Partido Social Democrata Alemão e pelos Bolcheviques.

<sup>2</sup> Quijano (2005, p.126) conceitua o eurocentrismo como “*uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de mediados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa*”. Esse conceito não deve ser, portanto, levado ao seu sentido literal-geográfico, uma vez que segundo esse autor ele “*não se refere a todos os modos de conhecer de todos os europeus e em todas as épocas, mas a uma específica racionalidade ou perspectiva de conhecimento que se torna mundialmente hegemônica colonizando e sobrepondo-se a todas as demais*”

marginalizados, ocupam a base da pirâmide social nesse universo fruto da colonização, tem sua cultura suprimida, combatida, ou ridicularizada e estão sujeitos a uma violência cotidiana que é, de certa forma, tolerada socialmente.

Pensemos no caso dos não-brancos<sup>3</sup> no Brasil, por exemplo. Sob o aspecto material, podemos dizer que a maioria dos não-brancos é pobre. Pode-se, entretanto, contra argumentar que a maioria dos brancos também é pobre (o que esse autor já teve que ouvir por diversas vezes, inclusive de pessoas que se diziam ser politicamente “de esquerda” mas que se opunham a discutir o racismo). Se invertermos o ponto de referência, entretanto, chegamos a uma conclusão praticamente inquestionável: certamente não se pode afirmar que a maioria dos brancos sejam ricos, mas pode-se com certeza absoluta afirmar que a maioria dos ricos são brancos.

Seja qual for o indicador social (que pode ir desde o número de pessoas vivendo abaixo da linha da pobreza ou mesmo o número de pessoas encarceradas ou assassinadas), a diferença entre brancos e não-brancos é latente na sociedade brasileira. São estes últimos, por exemplo, que estão sujeitos à maior violência, tendo exatamente as características descritas por Young (2004): ela é sistemática, socialmente aceita e, de certa forma, institucionalizada. Milhares de não-brancos de todas as faixas etárias, por exemplo, são mortos todos os anos pela própria polícia nas periferias e favelas brasileiras, e tal fato normalmente não gera nenhuma comoção coletiva. É uma notícia (quando vira notícia...) facilmente esquecível, exatamente porque é algo muito recorrente, parte de nosso cotidiano, e culturalmente tolerada. Todavia o homicídio de um adolescente ou de uma criança branca geralmente vira notícia nos maiores jornais do país, ganhando destaque por dias a fio, ocasionalmente fomentando até “marchas” contra a violência.

---

<sup>3</sup> Preferimos aqui nos referir a esse segmento da população com o termo não-brancos ao invés de negros, mulatos e/ou pardos, uma vez que esses termos invisibilizam a ascendência indígena de grande parte da população brasileira, nos induzindo a pressupor apenas sua ancestralidade afro-brasileira. Tal equívoco parece ainda estar relacionado à imagem dos indígenas difundidas no imaginário brasileiro desde o Romantismo, no século XIX, segundo a qual esses teriam um biótipo de pele clara, quase europeu, quando, na verdade, seu tom de pele por vezes é quase tão escuro quanto o dos afro-brasileiros, como é claramente o caso, por exemplo, dos grupos étnicos que habitavam o Espírito Santo e o Leste de Minas Gerais.

A colonização stricto sensu pode ter acabado, mas a colonialidade se perpetuou desde então. É nesse sentido que se está aqui a refletir sobre a ideia de raça, que foi e continua a ser um elemento chave nas relações entre colonizadores e colonizados e está intrinsecamente relacionada a essa multidimensionalidade da opressão das quais esses povos historicamente foram e continuam a serem vítimas. Como discorre Quijano (2005), o racismo é uma das faces da colonialidade do poder (e do eurocentrismo que lhe é inerente) que ainda marca a América Latina, quíça o mundo, por ser inerente ao desenvolvimento histórico do sistema-mundo capitalista.

### **SOBRE AS ORIGENS DA IDEIA DE RAÇA**

No debate sobre as origens do racismo e das categorias raciais, é possível identificar diferentes correntes de autores. Trata-se de um tema que está longe de ser pacífico da Teoria Social Contemporânea.

Por uma questão etimológica, parece sensato pensar o racismo a partir da ideia de raça. Essa palavra, entretanto, somente vai compor o léxico das línguas europeias a partir do século XIX. Nesse sentido, é preciso ter em mente, como apontado por Arias e Restrepo (2010), pensadores oriundos da Linguística, que um conceito pode existir sem uma palavra específica que o designe. E tal parece ser o caso da ideia de raça, a qual certamente existe desde antes da palavra “raça” ser utilizada para designá-la, como as diferentes tentativas de reconstruir sua genealogia parecem demonstrar.

Há autores como Carlos Moore (2007), por exemplo, que defendem a tese de que o racismo seria algo que transcende a Modernidade e o próprio mundo ocidental, tendo se evidenciado na Grécia e Roma Antigas e também em outras civilizações, como a Árabe-Muçulmana.

Segundo esse autor, a discriminação fruto de uma representação negativa dos povos melanodérmicos (de pele escura) estaria presente em diversas culturas de povos leucodérmicos (de pele clara) da Eurásia desde antes da Antiguidade. A possível explicação desse fenômeno remonta à teoria da primazia dos humanos melanodérmicos, a qual apesar de ter sido proposta por alguns cientistas sociais no período entre fins do Século XIX início do Século XX, somente conquistou ampla

aceitação com sua ratificação pela biologia a partir de fins do século XX. Segundo essa teoria, os primeiros seres humanos foram melanodérmicos e surgiram na África, a partir de onde se expandiram para outras partes do mundo. Com o tempo, o processo evolutivo teria levado a alterações fenotípicas em função das diferenças geográficas às quais esses seres humanos estavam submetidos.

Todavia, a maior parte das áreas entre a Eurásia e a África já haviam sido apropriadas pelos pioneiros melanodérmicos, constituindo seus territórios. A conquista territorial e sobrevivência dos povos com outros fenótipos, portanto, foi assegurada pelas lutas contra esses pioneiros melanodérmicos, o que levou a cultura de muitos desses povos com outros fenótipos - sobretudo os que se estabeleceram na Europa e Ásia - a cultivar uma imagem negativa dos seres humanos de pele escura.

Na Antiguidade Clássica essa fobia aos povos melanodérmicos teria ganhado outros contornos, se “sofisticado”, por assim dizer. O embrião do que seria o racismo Moderno seria corolário desse fenômeno, que também se fez presente na cultura Árabe-muçulmana em virtude de sua herança cultural Judaico-Cristã e Helenística<sup>4</sup>.

Como afirmam autores como Moore (2007) e Said (1996), as civilizações Grega e Romana construíram uma visão dicotômica não apenas do universo e da natureza, mas também da humanidade, fundamentada na premissa de que haveriam povos superiores (eles próprios, num autorretrato carregado de soberba) e inferiores, que seria a condição de todos os demais grupos humanos da face da Terra. Desta forma, a descrição dos “outros” nunca consistia apenas em apontar as diferenças fenotípicas e culturais, mas em um recorrente esforço para representá-las de forma subalterna, inferiorizada, negativa.

