

“É NECESSÁRIO TRANSGREDIR” DECOLONIALIDADE E QUESTÕES DE SEXUALIDADE ENTRE NEGROS DE COMUNIDADES QUILOMBOLAS NA AMAZÔNIA: SOB O OLHAR DA FILOSOFIA DUSSELIANA

"IT IS NECESSARY TO TRANSGRESS" DECOLONIALITY AND ISSUES OF SEXUALITY AMONG BLACK PEOPLE FROM QUILOMBOLA COMMUNITIES IN THE AMAZON: UNDER THE PERSPECTIVE OF DUSSELIAN PHILOSOPHY

"ES NECESARIO TRANSGREDIR" DESCOLONIALIDAD Y CUESTIONES DE SEXUALIDAD ENTRE LAS PERSONAS NEGRAS DE LAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS EN LA AMAZONÍA: DESDE LA PERSPECTIVA DE LA FILOSOFÍA DE DUSSEL

 <https://doi.org/10.56238/arev7n10-302>

Data de submissão: 01/10/2025

Data de publicação: 31/10/2025

Danilo Nascimento dos Anjos

Mestre em Estudos Antrópicos na Amazônia
Instituição: Universidade Federal do Pará (UFPA)
E-mail: danntitancab2017@gmail.com

João Batista Santiago Ramos

Doutor em Filosofia
Instituição: Universidade do Porto - Portugal
E-mail: joao.batistasantiagoramos@gmail.com

Micheli dos Anjos Reis

Mestranda em Estudos Antrópicos na Amazônia
Instituição: Universidade Federal do Pará
E-mail: michelidosan3617@gmail.com

RESUMO

Este artigo analisa as questões de sexualidade entre negros de comunidades quilombolas na Amazônia a partir da filosofia da libertação de Enrique Dussel. Busca compreender como a colonialidade do poder e do saber impacta as construções de gênero e corpo nesses territórios e de que modo as comunidades elaboram práticas e discursos de resistência e ressignificação. A pesquisa, de abordagem qualitativa e inspiração bibliográfica e referenciais teóricos decoloniais. À luz da ética da libertação dusseliana, evidencia-se que a sexualidade quilombola amazônica se configura como espaço de afirmação de subjetividades e de superação da lógica moderna-colonial, reafirmando o corpo negro como território de dignidade, afetividade e ancestralidade.

Palavras-chave: Decolonialidade. Filosofia da Libertaçāo. Quilombos. Sexualidade. Amazônia.

ABSTRACT

This article analyzes issues of sexuality among Black people in Amazonian quilombola communities from the perspective of Enrique Dussel's philosophy of liberation. The study seeks to understand how the coloniality of power and knowledge shapes gender and body constructions in these territories and how communities develop practices of resistance and re-signification. Based on qualitative and

ethnographic approaches and decolonial theoretical frameworks, the research highlights that Amazonian quilombola sexuality represents a space for the affirmation of subjectivities and the overcoming of modern-colonial logic, reaffirming the Black body as a territory of dignity, affection, and ancestry.

Keywords: Decoloniality. Philosophy of Liberation. Quilombos. Sexuality. Amazon.

RESUMEN

Este artículo analiza las cuestiones de sexualidad entre los negros de las comunidades quilombolas en la amazonía a partir de la filosofía de la liberación de enrique dussel. busca comprender cómo la colonialidad del poder y del saber impacta las construcciones de género y cuerpo en estos territorios y de qué manera las comunidades elaboran prácticas y discursos de resistencia y resignificación. la investigación tiene un enfoque cualitativo e inspiración bibliográfica y en referentes teóricos decoloniales. a la luz de la ética de la liberación dusseliana, se evidencia que la sexualidad quilombola amazónica se configura como espacio de afirmación de subjetividades y de superación de la lógica moderno-colonial, reafirmando el cuerpo negro como territorio de dignidad, afectividad y ancestralidad.

Palabras clave: Decolonialidad. Filosofía de la Liberación. Quilombos. Sexualidad. Amazonía.

1 INTRODUÇÃO

A história das populações negras no Brasil está profundamente marcada pela colonialidade, um sistema que ultrapassou os limites da dominação política e econômica, estendendo-se aos modos de pensar, sentir e existir. No contexto amazônico, as comunidades quilombolas configuram-se como expressões vivas de resistência e ancestralidade, preservando saberes, espiritualidades e modos de vida que desafiam a lógica moderna-colonial. No entanto, essas comunidades ainda enfrentam a permanência de estruturas simbólicas e morais herdadas do colonialismo, especialmente nas formas de compreender o corpo, o gênero e a sexualidade.

