

ALÉM DA OPÇÃO DECOLONIAL: a insuficiência da decolonialidade para pensar o negro no Brasil ¹ BEYOND THE DECOLONIAL OPTION: the insufficiency of decoloniality to think about black people in Brazil

Julia Barroso da Silveira ²

Resumo: *A decolonialidade, como vista em Mignolo (2008; 2017a; 2017b), não parece suficiente para pensar a existência negra devido às particularidades da forma social escravista (SODRÉ, 2023) no país. Assim, o artigo busca tensionar a aplicação irrestrita da opção decolonial como ferramenta de entendimento das dinâmicas raciais no contexto brasileiro. Com esse objetivo, são mobilizadas as conceituações de Denise Ferreira da Silva (2001; 2006; 2022) e Édouard Glissant (2021), bem como a reflexão de Lélia Gonzalez (2020) sobre a amefricanidade, em detrimento da latinidade preconizada pela opção decolonial.*

Palavras-Chave: Racialidade. Decolonialidade. Tese da transparência.

Abstract: *Decoloniality, as seen in Mignolo (2008; 2017a; 2017b), does not seem sufficient to think about black existence due to the particularities of the slave social form (SODRÉ, 2023) in the country. Thus, the article seeks to challenge the unrestricted application of the decolonial option as a tool for understanding racial dynamics in the Brazilian context. To this end, the conceptualizations of Denise Ferreira da Silva (2001; 2006; 2022) and Édouard Glissant (2021) are mobilized, as well as the reflection of Lélia Gonzalez (2020) on Amefricanity, to the detriment of the Latinity advocated by the decolonial option.*

Keywords: Raciality. Decoloniality. Transparency thesis.

1. Introdução

A construção do racial, uma das estratégias de poder da modernidade (SILVA, 2001), encontrou na colonização brasileira um solo fértil para se espalhar, sendo instrumental na manutenção das hierarquias sociais que persistem até os dias atuais. Com a abolição, a passagem de sociedade escravista para forma social escravista, conceito elaborado por Muniz Sodré (2023) — significa a dispensa das estruturas legais que sustentavam juridicamente a subjugação racial, sem, contudo, abalar a supremacia branca no país.

¹ Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho Comunicação, Raça e Interseccionalidades. 34º Encontro Anual da Compós, Universidade Federal do Paraná (UFPR). Curitiba - PR. 10 a 13 de junho de 2024.

² Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGCom-Uerj). Bolsista Capes, participa do Grupo de Estudos sobre a Mestiçagem (Gesam) e do grupo de pesquisa Afrodiásporas. E-mail: barroso.julia@gmail.com

Isso significa que, mesmo após o fim do colonialismo, a colonialidade permanece, porque são mantidas as estratégias de dominação. Entendida como “a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje, da qual colonialismos históricos têm sido uma dimensão constituinte, embora minimizada” (MIGNOLO, 2017a, p. 2), a colonialidade extrapola os limites temporais da colonização. No entanto, enquanto o conceito de forma social escravista analisa a continuidade de um sistema de exploração baseado na racialidade no Brasil, a perspectiva da decolonialidade formulada pelo grupo Modernidade/Colonialidade está centrada na experiência latino-americana mais ampla, destacando a hegemonia europeia e estadunidense nos processos pós-coloniais (MIGNOLO, 2008).

A observação de aproximações entre o conceito de decolonialidade e os debates raciais no Brasil, sem as devidas contextualizações, tanto em produções acadêmicas quanto em disciplinas ofertadas em cursos de Pós-graduação em Comunicação, suscita questionamentos. Embora haja uma clara aderência temática e grande permeabilidade conceitual, a possibilidade de universalização da racialidade pode ser contraproducente quando aplicada à especificidade brasileira.

Como consequência, arrisca-se gerar observações superficiais e generalizantes que não contemplem a experiência prismática de ser negro. Isso se deve, sobretudo, ao impacto da ideologia do branqueamento, que produziu um suposto sujeito nacional, o mestiço, que está inscrito em uma trajetória teleológica e escatológica, conforme descrito por Denise Ferreira da Silva (2006). Esse sujeito, segundo a autora, se encontra diante do horizonte da morte e destinado ao autoapagamento.