Se a princípio, quando sua lógica política e econômica tinha caráter mais endógeno, as diferenças sociais na Grécia Antiga e, posteriormente, em Roma Antiga, não faziam qualquer associação entre a posição social e as características fenotípicas,

---

<sup>4</sup> As escrituras sagradas do islamismo reconhecem/compartilham diversos textos do Antigo e do Novo Testamento, ainda que tenham variantes na interpretação e/ou nas narrativas. Além disso, a civilização Árabe-muçulmana tornou-se, durante seu período expansionista (que em grande medida coincide com a Idade Média Europeia), a grande herdeira da cultura filosófica e técnico-científica da Antiguidade Ocidental, o que inclui esse proto-racismo desenvolvido nessas civilizações da Antiguidade Ocidental que filósofos, médicos e naturalistas Gregos e Romanos procuraram legitimar.

isso tendeu a mudar, segundo Moore (2007), a partir da expansionismo territorial dessas civilizações, quando a condição de escravo e/ou de pessoa sem direitos ou com menos direitos (que inicialmente poderia ser decorrente de dívida, mas progressivamente passou a decorrer primordialmente da guerra e da conquista territorial) passa a ser recorrentemente associada a “estrangeiros” com fenótipos muito distintos daquele que predominava dentro das fronteiras sociais e territoriais gregas ou romanas.

Paralelamente a esse processo, houve um empenho de pensadores em justificar/legitimar essa hierarquização social, resultando na construção de uma retórica fundamentada no que hoje se conhece como “determinismo geográfico<sup>5</sup>”, que seria a associação direta entre as condições geográficas do lugar/região, as características físicas/fenotípicas dos seres humanos e seus aspectos psicológicos e mesmo morais. Dentre os exemplos de pensadores que alicerçaram essa construção, Moore (2007) cita Homero, Platão, Aristóteles, Estrabão e Hipócrates, cujas ideias foram posteriormente reproduzidas e disseminadas por intelectuais oriundos ou radicados no Império Romano.

Essas premissas, segundo o referido autor, se mantiveram e mesmo se aprimoraram no mundo Árabe-muçulmano, que cada vez mais direcionou essa inferiorização dos diferentes aos povos africanos, com quem seus intercâmbios políticos e comerciais eram mais intensos e de onde eram provenientes a maior parte das pessoas por eles utilizadas como escravos.

Essa representação altamente negativa dos povos africanos melanodérmicos, segundo Moore (2007), teria sido então legada à cultura Ibérica pela civilização Árabe-muçulmana, que conquista essa porção da Europa no auge de seu expansionismo, a qual foi posteriormente retomada pelos cristãos europeus por meio da Guerra de Reconquista, que se encontra no âmago da formação dos Estados de Portugal e

---

<sup>5</sup> Como se constata em Andrade (1987), esse aspecto do pensamento clássico greco-romano atravessou a história e se mostrou presente em boa parte da intelectualidade ocidental até o início do século XX, sendo marcante, por exemplo, nos primórdios da Geografia enquanto ciência moderna, cujos precursores tinham esse determinismo geográfico como premissa básica de suas teorias, tais como Alexander Von Humboldt, Karl Ritter, Friedrich Ratzel, dentre outros. Sua desconstrução foi uma dos grandes avanços da Geografia após sua institucionalização e ocorre entre a última década do século XIX e a primeira metade do século XX, fruto principalmente dos trabalhos de autores da chamada “Escola Clássica Francesa”, com destaque para Paul Vidal de la Blache.

Espanha, pioneiros da expansão marítima que marcaria o nascimento da Modernidade e do sistema-mundo capitalista por meio da colonização do Continente Americano.

Por outro lado, há autores que, numa perspectiva diferente, como Walsh (2010) e Quijano (2005), por exemplo, afirmam que as origens do racismo remetem especificamente a expansão do sistema-mundo capitalista, mais especificamente a partir da colonização do continente americano, que se inicia em fins do século XV. Esse processo de classificação da população mundial em “raças” teria nascido com a colonização da América, sendo um reflexo da forma como os europeus da Modernidade construíram sua identidade nesse contato (opressor, diga-se) com outros povos, diferentes deles tanto culturalmente quanto no que tange às características biotípicas. Nas palavras de Quijano (2005):

A idéia [sic] de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América. Talvez se tenha originado como referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, mas o que importa é que desde muito cedo foi construída como referência a supostas estruturas biológicas diferenciais entre esses grupos.

A formação de relações sociais fundadas nessa idéia [sic] produziu na América identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços, e redefiniu outras. Assim, termos com espanhol e português, e mais tarde europeu, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, conseqüentemente [sic], ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população. (QUIJANO, 2005, p. 117).

Este prisma, compartilhado por muito pensadores *decoloniais* (ou descoloniais, se preferirmos não usar o estrangeirismo<sup>6</sup>) parece remontar à perspectiva de

---

<sup>6</sup> “Decolonial” é um neologismo oriundo da língua espanhola que vem sendo usado nos textos de muitos autores brasileiros sem adaptação. No português, diferentemente do espanhol, o prefixo indicativo de negação é “des” (desestabilizar, desestruturar, desconstruir, desfazer etc.). Se não quisermos usar estrangeirismos, portanto, o neologismo adequado seria “descolonial”.

Wallerstein (2001) sobre a formação do sistema mundo capitalista. Esse autor ressalta que o racismo é algo inerente ao funcionamento do capitalismo, mas que foi obliterado na análise de muitos pensadores de esquerda (incluindo o próprio Marx), que se baseavam em uma visão idealizada, abstrata e lógico-dedutiva sobre o sistema (sobre o que ele deveria ser) ao invés de tomar por base suas manifestações concretas, históricas (o que ele realmente foi e tem sido). Este autor ressalta que a ideia de raça sempre foi inerente ao que ele chama de “etnização” da força de trabalho peculiar do capitalismo, a qual tem sido imprescindível à estratificação econômica da mão-de-obra, possibilitando/justificando a remuneração diferenciada do trabalho, algo que sempre se mostrou necessário à maximização da acumulação sob a lógica do capital (por viabilizar a redução dos custos de produção sem comprometer totalmente a demanda agregada).

Na perspectiva de Wallerstein (2001), anteriormente à emergência do capitalismo e da Modernidade não haveria racismo propriamente, mas xenofobia. O racismo seria, portanto, algo intrínseco ao sistema-mundo capitalista, onde a hierarquização social com base fenotípica e/ou cultural (revestida ou não de “biologicismo”) não se fundamenta propriamente no status de “estrangeiro”, sendo extensiva até mesmo àqueles que vivem sob uma condição jurídica semelhante/equivalente:

[...] O que queremos dizer com racismo tem pouco a ver com a xenofobia que existiu em vários sistemas históricos anteriores. A xenofobia era, literalmente, medo do “estrangeiro”. No capitalismo histórico, o racismo nada tem a ver com “estrangeiros”. Ao contrário. O racismo foi o modo como vários segmentos da força de trabalho foram obrigados a se relacionar uns com os outros no interior de uma mesma estrutura econômica. O racismo é a justificação ideológica da hierarquização da força de trabalho e da distribuição, altamente desigual, da recompensa. O racismo é o conjunto das afirmações ideológicas combinado com o conjunto de práticas duradouras que resultaram em manter, ao longo do tempo, uma alta correlação entre etnicidade e localização da força de trabalho. Essas afirmações ideológicas se manifestam sob a forma de alegações, segundo a qual traços genéticos ou “culturais” duradouros de vários grupos seriam a causa principal de sua localização diferenciada em posições da estrutura econômica. (WALLERSTEIN, 2001, p. 67).