A colonização da sexualidade, conforme argumenta María Lugones (2008), constituiu um dos pilares da dominação moderna: ela naturalizou hierarquias entre os corpos, impondo padrões eurocêntricos de desejo, moralidade e gênero que desumanizaram o corpo negro. No caso das populações quilombolas, essa imposição significou a negação de suas expressões eróticas, espirituais e afetivas, reduzindo o corpo negro à animalidade ou ao pecado, ao mesmo tempo em que o expropriava de sua potência simbólica e política. Assim, compreender as vivências de sexualidade entre negros quilombolas na Amazônia exige uma leitura que ultrapasse a racionalidade ocidental e recupere as dimensões éticas, culturais e existenciais desses corpos e territórios.

Nesse horizonte, a filosofia da libertação de Enrique Dussel oferece uma perspectiva fecunda. Ao propor uma ética que parte da “exterioridade do outro” – isto é, da voz e da experiência dos sujeitos oprimidos –, Dussel (2002) convida a repensar a condição humana desde aqueles que foram historicamente negados pela modernidade. A partir dessa ótica, a sexualidade quilombola pode ser compreendida como espaço de revelação ética e política, em que o corpo negro se afirma como território de dignidade, resistência e libertação.

A escolha do recorte amazônico justifica-se pela singularidade histórica e cultural desses quilombos, que reúnem heranças africanas, indígenas e ribeirinhas em um contexto ecológico e simbólico próprio. Essa pluralidade torna o território amazônico um campo privilegiado para pensar uma filosofia da libertação enraizada na realidade latino-americana e afrodescendente. Além disso, o estudo busca contribuir para o debate contemporâneo sobre decolonialidade, corpo e ética, reconhecendo as comunidades quilombolas como produtoras legítimas de saber e de filosofia.

Desse modo, este trabalho propõe um diálogo entre a filosofia de Enrique Dussel e as epistemologias quilombolas amazônicas, tomando a sexualidade como categoria central de análise e libertação. O que se pretende é mostrar que o corpo negro, historicamente silenciado pela colonialidade, pode ser reconfigurado como espaço ético, espiritual e político — um corpo que pensa, sente e liberta.

Os Povos e Comunidades Tradicionais são “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social”. Esses referidos grupos “ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição” (Brasil, 2007).

A referida assertiva acima nos coloca na direção de pensar processos de libertação a partir de uma visão decolonial que nos permite construir um olhar do Outro, com o Outro com base em visões epistemológicas pluriversais. “Estas assentam-se em sujeitos, conhecimentos e práticas que foram invisibilizados, subalternizados e negados pela violência da colonização e da pós-colonização” (Silva, 2020, p.01).

Podemos dizer que **Filosofia da Libertação** de Dussel “rompe com essa lógica totalitária da identidade-diferença e traz o discurso da distinção-convergência, com base no conceito de alteridade, onde o Outro é pensado fora do sistema, da totalidade. Com isso, há o reconhecimento do Outro como Outro, como ele é, distinto” (Oliveira e Ramos, 2020, p.58). Em termos de Libertação na perspectiva Dussseliana, o desafio é assumir uma epistemologia que se distancie de uma forma de pensar que menospreza o diferente, que diminui o que foi colocado e mantido na periferia por muito tempo.

A decolonialidade, inegavelmente, é expressão de uma concepção de mundo pautado na filosofia da libertação, que tem em Enrique Dussel um dos precursores de um debate que assume a Filosofia, a Ética e a Ciência como forças motrizes para pensar processos de libertação dos grupos, historicamente, excluídos, dentre os quais destacamos os descendentes dos negros escravizados.

O objetivo do pensamento decolonial é incorporar “o pensamento dos povos originários (índios) e de diáspora forçada (negros)” como epistemologias legítimas para a cultura dos povos colonizados” (Costa Neto, 2016, p.51). Já de acordo com Reis e Andrade (2018, p.5) “Trata-se, por conseguinte, de conceder voz às narrativas oriundas de experiências históricas vivenciadas localmente pelos povos subalternizados na situação colonial”. E essa é nossa tarefa enquanto jovem pesquisador, o de “dar voz” ao Outro silenciado pela cultura alheia.