Este artigo não pretende uma substituição de conceitos ou mesmo a eliminação da opção decolonial dos estudos étnico-raciais no Brasil, mas um tensionamento da aplicação irrestrita da decolonialidade como ferramenta analítica para entender as dinâmicas raciais no contexto brasileiro. Considerando esse objetivo, o referencial teórico para este artigo parte, inicialmente, das conceituações de Denise Ferreira da Silva em *À Brasileira* (2006) e *Homo Modernus* (2022) e Édouard Glissant em *Poética da Relação* (2021), obras debatidas no Grupo de Estudos sobre a Mestiçagem (Gesam)³, destacando as dinâmicas de opacidade, transparência e filiação. A fim de considerar as especificidades nacionais em contraponto à

³ O Gesam é coordenado por Pollyane Silva Belo (PPGCom-Uerj). Outros integrantes regulares são Lucas Daniel da Silva (PPGCO-UFPE) e Daniela Ferreira Nunes.

noção de latinidade, muito presente na decolonialidade, as reflexões de Lélia Gonzalez (2020) e sobre a amefricanidade são trazidas ao debate.

Assim, o artigo estrutura-se em três seções principais, além da introdução. Inicialmente, é abordada a opção decolonial, de acordo com o projeto do grupo de Mignolo (2008; 2017a; 2017b). A imagem dos dois lados da moeda de Modernidade/Colonialidade é contraposta ao que seria, na verdade, o tripé modernidade-colonialidade-racialidade, como visto em Denise Ferreira da Silva (2001; 2006; 2022), sugerindo que a opção decolonial ainda opera na tese da transparência (SILVA, 2022).

Na seção seguinte, a busca pela especificidade brasileira diante do tensionamento da decolonialidade passa pela Améfrica Ladina (MAGNO, 2008) e sua expansão conceitual em amefricanidade (GONZALEZ, 2020), indo de encontro à latinidade enquanto promove uma abordagem afrocentrada. A questão da paternidade do Brasil, trazida por Lélia Gonzalez, é desdobrada na terceira seção sob a luz das dinâmicas de filiação enunciadas por Glissant (2021).

Por fim, a discussão é complexificada a partir de *Á Brasileira* (SILVA, 2006), ao problematizar quem de fato é o sujeito nacional. Conclui-se com a proposta de adoção de um referencial teórico mais condizente com o contexto racial brasileiro, alinhado com os recortes de pesquisa, considerando uma perspectiva de descolonização com reparação, conforme defendido por Denise Ferreira da Silva em sua aula *Em torno da Dívida Impagável*⁴.

2. A opção decolonial

O decolonial, para Walter Mignolo (2017b), apresenta-se como uma opção, uma alternativa às epistemes tidas como legítimas a partir da modernidade. Concebendo a colonialidade como “o lado mais escuro da modernidade” (MIGNOLO, 2017a, p. 2), o autor não destaca a racialidade como o terceiro componente. No entanto, como visto em Denise Ferreira da Silva (2022, p. 96), “na representação moderna, o racial governa a globalidade”⁵. As ideias de pós-colonial e descolonialismo⁶, atreladas aos processos formais de enfraquecimento do poder dos colonizadores, ainda que basilares para a construção da opção

⁴ Fala de Denise Ferreira da Silva na aula de abertura do semestre no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGCom-UFRJ), 11 set. 2024.

⁵ Globalidade é “um conceito ontológico que funde traços corporais, configurações sociais e regiões globais específicas, e que reproduz a diferença humana como irreduzível e insuprassumível” (SILVA, 2022, p. 29).

⁶ A descolonização se refere ao processo histórico de fim do colonialismo, se diferenciando, portanto, da decolonialidade (BALLESTRIN, 2013).

decolonial, revelam-se insuficientes diante da necessidade de seguir combatendo as heranças simbólicas e materiais da colonização, especialmente no que concerne às ontoepistemologias que reforçam a vinculação colonizador-colonizado (AMARAL, 2021).