No sistema mundo capitalista, segundo o referido autor, a discriminação “biologicista” fundada na ideia de raça (e também nas questões de gênero) têm a função de servir de contraponto necessário ao universalismo do discurso burguês, que se levado à cabo integralmente tenderia a promover um maior igualitarismo, inviabilizando a estratificação da força de trabalho que historicamente se mostrou vital à acumulação capitalista. Sob este prisma, o discurso legitimador do sistema consiste na afirmação de que alguns “têm desempenhos inerentemente (e melhores) que outros” (WALLERSTEIN, 2001) e, desta forma, neste sistema histórico:

[...] o privilégio se justifica como decorrência de um desempenho superior, em uma situação em que todos têm [supostamente] oportunidades iguais. Esse argumento tem sido codificado no século XX como meritocracia. [...]

[...] o racismo-sexismo explica por que os que estão na parte baixa da pirâmide chegaram lá. Eles tiveram menos iniciativa, mesmo quando a possibilidade lhes foi oferecida. Perderam a luta de todos contra todos, porque são inerentemente (biologicamente ou, pelo menos, culturalmente) incapazes de fazer melhor. O universalismo se torna explicação e justificativa para o balanço favorável da minoria; e o racismo-sexismo se torna a explicação e justificativa para o balanço desfavorável da maioria. (WALLERSTEIN, 2001, p.134)

Desta forma, para Wallerstein (2001) e os autores dele tributários, o racismo consistiria nesse arranjo político-econômico-cultural peculiar do sistema mundo capitalista, cumprindo o papel de legitimar as desigualdades por meio das diferenças fenotípicas e/ou culturais. E, sob esta perspectiva, portanto, o racismo tal qual o conhecemos é algo inerentemente eurocêntrico, já que o “branco” europeu foi eleito o “ser superior” dentro dessa hierarquização da espécie humana.

Mas, de fato, esse debate está longe de ser pacífico. Há ainda tendências que não se enquadram em nenhuma dessas duas perspectivas previamente descritas, como os trabalhos de Arias e Restrepo (2010), já mencionado, que ao tentar reconstruir a genealogia desse conceito, afirmam que ele precede à invasão e colonização do “Novo Mundo” pelos europeus, mas não remontaria até a Antiguidade nem seria algo que transcende o universo Ocidental (a genealogia da ideia de raça

remeteria à relação entre os europeus *stricto sensu* e os judeus e mouros ao longo da Idade Média).

Todavia, é possível dizer que essas diferentes perspectivas aqui elencadas não são propriamente antagônicas. E para desconstruir esse aparente antagonismo, basta termos em mente que, como expõem Arias e Restrepo (2010, p. 49), uma mesma palavra pode designar mais de um conceito e, como já mencionado, um conceito também pode existir sem uma palavra específica que o designe.

A primeira premissa parece ser a razão da aparente divergência entre as duas primeiras perspectivas. Não há entre elas uma discordância quanto aos aspectos históricos-empíricos dos fenômenos, mas quanto à definição de racismo. Ela é mais ampla na perspectiva que data o racismo da Antiguidade ou mesmo de períodos anteriores, entendendo-o como decorrente de toda forma de hierarquização-discriminação com base em aspectos étnicos ou fenotípicos, e mais restrita na perspectiva que o data da Modernidade, a partir desses arranjos peculiares do capitalismo histórico.

Mesmo tendo aparecido no léxico das línguas europeias apenas no século XIX, a genealogia da ideia de raça parece de fato remeter a períodos anteriores, pretéritos até à expansão do capitalismo e a consequente invasão da América pelos europeus. Este evento, entretanto, foi de suma importância no desenvolvimento das categorias raciais tais quais as conhecemos e das representações sociais construídas com base nelas, sendo o berço das categorias raciais ainda em voga e dos estigmas a elas atribuídos, embora a própria palavra ainda não fizesse parte do léxico das línguas dos colonizadores europeus.

Como bem expõem autores como Wallerstein (2006), Quijano (2005) e Walsh (2010), o nascimento do capitalismo trouxe consigo não apenas uma nova forma de controle do trabalho, mas também uma nova forma de ver o mundo e, principalmente, uma nova forma de ver os próprios seres humanos: foi o nascimento da Modernidade e da mentalidade colonial que permeia o mundo globalizado. Grande parte das identidades que hoje personificam essa relação opressora que é o racismo “nasceram”, ou seria melhor dizer, foram construídas, a partir de um dos primeiros episódios da expansão do capitalismo: a colonização daquilo que viria a ser

denominado de Continente Americano. O racismo tal qual o conhecemos é, portanto, inerentemente eurocêntrico. Ele é uma das faces do eurocentrismo tão característico da Modernidade.

Segundo autores como Quijano (2000) e Walsh (2010), os europeus, a partir de então, se chamaram de “brancos”, e construíram novas categorias para designar e homogeneizar os demais povos com os quais tinham contato nesse contexto de nascimento da sociedade Moderno-colonial. Como ressalta Fanon (2008), não haveria motivo para que os Africanos se vissem como “negros” (e, por analogia, poderíamos afirmar o mesmo acerca dos “índios”) se não fosse pelo contato com os Europeus. Foi a partir de então que todos os povos indo-americanos, por exemplo, foram reduzidos pelos europeus a “índios” e, posteriormente, todos os povos de origem africana ao sul do Saara foram reduzidos a “negros”.

Como ressalta Walsh (2010), apesar dessa lógica de classificação social (como conceitua Santos [2002]) já estar praticamente estabelecida neste contexto (ao menos entre seus criadores, os colonizadores europeus), a palavra “raça”, especificamente, ainda não era propriamente parte do vocabulário europeu, o que reforça a teoria de Arias e Restrepo (2010) mencionada anteriormente. Esse termo somente vai ganhar notoriedade e passar a ser utilizado com recorrência, como enfatizam esses autores, a partir da segunda metade do século XIX, quando do nascimento das Ciências Sociais, as quais eram profundamente influenciadas pelo darwinismo social nesse contexto histórico entre fins do século XIX e início do século XX.