Em termos de Libertação na perspectiva dusseliana, o desafio é assumir uma epistemologia que se distancie de uma forma de pensar que menospreza o diferente, que diminui o que foi colocado e mantido na periferia por muito tempo. O esforço da ciência e de uma filosofia latino-americana é, justamente, trazer à tona as práticas decoloniais de uma comunidade tradicional como exercício capaz de enxergar, de se relacionar com o Outro, abrir as portas das mentalidades para que os modos de existir, não aqueles imputados historicamente, possam se manifestar no Outro e em nós, de tal modo que, produzindo conhecimento na Amazônia e em um programa que assume a diversidade que

estrutura essa grande territorialidade, possamos também nos reinventar enquanto pesquisadores e enquanto universidade.

2 REFERENCIAL TEÓRICO

2.1 A COLONIZAÇÃO DA SEXUALIDADE

O descobrimento da América, ou melhor dizendo, a invasão europeia nas terras do Novo Mundo, trouxe inúmeras mudanças para a então organização social que já habitava o território. Os povos nativos, erroneamente nomeados de *índios*, eram constituídos por características próprias, como já sabemos, não era só uma comunidade ameríndia que morava na recente descoberta portuguesa, mas sim vários grupos com culturas e tradições já consolidadas.

Por conseguinte, o contato com a cultura europeia foi tudo, menos pacífico, as imposições dos portugueses e espanhóis foram marcadas por violência, intolerância e preconceito com aquilo que por eles foi tido como diferente, anormal. Os povos americanos originários sofreram com o processo de colonização, e o preço que pagaram foi muito alto, sem ter escolha, foram massacrados e passaram por um apagamento cultural que quase extinguiu milhares de indivíduos, inviabilizando suas individualidades.

A religião, mais especificamente, o cristianismo foi um dos principais propulsores desse apagamento social. Sendo assim, conforme salienta Schmitz (2023, p. 202), “as ideias de raça, gênero e classe foram sendo construídas junto da moral judaico-cristã que corroborou para que uma estrutura de poder e saber e de controle de corpos, sexualidades e intimidades fosse engendrada”. Tal estrutura foi diretamente influenciada por preceitos religiosos que ignoravam os preceitos que já existiam nas religiões dos povos originários.

Correlato a isso, Medeiros e Jucá (2016, p. 668) afirmam que “enquanto que os europeus concebiam a nudez como fonte de pecado, os habitantes da América possuíam outra concepção acerca do corpo e da sexualidade. Logo, esses povos foram acusados pela cultura pudica daquele continente de serem demônios”. Para os indígenas, a nudez não era um problema, pelo contrário, seria como Adão e Eva no paraíso, sem maldade ou desejo. Além disso, os autores ainda comentam que essa visão do corpo e sexo estava ligada ao pensamento medieval, em que relacionava o sexo apenas a fins matrimoniais e conceptivos.

Sempre é válido lembrar da Carta de Pero Vaz de Caminha, escrita em 1500, um registro histórico dos primeiros contatos dos portugueses com os povos nativos. Destaca-se o espanto que o religioso demonstra com os hábitos e costumes dos “índios”, vistos como selvagens e sem modos, expondo seus corpos sem vergonha ou timidez, com a mesma inocência que mostravam seus rostos. A

nudez não era vista como característica identitária dos nativos pelos portugueses, mas sim como um indicativo de inferioridade ao padrão europeu.

Partindo desse pressuposto, os europeus com o pretexto de serem mais civilizados, acabaram por tomar o Novo Continente como sua propriedade, tomando posse de tudo que havia no território, incluindo os habitantes pioneiros. Os corpos indígenas passaram a pertencer ao europeu, sua sexualidade foi suprimida e moldada, o sexo foi utilizado para conceber novos habitantes, sendo consensual ou não. “A sexualidade feminina não era considerada e ao homem era assegurado o direito de exercer livremente sua prática heterossexual”. (idem)

Diante disso, no contexto brasileiro, a imagem e a população do país foi sendo gerada, segundo Rago (1997, p. 61), “nesses traços que se constituíram nos primórdios, nas relações primárias que se estabeleceram na infância do Brasil, quando chegaram os primeiros conquistadores e iniciou-se o processo de miscigenação racial”. Os povos nativos foram os primeiros a participarem desse processo, sem terem o direito de escolha ou um pedido de permissão, obviamente. Dessa forma, como salientam Anjos e Ramos (2024, p. 62), “a imagem estigmatizada e reducionista das comunidades nativas passa a ser concebida trazendo o retrato estereotipado que ainda insiste em ser disseminado na contemporaneidade”.