Este artigo propõe, no entanto, que, de maneira semelhante, a opção decolonial também não é suficiente para abordar os processos étnico-raciais no Brasil. Enquanto a proposta decolonial reconhece a possibilidade de elaboração de conhecimento e visibilização das realidades vividas por grupos afetados pela colonialidade, “sem a necessidade de observação e interface de olhares colonizadores” (AMARAL, 2021, p. 474), não há a possibilidade, para pessoas negras, de remover a observação e a interface de olhares brancos, considerando os efeitos psíquicos e sociais do racismo no país.

A viabilidade de questionar a opção decolonial está embutida na própria concepção dessa perspectiva. Afinal, Mignolo (2017b, p. 15) defende que a decolonialidade “não consiste em um novo universal que se apresenta como o verdadeiro, superando todos os previamente existentes”. Sendo uma opção, é também um “paradigma de coexistência, rejeita sempre uma única maneira de ler a realidade” (MIGNOLO, 2008, p. 246).

Um dos fundamentos epistêmicos da opção decolonial é a obra *Condenados da Terra*, de Frantz Fanon (MIGNOLO, 2017b). Essa vinculação torna-se evidente quando, ao falar da “lógica da racialização que surgiu no século XVI”, Mignolo (2017b, p. 17) centraliza a questão idiomática, também destacada por Fanon (2020).

As línguas que não eram aptas para o pensamento racional (seja teológico ou secular) foram consideradas as línguas que revelavam a inferioridade dos seres humanos que as falavam. Que podia fazer uma pessoa cuja língua materna não era uma das línguas privilegiadas e que não havia sido educada em instituições privilegiadas? Ou devia aceitar sua inferioridade, ou devia fazer um esforço por demonstrar que era um ser humano igual a quem o situava na segunda classe. Ou seja, em ambos os casos se tratava de aceitar a humilhação de ser inferior para quem decidia que devia manter-se como inferior ou assimilar-se. E assimilar-se significa aceitar sua condição de inferioridade e resignar-se a um jogo que não é seu, mas que lhe foi imposto (MIGNOLO, 2017b, p. 18).

Essa ideia de assimilação relaciona-se profundamente com os ideais de branqueamento no Brasil, materializados na construção do mestiço como sujeito nacional. “Esse modelo supõe a negação absoluta da diferença, ou seja, uma avaliação negativa de qualquer diferença e sugere no limite um ideal implícito de homogeneidade” (MUNANGA, 1999, p. 110). Contudo, ainda que aplicável ao cenário brasileiro, a relação estabelecida por Mignolo (2017b) entre a colonização e a assimilação pode representar uma forma de universalização

da experiência racial, visto que o racismo diferencialista, como observado nos Estados Unidos e na África do Sul, preconiza a segregação e a absolutização das diferenças (MUNANGA, 1999, 115).

Ademais, o corpo negro não é efetivamente assimilado, mas permanece marcado pelas consequências materiais e simbólicas do racismo (FANON, 2020; SOUZA, 2021). Assim, a aplicação da opção decolonial nos estudos étnico-raciais deve ser feita com ressalvas. Mignolo (2008) reconhece que a ferida colonial se manifesta em diferentes escalas e que os impactos da colonialidade do ser e do saber variam entre diferentes grupos sociais ou populações. Porém, ao afirmar que esta ferida “afeta não somente a africanos e indígenas, mas também a população ‘branca’, em critérios locais do sul” (p. 248), ele confirma a tendência universalizante da opção decolonial.

Da mesma forma, ao dizer que “no pensamento descolonial, ativa-se a lógica que une o senhor ao escravo” (MIGNOLO, 2008, p. 250), o autor ignora que, para pessoas racializadas, não há a possibilidade de reversão de poder como prevista na dialética senhor-escravo. Fanon (2020) destaca que até mesmo a elaboração do esquema corporal para a pessoa negra no mundo branco é desafiadora: “O conhecimento do corpo é uma atividade puramente negacional. É um conhecimento em terceira pessoa” (FANON, 2020, p. 126).