Segundo esses autores, a ideia de raça nem sempre fez referência direta à biologia, à herança genética ou à aparência corporal. Segundo ARIAS e RESTREPO (2010, p.54), até a segunda metade do século XIX os aspectos étnico-culturais eram mais determinantes na construção das categorias raciais do que propriamente a biologia, por assim dizer. A biologização desse conceito, dando a ele a forma como nós o conhecemos na contemporaneidade, ocorre notadamente a partir da segunda metade do século XIX, quando o pensamento hegemônico no Ocidente passou a partir da premissa de que a cultura era aquilo que não era raça, e, por sua vez, a raça era aquilo que não era cultura. Nesse contexto, segundo Arias e Restrepo (2010, p. 56), “Cultura se referia a dois aspectos inter-relacionados: que o comportamento seguia

certos padrões ou regularidades além dos indivíduos, e que era aprendida. Por oposição, raça era o inato, o fixo, o inalterável que era herdado biologicamente.

É a partir de então que a palavra “raça” passa a ser largamente utilizada e os aspectos “biológicos” ganham maior relevância enquanto delimitadores das categorias raciais. Paralelamente, nesse mesmo contexto, esse pseudo-conceito (“raça”) se revestiu de cientificidade (ou, melhor, de “cientificismo”), o que contribuiu para dar ainda mais legitimidade às práticas racistas, como afirmam Arias e Restrepo (2010, p.60).

No que tange ao racismo, portanto, a ciência foi - como em inúmeras outras situações históricas - evocada para legitimar a opressão, e seriam necessários muitos decênios a posteriori para que ela começasse a ser usada no sentido inverso.

## **SOBRE RACISMO E COLONIALIDADE DO PODER**

A convergência (ou ao menos o não-antagonismo) das diferentes perspectivas sobre a ideia de raça aqui mencionadas reside, portanto, no reconhecimento de que, se por um lado a discriminação com base em aspectos culturais e/ou fenotípicos não é algo exclusivo do sistema capitalista, este tipo de discriminação tem no capitalismo uma função que aparentemente não existia (ao menos não na mesma complexidade e funcionalidade) em outros sistemas históricos, em outras civilizações.

Para os nossos propósitos, entretanto, é mais importante entender como o capitalismo a incorporou em seu *modus operandi* do que tentar traçar precisamente suas origens, o que certamente é um debate demasiado amplo e controverso (como a diversidade de perspectivas aqui citadas já demonstra), consistindo em um empreendimento vasto o suficiente para uma vida inteira de estudos e pesquisas. O fenômeno ao qual queremos dar foco neste texto é o papel que a ideia de raça teve sobre a colonialidade do poder que marca o mundo Moderno e, a partir disso, pensar como as lutas anti-sistêmicas têm lidado (ou não) com essa multidimensionalidade da opressão colonial.

Nesse sentido, é fato que desde fins da chamada Idade Média a expansão do capitalismo na Europa gerou grandes transformações nas áreas por onde ele

avançou, tanto nos aspectos político-econômicos quanto culturais, caracterizado pela hegemonia de uma forma de pensar e conhecer o mundo de forte caráter antropocêntrico (eurocêntrico, mais especificamente), racista e machista. O desenvolvimento do racismo tal qual nós o conhecemos é, portanto, inseparável do desenvolvimento do pensamento Moderno, que é, por sua vez, indissociável do desenvolvimento do capitalismo e da colonialidade do poder peculiar desse sistema histórico.

De fato, no Ocidente, a xenofobia sempre se mostrou amalgamada à soberba que parece inerente a essa matriz cultural, evidenciada por Said (1996, p.19). Segundo este autor, desde os primórdios daquilo que veio a ser conhecido como Ocidente, sua identidade sempre foi construída tendo por base uma inferiorização daqueles com os quais ele se relacionava, o que é, ao mesmo tempo, um sinal de suas pretensões dominadoras e um meio de efetivá-las. O diferente não era simplesmente algo que devesse ser evitado ou repellido – ele era “inferior”, “pior”, “bárbaro” etc. Um dos primeiros reflexos dessa soberba, como ressalta o autor, foi a construção da ideia de “Oriente”, que foi fundamental não apenas no desenvolvimento de sua própria identidade enquanto “ocidentais” mas também no desenvolvimento das identidades desses “outros”, enquadrados nesta categoria (Oriente).

A ideia de raça tal qual nós a conhecemos parece ser, portanto, fruto de um desenvolvimento/aprimoramento desse mecanismo ao longo do tempo, dando um grande salto a partir da Modernidade e da expansão territorial do capitalismo, adequando-o à lógica do capital e fazendo uso não apenas de retórica pura e simples, mas também de uma roupagem pseudocientífica (“cientificista”) para legitimá-lo (a qual, ao menos até a virada do século XIX para o século XX, era pouco questionada, sendo bem aceita no meio científico em geral, incluindo as Ciências Sociais). Ele foi fortemente condicionante sobre a forma como os Europeus construíram suas relações com os povos que foram por eles hegemonzados a partir da Modernidade.

No que tange a esse ponto, é fato que o pensamento de influência marxista, ao menos em sua vertente ortodoxa, historicamente restringiu-se a analisar apenas os efeitos político-econômicos desse processo (e ainda assim sob uma perspectiva idealizada/lógico-dedutiva do capitalismo, como discorre Wallerstein [2001]),

construindo um entendimento limitado e parcial dos mesmos ao negligenciar o papel do racismo-sexismo na estruturação da pirâmide social da estrutura de classes sob o capitalismo.

Como ressalta Rivera Cusicanqui (1987), a esquerda “clássica” do século XIX e mesmo de boa parte do século XX pensava a descolonização apenas por esse viés político-econômico (e ainda assim de forma idealizada e parcial, como aponta Wallerstein [2001]), ignorando praticamente toda a sua dimensão cultural, da qual as relações de produção não podem ser dissociadas, haja vista estarem fortemente imbricadas. E, como destaca Fanon (2008[1952]), nesse contexto de relações coloniais, uma ideologia que ignora o racismo, dizendo-se indiferente a aspectos étnico-raciais, no fundo acabava por perpetuá-lo.

Notáveis exceções nesse sentido foram autores como o próprio Fanon (2008) e Memmi (2007), por exemplo, que mesmo antes da emergência de outros atores de esquerda que ocorre a partir de fins da década de 1960 (quando ocorre uma significativa transformação nos movimentos anti-sistêmicos e também nas abordagens acadêmicas<sup>7</sup>, no sentido levar a opressão colonial a ser vista para além de sua dimensão político-econômica) já chamavam a atenção a essa multidimensionalidade da opressão oriunda das relações coloniais – a qual eles, em sua condição de colonizados (ou seja, de subalternos nas relações coloniais), tiveram a experiência de “sentir na própria pele”, como se costuma dizer<sup>8</sup>. Nas palavras do último:

[...] o privilégio colonial não é unicamente econômico. Quando observamos o convívio entre o colonizador e o colonizado, logo descobrimos que tanto a humilhação cotidiana do colonizado quando seu esmagamento objetivo não são apenas econômicos; o triunfo permanente do colonizador não é apenas econômico. O pequeno colonizador, o colonizador pobre, também se considerava, e em um

---

<sup>7</sup> Não se está afirmando com isso que pensadores e movimentos sociais que atuam em prol de questões étnico-raciais e/ou de gênero inexistissem. Suas origens remontam evidentemente a períodos anteriores às mobilizações sociais que ficaram sob os holofotes da política nos países centrais do capitalismo em fins dos anos de 1960. Todavia, parece ter sido a partir de então que sua visibilidade e influência crescem significativamente, a ponto de conseguirem tensionar os movimentos mais tradicionais de esquerda, de caráter “classistas”, até então muito alheios a essas questões.