Outrossim, além dos povos indígenas, os europeus trouxeram os povos africanos para a Colônia. Assim como os povos originários, os africanos tiveram sua cultura e suas tradições apagadas em detrimento da cultura europeia. Conforme Schmitz, tanto os africanos quanto os indígenas eram vistos como coisas, inumanas, meros objetos das vontades dos europeus.

Considerados com uma sexualidade voraz e selvagem, seus corpos foram ao mesmo tempo massacrados, usados e explorados para diversos fins, seja para trabalho pesado ou prazer sexual. Sua religiosidade, crenças, cultos, rituais foram desrespeitados e quase aniquilados quando a catequese cristã dada por missionários forçou-os a crer numa teologia e visão do mundo incompatível com seus modos de vida, sua relação com seus corpos, com os biomas naturais e com suas próprias relações de poder internas. (idem)

Adicionalmente, Medeiros e Jucá (2016, p. 670) salientam que havia uma predileção sexual pelos negros por parte das famílias dos engenhos. Tanto os homens brancos, quanto as mulheres, tinham relação com os negros, gerando os bastardos que tinham que viver como escravos, carregando na pele um tom mais claro como resultado do desejo europeu. Os autores ainda destacam que “esse contato sexual muitas vezes se deu de forma violenta e clandestina, principalmente com o africano escravizado no Brasil, o qual participou silenciosamente da constituição da família brasileira.”

Sendo assim, “a colonização apresenta-se como a dominação estrutural e supressão violenta da heterogeneidade dos sujeitos.” (Damasceno; Amorim; Cardoso, 2022, p. 17). A somatória dessas

relações gerou o processo de construção da identidade nacional, marcadas pela imposição da cultura europeia, contudo, tantos os povos nativos quanto os povos africanos também influenciaram esse processo, conseguindo resistir e existir mesmo sendo massacrados e violentados, fazendo com que a miscigenação criasse uma nova cultura, que ficaria conhecida como cultura brasileira.

2.2 DECOLONIALIDADE E LIBERTAÇÃO DUSSELIANA: POR UM CONTRAFLUXO DA COLONIZAÇÃO

“O centro se impôs sobre a periferia há cinco séculos. Mas, até quando? Não terá chegado ao seu fim a preponderância geopolítica do centro? Podemos vislumbrar um processo de libertação crescente do homem da periferia?” (Dussel, 1982, p. 10). Os questionamentos proferidos por Enrique Dussel, escritor argentino, responsável pela obra *Filosofia da Liberação na América Latina*, escrita em 1979, embasam a nossa discussão no que tange ao pensamento decolonial.

Conforme Nelson Maldonado-Torres (2016, p. 88), a “atitude decolonial encontra suas raízes nos projetos insurgentes que resistem, questionam e buscam mudar padrões coloniais do ser, do saber e do poder”. Sendo assim, a decolonialidade busca combater as heranças deixadas pelo imperialismo, trazendo aqueles que estavam às margens para o foco da discussão. Esses indivíduos marginalizados são chamados por Dussel como Outros, trazendo à tona o conceito de alteridade. Como ressalta Amaro (2022, p. 15):

Se, inicialmente, o outro foi concebido a partir de uma perspectiva positivista e evolucionista, e tido como o diferente, o exótico, o habitante de lugares longínquos, portador de uma espiritualidade primitiva, sem religião, sem escrita, sem história e sem organização social, com o processo de globalização e a intensificação das trocas culturais mundiais, o outro passou a ser alguém próximo, porém caracterizado por acionar outras categorias de interpretação do mundo e da realidade que não a do próprio investigador. No caso do contexto religioso, o outro corresponde àquele sujeito ou grupo social que postula uma cosmovisão místico-religiosa distinta. O outro, muitas vezes, foi aquele oprimido pelo sistema-mundo europeu, colonizado, subalternizado, silenciado e invisibilizado, mas que desperta interesse da comunidade científica, a qual por sua vez, o aciona como uma espécie de contrapartida do processo histórico de espoliação de seu conhecimento e de suas representações socioculturais, políticas e econômicas.