Essa leitura de Mignolo (2008) corrobora, inclusive, com a perspectiva de Silva (2022, p. 85) de que a crítica pós-moderna do pensamento moderno, ao se agarrar à lógica da exclusão, segue adotando a tese da transparência – a presunção de um Sujeito autodeterminado que engolfa tudo o que está presente na exterioridade –, “o que evidentemente prejudica o entendimento do racial como estratégia de poder”. A lógica da exclusão é um dos relatos da sócio-lógica da subjugação racial:

(a) a lógica da obliteração, que escreve as trajetórias dos “outros da Europa” como um movimento em direção à aniquilação [...] porque é absolutamente necessário que a transcendentalidade retorne como o único princípio regente das configurações sociais modernas [...] e (b) a lógica da exclusão, que mobiliza a diferença racial visando explicar por que, em determinadas configurações sociais transparentes, os “outros da Europa” permanecem fora do alcance dos seus princípios regentes (SILVA, 2022, p. 297).

A lógica da exclusão, que Silva (2022) considera como o relato predominante, engloba conceitos como preconceito e consciência racial, que a autora considera estratégias básicas das relações raciais, mas essa se mantém subordinada à lógica da obliteração, porque sempre há o subtexto do apagamento da diferença e do diferente. Como não é permitido à

pessoa negra participar da modernidade, ou seja, se tornar um sujeito transparente, o caminho da exterioridade a leva, para além da exclusão, ao apagamento.

O decolonial, conforme proposto pelo grupo Modernidade/Colonialidade, ao reconhecer teoricamente epistemologias marginalizadas pelo sistema moderno-colonial, não oferece bases firmes para o debate racial sob a perspectiva do pensamento negro radical. A ausência de ressalvas quanto à aplicação da decolonialidade nos debates raciais acena para a dimensão universalizante, desconsiderando que a questão do negro no mundo é intrínseca ao pós-colonialismo fanoniano (FANON, 2020).

3. Buscando a especificidade brasileira

Como visto na seção anterior, a opção decolonial não é suficiente para compreender as dinâmicas raciais. Lélia Gonzalez (2020) já se afastava da noção de latinidade, central para o projeto decolonial do grupo Modernidade/Colonialidade, ao expandir em amefricanidade a ideia de Améfrica Ladina sugerida por MD Magno e Betty Milan (MAGNO, 2008). O conceito de Améfrica Ladina surgiu a partir de um percalço linguístico ocorrido durante um congresso latino-americano, em que o idioma oficial era o espanhol e o idioma secundário era o francês, em vez do português ou do brasileiro. Essa constatação levou à inspiração de que o Brasil não seria latino (MAGNO, 2008).

Mignolo (2008) também explicitou a relação entre a latinidade e a França e, de forma geral, o grupo Modernidade/Colonialidade não parece considerar as diferenças entre a colonização hispânica e a colonização portuguesa. Como apontado por Ballestrin (2013, p. 110),

uma questão importante que não povoa o imaginário pós-colonial e decolonial do Grupo Modernidade/Colonialidade é a discussão sobre e com o Brasil. Esse é um ponto problemático, já que a colonização portuguesa – a mais duradoura empreitada colonial europeia – trouxe especificidades ao caso brasileiro em relação ao resto da América. O Brasil aparece quase como uma realidade apartada da realidade latino-americana. É significativo o fato de não haver um(a) pesquisador(a) brasileiro(a) associado ao grupo, assim como nenhum cientista político – brasileiro ou não. [...] Assim, ele privilegia a análise da América hispânica em detrimento da portuguesa e chama pouca atenção aos processos de colonialidade e subimperialismo dentro do continente, à exceção dos Estados Unidos.

É na tentativa de se afastar dessa latinidade que a amefricanidade de Lélia Gonzalez (2020) é elaborada, partindo do conceito de Améfrica Ladina, ou América-Africana (MAGNO, 2008). A autora busca evidenciar o passado comum da diáspora que informa as vivências afrocentradas nas Américas e, ao mesmo tempo, dismantelar a hegemonia negra

estadunidense. Nesse sentido, propõe que o termo “afroamericano” não seja mais restrito às pessoas negras dos Estados Unidos e sugere a superação das idealizações e essencializações sobre o continente africano.