<sup>8</sup> Esse parece ser um dos muitos fatos que ratifica a importância do lugar de onde se fala e o papel deste nos rumos da produção científica e filosófica, como uma vertente da Teoria Social Crítica vêm enfatizando ao menos desde as décadas de 1960 e 1970, visando romper definitivamente com qualquer pressuposto de neutralidade da ciência.

certo sentido realmente o era, superior ao colonizado. E isso também fazia parte do privilégio colonial. A descoberta marxista da importância da economia em toda relação opressiva não está em causa. Mas essa relação apresenta outros traços, que creio ter descoberto na relação colonial (MEMMI, 2007, p. 17)

Fanon (2008, p. 28-29) chega a conclusões semelhantes e desde seu clássico *Pele Negra, Máscaras Brancas* (cuja edição original data de 1952) já afirmava que o complexo de inferioridade dos colonizados é decorrente de um duplo processo: primeiramente econômico, e, em seguida, de interiorização dessa inferioridade na sua subjetividade. Chamando-nos a atenção para o papel do racismo nessas relações, ele chega a afirmar que há, por parte do colonizado, uma “epidermização dessa inferioridade”, a qual só pode ser destruída se combatida em ambas as dimensões – econômica e cultural.

O racismo - juntamente com o eurocentrismo, do qual não pode ser dissociado, como nos ensinou Fanon (2008) - talvez seja o mais evidente desses aspectos opressores da colonização que extrapola sua dimensão econômica, apesar de estar entrelaçada a ela. Memmi (2007 [1946], p.107) já concluía, ainda na década de 1940, que “o racismo resume e simboliza a relação fundamental que une colonialista e colonizado”, e que essa forma de classificação dos seres humanos sempre foi arma mais segura para justificar essa relação dissimétrica e, ao mesmo tempo, fazê-la se mostrar “logicamente imutável ao converter um fato social em fato biológico” (MEMMI, 2007, p.110-111):

[...] O colonialista retirará o fato da história, do tempo, e, portanto, de uma evolução possível. O fato sociológico é batizado como biológico, ou melhor, como metafísico. Declara-se que pertence à essência do colonizado. Assim, a relação colonial entre o colonizado e o colonizador, fundada na maneira de ser, essencial, dos dois protagonistas, torna-se uma categoria definitiva. Ele é o que é porque eles são o que são, e nem um nem outro jamais mudará. (MEMMI, 2007, p. 108).

Quijano (2005) faz leitura semelhante do papel que essa classificação da população passou a desempenhar nas relações de poder do mundo moderno-colonial (ou seja, naturalizar a suposta superioridade dos europeus). Esse autor ainda ressalta

o papel que essa classificação da população teve na configuração do capitalismo, impulsionando uma nítida *divisão racial do trabalho* dentro de suas fronteiras, o que demonstra as inter-relações entre a classificação racial e as classes sociais na sociedade capitalista:

Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas idéias [sic] e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente [sic] também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial. [...]

As novas identidades históricas produzidas sobre a idéia [sic] de raça foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho. Assim, ambos os elementos, raça e divisão do trabalho, foram estruturalmente associados e reforçando-se mutuamente, apesar de que nenhum dos dois era necessariamente dependente do outro para existir ou para transformar-se (QUIJANO, 2005, p. 118)

É interessante ressaltar que essas novas identidades refletem o que Memmi (2007, p. 123) chama de “a marca do plural”, um dos muitos meios que o colonizador encontrou de despersonalizar o colonizado, o qual “jamais é caracterizado de uma maneira diferencial; só tem direito ao afogamento no coletivo anônimo [...]”, não tendo o direito de existir como um indivíduo ou como um grupo diferenciado. Se, de início, parece coerente com essa classificação racial que todos os povos indo-americanos e africanos sejam reduzidos a um único termo, já que os europeus também o teriam sido (ou seja, teriam se tornado, todos eles, “brancos”), a história rapidamente revela que essa marca do plural é exclusivamente aplicada sobre os colonizados, uma vez que não existe na história um branco genérico; eles são sempre mais do que simplesmente brancos: são portugueses, espanhóis, holandeses, ingleses, italianos, alemães, poloneses, pomeranos etc... Mas da parte dos colonizados, toda a sua



diversidade cultural e étnica simplesmente parece suprimida por palavras como “negros” e “índios”. Para a maioria dos colonizadores, não existiam tupis, guaranis, puris, krenaks, pojichás, pataxós, termiminós etc., apenas “índios”; da mesma forma não enxergavam os iorubás, jêjes, haussás, fulás, bantus e tantos outros grupos étnicos africanos que foram escravizados e trazidos ao Brasil, viam apenas “negros”.

Relacionadas diretamente à ideia de raça, nesse contexto de nascimento das relações coloniais, estão as ideias de “progresso” e “civilização”, que fundamentam alguns pilares da colonialidade, como a lógica da classificação social, a qual está muito relacionada àquilo que Sousa Santos (2002) conceitua como “monocultura do tempo linear”. Os europeus – ou “brancos”, nessa leitura racializada da humanidade que se inaugura com a Modernidade - passaram a situar todos os povos em uma suposta escala evolutiva linear da qual eles próprios se consideravam o ápice, o apogeu do que seria a civilização; os demais – talvez com exceção apenas daqueles que foram considerados “orientais”, como bem ressalta Quijano (2005) - estavam mais próximos da condição de “natureza” que de “civilização”, eram “selvagens” sob o olhar dos brancos<sup>9</sup>.

Não obstante toda crítica que façamos a ela, o fato é que a ideia de raça tornou-se um elemento capital na construção das identidades coletivas e individuais desde o nascimento do mundo moderno-colonial até a atualidade. É fato que os conceitos de colonizadores e colonizados não permeiam (como nunca permearam) o cotidiano de nossas relações sociais, sendo para a maioria das pessoas apenas uma abstração (e, para a grande maioria, uma abstração completamente incompreensível em virtude da baixa escolarização). Na prática, a relação entre colonizadores e colonizados, entre europeus e não-europeus, foi mediada pela ideia de raça – essa sim, amplamente presente no cotidiano de nossa sociedade desde os primórdios da colonização, sendo

---

<sup>9</sup> O fundamento dessa escala única, linear parece residir principalmente nas diferenças paradigmáticas que condicionam a relação entre sociedade e natureza. Enquanto para a maioria dos grupos sociais a natureza é vista como a fonte de toda a vida, devendo os grupos humanos adaptar-se a ela (e, na verdade, esses grupos sequer distinguem natureza e sociedade, considerando esta inerente àquela), no Ocidente a natureza não apenas é tida como algo distinto dos seres humanos como também é vista enquanto algo que os seres humanos devem subjugar e transformar de forma a atender aos seus anseios. Para os ocidentais, a natureza, portanto, se não for “domesticada” e “controlada”, é vista antes como um problema que como fonte de toda a vida. Desconstruir esse paradigma predatório constitui-se em um dos maiores desafios da atualidade, cuja superação é imprescindível para conseguirmos avançar na questão ambiental.

indubitavelmente um constituinte fundamental das identidades individuais e coletivas em praticamente todo o mundo. Essa aberração cientificista inventada pelos colonizadores se tornou desde então um dos meios pelos quais a opressão colonial se perpetua.