Além disso, “a decolonialidade consiste também numa prática de oposição e intervenção, que surgiu no momento em que o primeiro sujeito colonial do sistema mundo moderno/colonial reagiu contra os desígnios imperiais que se iniciou em 1492.” (Bernardino-Costa; Grosfoguel, 2016, p. 17). Ao trazer o oprimido para o centro da discussão, a perspectiva decolonial proporciona a ampliação da temática homem-mundo. A partir disso, os postulados da teoria da libertação dusseliana ganham mais força, ao enfatizar a necessidade de rompimento com a visão eurocêntrica da modernidade.

Nos dizeres de Anjos e Ramos (2024, p. 62), a decolonialidade passa por uma travessia histórica até chegar na contemporaneidade, ou seja, o “processo não surge no vazio social, mas sim ligado às lutas de classes sociais minoritárias transferidas desde a era colonial às margens e periferias a partir do surgimento do que se entende por raça”. Assim, temos que ter em mente que a sexualidade foi influenciada por muito pela colonização. Segundo Hook (1995 *apud* Bernardino-Costa; Grosfoguel, 2016, p. 19), “no discurso colonial, o corpo colonizado foi visto como corpo destituído de vontade, subjetividade, pronto para servir e destituído de voz”.

Diante disso, Dussel nos traz para a reflexão dessas mazelas, precisamos compreendê-las para que possamos superá-las, a libertação dessas amarras inicia com a ampliação da perspectiva da sexualidade como um fator que não só distingue indivíduos, como também cria identidades para além das normativas impostas desde a colonização e perpetuada no pós-colonização. São essas características que o pensamento decolonial busca disseminar, combatendo os estereótipos e a estigmatização assolada historicamente.

Em consonância, Dussel (op. cit, p. 16) frisa que para isso acontecer, é necessária uma filosofia que compreenda “a realidade mundial atual, não a partir da perspectiva do centro, do poder político, econômico ou militar, mas desde além da fronteira do mundo atual central, da periferia, esta filosofia não será ideológica (ou ao menos o será em menor medida)”. Além disso, o autor ainda menciona que essa filosofia para gerar a libertação, precisa também liberar o mundo do imperialismo norte-americano, não podemos acreditar que as amarras estão apenas na colonização europeia, visto que os Estados Unidos são detentores do neocolonialismo mundial.

Por conseguinte, utilizamos como parâmetro a analogia proposta pelo autor: “O gato pode enganar-se, é simplesmente um bote em falso. O rato não pode se enganar; seria sua morte. Se o rato vive é porque é muito mais inteligente do que o gato.” (p. 21). Ora, culpar apenas os europeus pelas mazelas sociais existentes é fácil, a decolonialidade não visa apenas isso, ela abrange as formas de dominação que insistem em oprimir os Outros, e nesse caso, o capitalismo estadunidense participaativamente desse processo combatido pela filosofia dusseliana.

Ademais, para o autor, na relação homem/homem, “não há libertação sem economia e tecnologia humanizada, e sem partir de uma formação social histórica. Por isso, a práxis da libertação [...] é o próprio ato pelo qual se transpõe o horizonte do sistema e se entra realmente na exterioridade.” (p. 69). Sendo assim, para que haja a libertação é necessário levar esses elementos em consideração, somente assim será criada a nova ordem social, mais justa e igualitária, embasada na decolonialidade.

2.3 INTERSECCIONALIDADES: FLUXOS DA SEXUALIDADE, DA RAÇA E DA CONDIÇÃO SOCIAL NA DINÂMICA DA VIDA DE HOMENS NEGROS

O conceito de *interseccionalidade* foi apresentado por Kimberlé Crenshaw, em 1989, ao apresentar os elementos que influenciam a opressão e discriminação sofrida pelas mulheres na sociedade. Essa definição foi posteriormente ampliada para que pudesse englobar outras áreas que também eram influenciadas pela raça, gênero, condição social, idade, orientação sexual, entre outras formas de identidade social. Sendo assim, como afirmam Collins e Bilge (2020, p. 16):

A interseccionalidade investiga como as relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais em sociedades marcadas pela diversidade, bem como as experiências individuais na vida cotidiana. Como ferramenta analítica, a interseccionalidade considera que as categorias de raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidade, etnia e faixa etária – entre outras – são inter-relacionadas e moldam-se mutuamente. A interseccionalidade é uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas.

A partir disso, a interseccionalidade atua no campo epistemológico e empírico dos elementos que influenciam as relações opressor/oprimido. Carvalho (2022, p. 71) ainda aponta o caráter decolonial que a perspectiva interseccional traz embutido, pois “não é apenas uma concepção teórica, acadêmica, mas também é considerada como um dos muitos caminhos para se combater as opressões múltiplas, que se encontram imbricadas na sociedade”. Sendo assim, também pode ser compreendida como um instrumento de luta política.