Assim como Fanon (2020) e Mignolo (2017b) analisaram a linguagem do colonizador e o desejo de assimilação, Gonzalez (2020) discute o idioma do colonizado. No entanto, em vez de declarar a vitória da linguagem hegemônica, a autora destaca a marca de africanização na língua portuguesa, resultando no conceito de pretuguês, também presente no espanhol da região caribenha (GONZALEZ, 2020). No contexto nacional, existe ainda a necessidade de observar as especificidades do panorama racial brasileiro, visto que Gonzalez (2020) expande as fronteiras da Améfrica Ladina proposta por Magno (2008) para abraçar os demais países do continente.

Lélia Gonzalez (2020) analisa a figura simbólica do pai do Brasil argumentando que essa função é tensionada entre a herança colonial portuguesa e a força popular do imaginário negro. Enquanto a paternidade é atribuída a Portugal, o pai seria, na verdade, de Áfricas. A autora contrapõe os heróis oficiais, que reforçam a ideia de brasileiro como descendente de europeus, com as representações populares de heróis como Zumbi e Pelé. Essa discussão também se reflete na passagem simbólica do 13 de maio para o 20 de novembro, denunciando a falsa maternidade da Princesa Isabel, pois, segundo Gonzalez (2020, p. 90), “a gente sabe que a mãe preta que é a mãe”.

A amefricanidade, por ser afrocentrada e explicitar as marcas do racial na cultura brasileira, apresenta-se como uma alternativa mais pertinente do que a decolonialidade para refletir sobre a América e a manutenção da opressão e do arcabouço colonial mesmo diante do enfraquecimento das estruturas legais e materiais da exploração. Mas, apesar de ressaltar a falência da ideologia de branqueamento em seus objetivos de apagar o negro e sua cultura, ainda há espaço para reflexão acerca da questão da paternidade trazida por Lélia Gonzalez (2020).

Se a batalha discursiva, em termos de cultura brasileira, foi ganha pelo negro, o que terá ocorrido com aquele que segundo os cálculos deles ocuparia o lugar do senhor? Estamos falando do europeu, do banco, do dominador. Desbancado do lugar do pai ele só pode ser, como diz Magno, o tio ou o corno; do mesmo modo que a europeia acabou sendo a outra (GONZALEZ, 2020, p. 93).

A suposta vitória que desbancaria a herança colonial é, na realidade, escamoteada e só vem à superfície durante o carnaval. Nesse período, segundo Gonzalez (2020), há uma

exaltação da cultura amefricana por meio da figura da mulata. Assim, não parece ser possível supor uma legitimidade decorrente da filiação, uma vez que a legitimidade permanece atrelada à lógica colonial.

4. A legitimidade da filiação em diálogo com *À Brasileira*

A fim de observar a especificidade nacional nos estudos étnico-raciais, passando do conceito da amefricanidade para a questão da paternidade do Brasil, é fundamental trazer a legitimidade da filiação como abordada em Glissant (2021). A filiação “se encaixa num dado linear do tempo e sempre em uma projeção, um projeto” (GLISSANT, 2021, p. 73), passando, no Ocidente, por uma generalização a partir de Jesus Cristo e, posteriormente, com Darwin.

Em ambos os casos, tratava-se de transcender a antiga filiação mítica, ligada ao devir de uma comunidade, para ultrapassá-la numa concepção generalizante que teria, contudo, mantido a força do princípio de linearidade e que teria “entendido” e motivado a História (GLISSANT, 2021, p. 75).

Essa generalização da cadeia de filiação é possível devido ao que Glissant (2021) chama de pensamento do Um, que pode ser relacionado à tese da transparência de Denise Ferreira da Silva (2022). Segundo essa perspectiva, o Outro depende de um mito que legitime sua filiação, sua genealogia, para abandonar sua opacidade, sendo reconhecido como portador de ocidentalidade e, conseqüentemente, não seja assimilado ou aniquilado. A necessidade de transparência, de compreender ou engolfar, é violenta e se relaciona com o desejo colonial, buscando capturar o Outro na exterioridade do Sujeito. Na verdade, é a inscrição do Outro como sujeito vulnerável destinado não à transparência, mas ao apagamento, o que Denise Ferreira da Silva (2006, p. 70) considera “a eficiência da racialidade como estratégia política/simbólica moderna”.