A “raça” a que pertence um indivíduo torna-se, a partir da Modernidade, o principal determinante de qual será o papel ocupado por esse sujeito no mundo colonial. Se branco, como enfatiza Memmi (2007, p. 46), “[...] ele possui, de nascença, uma qualidade independente de seus méritos pessoais, de sua classe objetiva: participa como membro do grupo dos colonizadores, cujos valores reinam”. Mesmo o colonizador pobre, como enfatiza esse autor, por mais que esteja na base da pirâmide social em sua terra natal e entre os da sua “raça” na colônia, “[...] é privilegiado, na medida em que o é comparativamente ao colonizado, e em detrimento dele” (MEMMI, 2007, p. 45).

Por isso, mesmo que eles (os colonizadores) também sejam oprimidos pela lógica do capitalismo, “as pequenas migalhas que lhe são concedidas sem que se note contribuem para separá-lo significativamente dos colonizados” (MEMMI, 2007, p. 47). Quer ele vise ou não esses privilégios sociais que resultam também em privilégios econômicos, o fato é que ele os detêm, pois “é acolhido como privilegiado pelas instituições, costumes e pessoas” do mundo colonial” (MEMMI, 2007, p. 51). Afinal, sua língua e sua religião, se não são as oficiais, em geral são ao menos bem aceitas na colônia, seu biótipo é o que dita o padrão de beleza, seus saberes são os considerados verdadeiros/rationais/científicos etc.

Aos colonizados, a condenação e penúria lhes parecem impostas ao nascer. Seu biótipo jamais será o de um europeu e, portanto, estará sempre à margem do que é considerado o padrão de beleza, o que com frequência faz com que eles se envergonham de seus próprios traços fenotípicos. Sua religião, quando não é combatida e proibida de ser praticada, é alvo de todo tipo de escárnio e preconceito (basta ver a forma como religiões brasileiras de matriz africana, como a Umbanda, o Candomblé, o Tambor de Minas e tantas outras, são tratadas pela maior parte da população do país). Seus saberes não são vistos enquanto tal – na melhor das hipóteses são tidos como uma mera fonte de informações a serem verificadas pela

capacidade “superior” do saber do colonizador, que distinguirá o que é ‘verdadeiro’ do que é “falso” em seu conteúdo. Esta seria uma das faces mais visíveis de mais um dos pilares da razão indolente de que fala Sousa Santos (2002): “a monocultura do saber e do rigor do saber”.

O colonizado é visto pelo colonizador, como mencionam autores como Quijano (2005), Memmi (2007) e Sousa Santos (2002), como um “ser do passado”, primitivo, selvagem, não esclarecido pela luz da razão Moderna (e, como já mencionado, muitas vezes tido como incapaz de assimilar estes conhecimentos ocidentais por suas “limitações naturais”, “biológicas”). Sua língua, que é muito mais do que um mero meio de comunicação, já que é antes de tudo uma forma de ver e interpretar o mundo, é suprimida total ou ao menos formalmente, e o mesmo destino têm a maior parte de suas instituições sociais – com exceção, é claro, daquelas que o colonizador acha útil para preservar sua hegemonia, como bem ressaltam esses autores.

Como sintetiza Memmi (2007), a imagem do colonizado construída pelo colonizador (independentemente de a qual outra categoria racial, que não a branca, ele pertença) é o retrato da degradação: ele é, aos olhos do colonizador (que impõe sua visão de mundo aos próprios colonizados, que por vezes acabam se aceitando como tal...): preguiçoso, débil, inábil, ingrato (ao colonizador!), feio, supersticioso, desonesto (tem uma tendência “natural” à criminalidade) etc. Essa degradação de sua imagem é de tal magnitude que por vezes os povos colonizados são retratados como mais próximos de coisas - com base na ideia ocidental de natureza, como resalta Quijano (2005) - que de pessoas, e daí a aceitabilidade de sua escravidão ou servidão, de sua privação e sofrimento, de sua morte.

Esse aspecto da visão de mundo Moderna (a divisão de todo o universo a partir da dicotomia *homem x natureza*, como o tem observado uma série de pensadores - como Quijano [2005] e Porto-Gonçalves [2001, 2006, 2011]), parece ser o cerne de uma série de outras relações opressoras além do racismo que perpetuamos em nosso cotidiano. Por conta de toda uma herança cultural em que se mesclam elementos oriundos da Antiguidade Greco-romana e elementos religiosos de matriz judaico-cristã, a cultura Ocidental não só divide o universo desta forma como estabelece entre essas categorias uma hierarquia “natural” (e, portanto, imutável): o homem é visto

como superior à natureza, e pode (e deve!) subjugar-la e utilizá-la para seus propósitos. A natureza não é, portanto, um sujeito, mas objeto. Com a revolução da “razão”, sobretudo a partir do Iluminismo, a natureza passou a ser associada à irracionalidade. E nessa escala evolutiva criada pelo pensamento Moderno, além das demais “raças” que os “brancos” terem sido consideradas mais próximas à natureza que à civilização (cuja referência eram os “brancos”), o mesmo ocorreu com as mulheres de uma forma geral, incluindo as mulheres “brancas”. Sob este prisma, independentemente de sua “raça”, as mulheres seriam sempre “menos racionais” que os homens dessa mesma raça (pressuposto machista e patriarcal que ainda persiste no mundo Moderno-colonial).

Apesar das categorias raciais que ainda hoje permeiam as identidades do mundo moderno-colonial (brancos, negros, índios e mestiços) terem surgido, como se discorreu anteriormente, quando do início da expansão do capitalismo, é preciso ressaltar, conforme o faz Segato (2010, p.33), que essas relações de poder construídas com base na ideia de raça não deixaram, em momento algum, de ter um caráter histórico-geográfico, o que significa que elas estão em constante processo de transformação e se manifestam de forma singular em cada recorte espaço-temporal, como também enfatizam Arias e Restrepo (2010, p. 55) e Wallerstein (2001).

Concorda-se aqui, portanto, com a premissa defendida por Segato (2007 e 2010) de que a raça deve ser entendida como um signo, e, enquanto tal, não possui um significado absoluto, variando conforme o contexto social (e, portanto, histórico-geográfico) em que se insere. Existe, portanto, uma variabilidade da leitura racial, tanto no que diz respeito aos critérios que definem as categorias raciais como ao significado do pertencimento a cada uma dessas categorias. Segundo essa autora, a raça deve ser lida como uma marca da dominação colonial que persiste até a atualidade inscrita nos corpos dos sujeitos, a qual remete a um suposto passado comum enquanto sujeito coletivo. Ela é uma pista sobre quem se foi no passado e quem, por consequência, se é (ou deveria ser, nos raros casos em que a posição social do sujeito não coincide com aquela sugerida por essa classificação) no presente. As práticas racistas podem ser entendidas, segundo Segato (2010, p.31), como o resultado da identificação que a leitura contemporânea dos corpos vincula aos

povos vencidos. Por tão razão, não faria nenhum sentido falar de racismo contra “brancos”, visto serem eles os sujeitos “vencedores” e não os vencidos nessa história de violência e dominação.

Podemos exemplificar esse caráter histórico-geográfico das práticas racistas de diversas maneiras. Os brasileiros do mundo globalizado, por exemplo, já perceberam por meio do imperialismo cultural praticado pelos Estados Unidos através da infinidade de produtos culturais de origem estadunidense que são consumidos no Brasil (filmes, séries televisivas, músicas, etc.), que os critérios de definição sobre quem é considerado “negro” aqui no Brasil são bem diferentes daqueles que permeiam o contexto social estadunidense, da mesma forma que o significado de ser negro no Brasil também difere daquele que impera na sociedade estadunidense.

No Brasil, como ressalta Segatto (2007), o enquadramento na categoria “negro” está fundamentalmente associada ao fenótipo do indivíduo, sobretudo a cor da sua pele, e não a uma etnicidade diferenciada (salvo o caso das comunidades remanescentes de quilombos). Uma pessoa é considerada negra no Brasil se ela tiver esses traços fenotípicos que indiquem uma ancestralidade africana/afrobrasileira. Se uma pessoa possui essa ancestralidade mas não tem traços fenotípicos que indiquem essa origem, então ela não é considerada negra no Brasil<sup>10</sup>. Nos Estados Unidos, segundo a autora, a condição de “negro” diz respeito fundamentalmente à genealogia e não ao fenótipo. Nesse sentido, mesmo uma pessoa de origem africana ou afro-estadunidense que não apresente características fenotípicas que indiquem essa origem será considerada “negra” para aqueles que conhecem sua genealogia. Os significados de se pertencer a essa categoria racial também são bem distintos. No Brasil, como afirma essa autora, ser negro nem sempre é um critério socialmente relevante<sup>11</sup>, ao passo que nos EUA ele sempre o é.

Outro exemplo nesse sentido pode ser obtido analisando o significado de ser negro em sociedades onde não houve a escravidão dos africanos e seus

---

<sup>10</sup> Essa não-vinculação, no Brasil, da categoria “negro” a qualquer conteúdo étnico é uma das idiosincrasias histórico-geográficas de que se esta a falar. No Brasil, ao contrário dos EUA, apenas a categoria “índio” é tratada como etnicamente diferenciada.

<sup>11</sup> Para maior aprofundamento acerca dessa singularidade do racismo brasileiro, ver R.Santos (2005)

descendentes. Enquanto em países como Brasil e Estados Unidos a categoria “negro” é estigmatizada por ser associada a uma histórica posição subalterna nas relações sociais, em função dessas duas sociedades terem vivenciado a escravidão dos africanos e afro-americanos/afro-brasileiros por séculos, na Argentina, como ressalta Segato (2007, p. 137), a categoria negro não tem esse significado – lá, esse estigma está associado aos indígenas e não aos negros, visto que nessa sociedade portenha foram os indo-americanos que historicamente ocuparam esse papel de subalternidade, incluindo sua utilização como trabalhador compulsório.

Essa “porosidade” das fronteiras raciais no tempo e no espaço, como aponta Wallerstein (2001), é a prova mais nítida de que não há nada de natural na ideia de raça, cuja evocação de elementos biológicos/fisiológicos é apenas um elemento retórico.

## **CONDIERAÇÕES FINAIS: RACISMO, COLONIALIDADE E LUTAS ANTI-SISTÊMICAS**

É fato que já faz algum tempo desde que a luta das esquerdas passou a se pautar também em outros aspectos além da questão econômica apenas, que fora o fundamento da maior parte dos movimentos sociais questionadores do *status quo* até meados do século XX, quase sempre capitaneados pelos partidos comunistas e fundamentadas naquilo que se está a chamar aqui de um pensamento marxista ortodoxo, que consiste em uma perspectiva economicista de análise da realidade social que chega a se constituir praticamente em uma escatologia, já que parte da premissa de que a “revolução” do proletariado e consequente tomada do poder estatal por esta classe social resolveria praticamente todos os problemas da humanidade, levando-nos a um paraíso - mas um paraíso sem Deus, como ironiza Castoriadis (1986, p.133) - no fim dos tempos.

Na prática, esse maior pluralismo dentre as forças de esquerda<sup>12</sup> começa a se consolidar em fins da década de 1960, quando emergem, sobretudo nas antigas metrópoles colonialistas, os movimentos feministas, ambientalistas, estudantis, em prol dos direitos civis de homossexuais e de grupos étnicos segregados (como os negros no caso dos Estados Unidos, por exemplo), que não encontravam respaldo nesse marxismo “ortodoxo” e criticavam, exatamente por isso, o economicismo que o permeava. Esses movimentos encontram uma forte fundamentação teórica/filosófica nas ideias então novas – e de fato, revolucionárias – de Micheal Foucault, que tanto ressaltou a multidimensionalidade das relações de poder e chamou a atenção para o vício reinante até então no pensamento e nas práticas de “esquerda”, que somente enxergavam a opressão por meio das relações político-econômicas (mais especificamente a partir da reprodução do capital e do papel do Estado nesse processo), nos convidando a refletir sobre diversas outras relações opressoras que se perpetuam em nosso cotidiano, em diversas esferas de nossa vida social.

Essas transformações, entretanto, ao menos em um primeiro momento, como afirma Fraser (2000, p. 108), ela própria uma militante de um desses movimentos pluralistas (o feminista), serviram “menos para complementar, aumentar a complexidade e enriquecer as lutas por redistribuição [da riqueza] que para marginalizá-las, ofuscá-las, e deslocá-las”, além de terem tido como consequência, em grande parte dos casos, o fomento ao “separatismo, intolerância, chauvinismo, patriarcalismo, e autoritarismo”<sup>13</sup>. Conforme essa autora, apesar de trazerem críticas severas ao economicismo até então predominante no pensamento de esquerda, muitos desses novos movimentos sociais rapidamente caíram num equívoco semelhante, em virtude da maneira como dissociavam suas causas da dimensão econômica da realidade social, ou seja, da lógica sistêmica do capitalismo.

---

<sup>12</sup> Não se quer com isso afirmar que algum dia houve homogeneidade nas forças políticas de esquerda, uma vez que desde o nascimento dos movimentos proletários a partir da Revolução Industrial constata-se a existência de diversas tendências distintas que balizavam as lutas operárias, que englobavam desde social-democratas à socialistas revolucionários e anarquistas. Todavia, essas diferentes correntes em geral não incorporavam as questões referentes à opressão de gênero, sexualidade e raça aos seus discursos e diretrizes principais. É sob esta perspectiva que se está a afirmar que eles eram semelhantes.