A “transparência redutora do universal generalizante” (GLISSANT, 2021 p. 82) acompanha, assim, uma legitimidade a partir da filiação, que o autor identifica na cultura ocidental desde textos como o *Antigo Testamento* e a *Ilíada*, detectando no rapto de Helena já a ameaça da mestiçagem. A legitimidade – “de onde provém a sucessão imperativa da ordem das razões, associada à ordem das possessões e das conquistas” (GLISSANT, 2021, p. 88) – é usada como justificativa para a dominação, conectando-se, na colonialidade, à supremacia branca. Essa é a base do que Glissant (2021, p. 173-174) denomina identidade-raiz:

- está fundada remotamente em uma visão, em um mito, da criação do mundo;
 - é santificada pela violência oculta de uma filiação que decorre com rigor desse episódio fundador;
 - é ratificada pela pretensão à legitimidade, que permite que uma comunidade proclame seu direito à posse de uma terra, que passa a ser assim território;
 - é preservada, pela projeção sobre outros territórios, cuja conquista passa a ser legítima – e pelo projeto de um saber.
- A identidade-raiz arraigou assim o pensamento de si e do território, mobilizou o pensamento do outro e da viagem.

Por outro lado, a opção decolonial e a amefricanidade, como já abordadas, se alinham à identidade-relação proposta por Glissant:

- está ligada, não a uma criação o mundo, mas à vivência consciente e contraditória dos contatos entre as culturas;
 - está dada na trama caótica da Relação e não na violência oculta da filiação;
 - não idealiza nenhuma legitimidade como garantia de seu direito, mas circula em uma extensão nova;
 - não representa para si uma terra como território, a partir de onde se projeta para novos territórios, mas como um local em que “se dá com” em vez de “com-pre(e)nder”.
- A identidade-relação exulta-se com o pensamento da errância e da totalidade (GLISSANT, 2021, p. 174)

A identidade-relação, então, vai de encontro às noções essencializantes e à tese da transparência, possibilitando pensar a impermanência e as particularidades dos processos identitários. No entanto, essa separação realizada teoricamente e didaticamente não significa que haja realmente essa demarcação clara nas sociedades implicadas na colonialidade. Para ilustrar a permeabilidade entre as identidades raiz e relação, bem como demonstrar o que seria a presença e a falta de legitimidade na filiação, Glissant (2021) reflete sobre as dinâmicas moderno-coloniais e raciais que ocasionaram o período de Apartheid na África do Sul.

Contradições. Os bôeres racistas da África do Sul estão nelas presos: eles insistem em reivindicar o sagrado da raiz (mas não se pode exportar filiação), e eles não podem consentir com as aproximações da Relação. Seu refúgio é o endurecimento do Apartheid. Os negros oprimidos desse país portam a superação. Eles poderiam ter se fechado na única sacralidade do território (eles têm um “direito” ancestral, e é por isso mesmo que se toma o cuidado de lhes impor reservas nessa terra), mas a terrível acuidade da sua luta leva-os, por mais insensível ou caoticamente que isso se faça, ao encontro dos mestiços, dos indígenas, dos brancos, ensina-lhes e inspira-lhes o sentido da Relação (GLISSANT, 2021, p. 233).

Esse trecho evidencia a vinculação entre a identidade-raiz e as práticas de exploração e expropriação coloniais. Aqueles considerados portadores de ocidentalidade acreditam ter o poder legítimo a partir da historicidade e da globalidade, como visto em *Homo Modernus* (SILVA, 2022), ou seja, o Sujeito do Iluminismo, dotado da razão, teria o direito de se

apropriar de terras e povos selvagens e atrasados, localizados na exterioridade. Para eles, a filiação – a vinculação à Europa – poderia ser exportada, e eles resistem aos processos de mestiçagem para que a legitimidade não seja manchada.