<sup>13</sup> Todas as citações dessa obra aqui utilizadas são traduções livres.

Na visão dessa autora, e com a qual aqui se concorda plenamente, a princípio esses movimentos substituíram um economicismo vulgar, decorrente daquilo que se está aqui a chamar de um marxismo ortodoxo, reinante nos meios acadêmicos e políticos de esquerda, por um culturalismo vulgar, igualmente incapaz de captar e interpretar a complexidade das relações sociais que eles próprios diziam combater. E tal perspectiva limitada e parcial também encontrou respaldo no meio acadêmico (FRASER, 2000, p.111), reforçando essa tendência sectária dentro do pensamento de esquerda, seja dentro ou fora dos meios universitários.

Não se trata, entretanto, de se abordar essas diferentes dimensões do processo colonial de maneira isolada, o que tendeu historicamente a fomentar ainda mais uma tendência sectária que parece ser inerente ao pensamento de esquerda e aos movimentos sociais a ele relacionados, como ressalta Fraser (2000).

A exploração capitalista e o racismo tal qual o conhecemos são, como se procurou demonstrar neste texto, duas formas de opressão historicamente e estruturalmente entrelaçadas. O racismo tal qual o conhecemos é uma das muitas consequências da expansão capitalista, decorrente da maneira singular que os europeus encontraram de produzir para si uma identidade que por si só já fosse uma afirmação de superioridade em relação aos demais povos, baseando-a numa hierarquização das diferenças, a qual seria supostamente irreversível por serem essas diferenças de natureza “biológica”. Desde os primórdios do capitalismo, portanto, houve uma claro determinante “racial” sobre a composição de classes sociais, sobretudo nas colônias, onde o estigma racial era ainda mais latente.

A dimensão concreta da relação entre colonizados e colonizadores, portanto, foi mediada desde então (ao longo dos últimos cinco séculos) pela a ideia de raça. “Branços”, “negros”, “indígenas”, “mestiços”, “árabes”, “amarelos” etc.; essas foram as categorias da prática social desenvolvida entre europeus e não europeus nas áreas por eles conquistadas e incorporadas à lógica do capitalismo, sendo difícil encontrar um sujeito dentro desse universo cuja identidade não seja influenciada de alguma forma por essa classificação racial dos seres humanos.

Não se deve, portanto, dissociar as lutas que emergem com os movimentos sociais que ganham notoriedade política e acadêmica a partir das décadas de 1960 e



1970 das lutas por melhor distribuição de renda e igualdade socioeconômica, sob o risco de se incorrer em uma visão limitada desses processos sociais e, conseqüentemente, pouco contribuir para o pleno entendimento dessas relações dissimétricas e nas lutas por sua supressão.

Analisar o racismo de forma dissociada do processo histórico de evolução do sistema mundo capitalista significa cair no erro para o qual Young (2004) e Fraser (2000) tanto chamam a atenção dos pensadores e militantes de esquerda, que por muito tempo embarcaram numa inútil discussão sobre o que seria mais importante e deveria, portanto, ditar a tônica das lutas sociais pela emancipação humana: a opressão proveniente de um viés mais cultural (como o racismo e o sexismo, por exemplo) ou aquelas de natureza material/econômica, referente às relações de produção capitalistas propriamente ditas.

A solução para tal debate parece perpassar, pois, por reconhecer que a opressão vai muito além da dimensão econômica, muito embora esteja frequentemente inter-relacionada a ela, assumindo formas diversas. Ou seja, deve-se partir da premissa de que à opressão econômica/material difundida pelo capitalismo encontram-se entrelaçados uma série de aspectos culturais/simbólicos inerentes a esse sistema e seu processo de expansão, que conjuntamente formam aquilo que autores como Porto-Gonçalves (2006 e 2011) e Anibal Quijano (2005), dentre outros, vêm denominando por colonialidade do poder, que tem como um de seus pilares aquilo que Boaventura de Sousa Santos (2002) chama de lógica da classificação social, na qual a ideia de raça tem um papel de inquestionável proeminência.

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, Manoel Correia de. **Geografia: Ciência da Sociedade**. 1. ed. Uma Introdução à Análise do Pensamento Geográfico. São Paulo: Atlas, 1987.

ARIAS, Julio, e RESTREPO, Eduardo. **Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas**. Crítica y Emancipación (Revista latinoamericana de ciencias sociales). Ano II, nº3. Buenos Aires, 2010. p. 45 a 64.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2012. 16ª Edição.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986 [1982].

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 20ª Edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004 [1979].

\_\_\_\_\_. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

FRASER, Nancy. **Rethinking Recognition**. New Left Review 3, mai-jun 2000. p.107.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido de Retrato do Colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MOORE, Carlos. **Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A invenção de novas geografias: a natureza e o homem em novos paradigmas**. In: Território, territórios. Ensaios sobre o ordenamento territorial. Niterói: Lamparina Editora, 2011.

\_\_\_\_\_. **Da Geografia às Geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades**. CLACSO. II Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales. Universidad de Guadalajara, México. Novembro de 2001.

\_\_\_\_\_. **Natureza da Globalização e a Globalização da Natureza.** Civilização Brasileira. Rio de Janeiro: 2006.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.** In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: Clacso, 2005. Disponível em [http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_QUIJANO.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf). Acesso em 05 mai 2016.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia.** Revista Temas Sociales, número 11, IDIS/UMSA, La Paz, 1987, p. 49-64.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.** 1ª Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1996 [1978].

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Por uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências.** Revista Crítica de Estudos Sociais, nº63, outubro, 2002. p. 237-280.

SANTOS, Renato Emerson dos. **O movimento negro brasileiro e sua luta antirracismo: por uma perspectiva descolonial.** In: CRUZ, V. e OLIVEIRA, D. (Org.). *Geografia e Giro Descolonial: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico.* Rio de Janeiro: Letra Capital, 2019. P. 57 a 76.

SEGATO, Rita Laura. **Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje.** Crítica y Emancipación (Revista latinoamericana de ciencias sociales). Ano II, nº3. Buenos Aires, 2010. p. 11 a 44.

\_\_\_\_\_. **Raza es signo.** In: La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa em tempos de Políticas de la Identidad. Buenos Aires: Prometero Libros, 2007.

YOUNG, Iris. **Five Faces of Oppression**. In: HELDKE, Lisa, e O'CONNOR, Peg. "Oppression, Privilege and Resistance". Boston: McGraw Hill, 2004.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Impensar a Ciência Social**. Os limites dos paradigmas do século XIX. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Capitalismo histórico e Civilização Capitalista**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

WALSH, Catherine. **"Raza", mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes**. Crítica y Emancipación (Revista latinoamericana de ciencias sociales). Año II, nº3. Buenos Aires, 2010. p. 95 a 124.