Os negros na África do Sul, que teriam direito ao território, não adotam a identidade-raiz europeia, mas a identidade-relação, que não se vincula à violência da filiação. Isso quer dizer que, ainda que reclamassem a legitimidade, essa demanda seria feita a partir também de uma lógica submetida à ontoepistemologia moderno-colonial. Se voltarmos a pensar a especificidade do Brasil a partir dessas conceituações e exemplificações glissantianas, a primeira consideração a ser feita é que, como evidenciado pela amefricanidade, que tem como ponto de partida a experiência comum da diáspora (GONZALEZ, 2020), a suposta vitória da cultura negra não se dá por legitimidade ou pela violência da filiação, mas pelas práticas da identidade-relação.

Nas sociedades compósitas, a genealogia é opaca a fim de escapar da violência da filiação. Mesmo a superação das idealizações de Áfricas, como sugerido por Lélia Gonzalez (2020), aponta o combate à identidade-raiz como processo decolonial. Dessa forma, ganhar a batalha discursiva (GONZALEZ, 2020) não seria traduzido no desmonte da subjugação racial no Brasil, já que a legitimidade do colonizador não está em jogo. O mesmo pode ser observado em *À Brasileira*, em que Denise Ferreira da Silva (2006) fala do mestiço, dito o sujeito nacional, como figura histórica destinada a desaparecer e que, ao mesmo tempo, é celebrada como símbolo produtivo e unificador da brasilidade.

Isto é, meu argumento é que, enquanto o produto do desejo português, o mestiço, se torna o símbolo da especificidade do Brasil, sendo uma figura fundamentalmente instável, pois é uma incorporação temporária da brasilidade, um passo necessário para sua expressão real, o sujeito brasileiro é sempre já branco, pois Freyre, assim como outros antes dele, constrói o português como o sujeito verdadeiro da história brasileira (SILVA, 2006, p. 63).

A falta de legitimidade por filiação, a partir da mestiçagem, significa a impossibilidade da pessoa negra ser lida como sujeito ético, jurídico e econômico, e a busca pela paternidade do Brasil (GONZALEZ, 2020) ou pelo sujeito nacional (SILVA, 2006) aponta para a coexistência da identidade-raiz e da identidade-relação no imaginário brasileiro⁷. Enquanto a identidade-relação se manifesta em questionamentos da legitimidade

⁷ Essa ideia foi longamente debatida em encontros do Gesam em 2024 durante a leitura do *Poética da Relação*, de Glissant (2021), quando este artigo estava em seus estágios iniciais de elaboração. Inicialmente, a argumentação desta seção centralizava a identidade-relação no Brasil por não fazermos referências a identidades hifenizadas nem haver um destaque para o corpo negro em trânsito, como é frequente na literatura decolonial

da filiação, por exemplo, a identidade-raiz se expressa na manutenção da ideologia do branqueamento – nos espaços de dúvida racial, na busca por assimilação e nas manifestações da sócio-lógica da subjugação racial, seja por meio da lógica da exclusão ou da lógica da obliteração, colaborando com o racismo e as consequências psíquicas do tripé moderno-colonial-racial. Qualquer tentativa de capturar uma identidade e a tornar monolítica é realizada a partir da identidade-raiz.

Considerações finais

A opção decolonial, embora de fundamental importância para questionar a hegemonia europeia e estadunidense na produção de conhecimento, apresenta uma lacuna quanto à leitura da racialidade como elemento constitutivo do sistema moderno-colonial. Essa limitação é notável, apesar da influência do pós-colonialismo fanoniano. Tal brecha, por si só, não configura um problema, mas torna uma questão a ser considerada quando a decolonialidade é incorporada sem ressalvas nas pesquisas sobre a questão racial no Brasil, ou quando os autores do grupo Modernidade/Colonialidade são adotados como principais referências em disciplinas da Pós-graduação em Comunicação que pretendem tratar de estudos étnicos-raciais no país.

Enquanto o artigo não pretende a eliminação da opção decolonial dos referenciais teóricos dos estudos da racialidade, o objetivo foi tensionar a adoção irrestrita da opção decolonial, apontando caminhos para um debate mais frutífero acerca do que poderia ser uma decolonialidade negra brasileira. Assim, sugere-se a complexificação das proposições de autores como Mignolo (2008; 2017a; 2017b), a partir da especificidade do contexto nacional, afastando-se da latinidade e intencionando uma abordagem afrocentrada.

Conforme evidenciado, a abordagem decolonial, assim como outras teorias que tratam da diferença e da exclusão (SILVA, 2022), tende a reproduzir a tese da transparência, ou seja, a universalização, o que acaba afastando o conceito de uma análise verdadeiramente decolonial do racial. Com base em Lélia Gonzalez (2020), fica evidente que a amefricanidade, ao centralizar a experiência diaspórica, revela-se mais apropriada para pesquisas com recorte racial. Embora a autora não trate necessariamente da especificidade brasileira nesse conceito, ela oferece um arcabouço teórico que permite debater, a partir da

latina, como em Gloria Anzaldúa (2015) e Lorgia García Peña (2022), mas a internalização do discurso do colonizador pelo colonizado (FANON, 2020; GONZALEZ, 2020; SOUZA, 2021) e a permanência da forma social escravista (SODRÉ, 2023) já são sintomáticas da força da identidade-raiz.

dimensão do pretuguês e da paternidade do Brasil, a marca da africanização na cultura nacional.

Diante da necessidade de problematizar a força discursiva da herança colonial (GONZALEZ, 2020), torna-se imprescindível um debate sobre filiação e legitimidade, com base em Édouard Glissant (2021). O autor martinicano também propõe uma descolonização do ser e do saber, o que permite um diálogo fecundo com a leitura de Denise Ferreira da Silva em *À Brasileira* (2006), conferindo maior consistência ao referencial teórico adotado.

Por fim, é de grande importância ressaltar que qualquer projeto de descolonização deve estar atrelado à reparação, como dito na aula *Em torno da Dívida Impagável*, ministrada por Denise Ferreira da Silva no Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Em sua fala, a autora afirma que ambas as demandas, descolonização e reparação, precisam guiar qualquer movimento racial-global, visando o retorno do valor total que foi expropriado. Diante da impossibilidade de reparação, o decolonial precisa estar alinhado a projetos de combate à sócio-lógica da subjugação racial.

Referências

AMARAL, Muriel Emídio Pessoa do. Notas sobre o pensamento decolonial e os estudos da comunicação. **Revista Extraprensa**, São Paulo, v. 14, n. 2, p. 471-487, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/extraprensa/article/view/181765>. Acesso em: 17 out. 2024.

ANZALDÚA, Gloria E. **Light in the dark/luz en lo oscuro: rewriting identity, spirituality, reality**. Durham: Duke University Press, 2015.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, maio/ago. 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>. Acesso em: 14 maio 2024.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu, 2020.

GLISSANT, Édouard. **Poética da relação**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

MAGNO, MD. Améfrica Ladina: Introdução a uma abertura. In: _____. **Acesso à Lida de Fi-Menina**. Rio de Janeiro: NovaMente Editora, 2008. p. 145-165.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017a. Disponível em: <https://doi.org/10.17666/329402/2017>. Acesso em: 29 out. 2024.

MIGNOLO, Walter. Desafios coloniais hoje. **Epistemologias do Sul**, Foz Do Iguaçu, v. 1, n. 1, p. 12-32, 2017b.

MIGNOLO, Walter D. Novas reflexões sobre a “idéia da América Latina”: a direita, a esquerda e a opção descolonial. **Caderno CRH**, Salvador, v. 21, n. 53, p. 239-252, maio-ago. 2008.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis: Vozes, 1999.

PEÑA, Lorgia García. **Translating Blackness**: Latinx Colonialities in Global Perspective. Durham: Duke University Press, 2022.

SILVA, Denise Ferreira da. À brasileira: racialidade e a escrita de um desejo destrutivo. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 14, n. 1, p. 61-83, jan./abr. 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2006000100005>. Acesso em: 31 jul. 2023.

SILVA, Denise Ferreira da. **Homo modernus**: Para uma ideia global de raça. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

SILVA, Denise Ferreira da. Towards a Critique of the Socio-logos of Justice: The Analytics of Raciality and the Production of Universality. **Social Identities**, v. 7, n. 3, p. 421-454. 2001. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/13504630120087253>. Acesso em: 1 ago. 2023.

SODRÉ, Muniz. **O fascismo da cor**: uma radiografia do racismo nacional. Petrópolis: Vozes, 2023.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: Ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.