No que tange o aspecto da sexualidade, ela pode ser compreendida segundo Organização Mundial da Saúde (OMS) como sendo um aspecto central do ser humano ao longo da vida, que abrange sexo, identidades e papéis de gênero, orientação sexual, erotismo, prazer, intimidade e reprodução, influenciada pela interação de fatores biológicos, psicológicos, sociais, econômicos, políticos, culturais, legais, históricos, religiosos e espirituais. Por si só, a sexualidade é um exemplo de interseccionalidade.

Em paralelo, Carvalho (2022, p. 52) aponta a dificuldade de separar a conceituação de sexualidade e gênero, visto que “as identidades sexuais e de gênero se inter-relacionam profundamente, provocando muitas vezes uma interpretação confusa e uma dificuldade de distingui-las.” Diante disso, como pontua Judith Butler (2018, p. 22):

Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado “sexo” seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nula. Se o sexo é, ele próprio, uma categoria tomada em seu gênero, não faz sentido definir o gênero como a interpretação cultural do sexo. O gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado (uma concepção jurídica); tem

de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos.

Por conseguinte, na concepção de Camargo e Sampaio Neto (2017, p. 165), “a identidade de gênero é uma categoria da identidade social e refere-se à identificação do indivíduo como homem ou mulher, ou com alguma categoria diferente de homem ou de mulher”. Diante disso, compreendemos que a sexualidade vai muito além da heteronormatividade colonizadora/religiosa, gênero e sexo estão em campos mais amplos que a prisão da genética, sendo compreendidas no campo da epistemologia interseccional.

Referente a raça voltada para os seres humanos, conforme Hall (2006 apud Carvalho, 2022, p. 34), a definição “recorre a um conjunto de diferenças físicas rasas e inespecíficas, como a cor da pele, as características corporais, a textura do cabelo, os traços físicos, etc. que atuam como marcas simbólicas para diferenciar socialmente um grupo de pessoas do outro”. Além disso, segundo Almeida (2019, p. 18), “a noção de raça como referência a distintas categorias de seres humanos é um fenômeno da modernidade que remonta aos meados do século XVI”, influenciada pela expansão mercantilista e pela cultura renascentista.

Novamente, o pensamento colonial molda a visão e gera influências que marcaram a sociedade presente e futura. Não obstante, a decolonialidade retorna a discussão, pois como afirma Teixeira, Oliveira e Carrieri (2020 apud Carvalho, 2022, p. 35), “as relações raciais e a manifestação da distinção entre os povos foram evidenciadas e disseminadas particularmente por dois importantes elementos: a escravidão e o colonialismo”. Escravidão essa que atingiu principalmente a negritude, deixando um caminho ideal para a criação do racismo na sociedade, em que o pensamento decolonial busca combater.

Paralelamente, Almeida (2019, p. 22) define o racismo como sendo um meio sistemático de “discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam”. O autor ainda chama a atenção para a distinção entre racismo, discriminação racial e preconceito racial. A discriminação racial foca no tratamento diferenciado atribuído aos indivíduos por causa da raça, o preconceito racial está ligado a estereótipos e estigmatização que podem ou não ocasionarem em discriminação.

Carvalho ainda apresenta a classe como elemento de análise em sua pesquisa interseccional, discorre acerca da forma como a classe influencia na dinâmica de opressão social, destacando os estudos de Karl Marx, Max Weber e Pierre Bourdieu. Conforme cita, “segundo uma linha de pensamento marxista, tais trabalhos consideravam a esfera da produção como um critério definitivo na

classificação social”. Já “Max Weber analisa a distribuição social do poder e as identidades coletivas, considerando as classes, o status e os partidos.” (p. 74). Por último, Bourdieu constrói a teoria da distinção social, pois “as identidades sociais não são definidas estruturalmente, mas construídas gradativamente através de alianças e discursos.” (p. 75)

A partir dessas percepções voltadas para a conceituação de classe social, adentramos no campo da condição social que essa divisão gera. Independente do ponto de vista assumido, o resultado é o mesmo, há quem está no topo e há quem está no fim da pirâmide. Como frisa Carvalho, classe e raça possuem uma relação direta se observarmos a realidade brasileira, em que a população negra é associada às classes mais baixas da sociedade. Historicamente, as mulheres são vistas como as detentoras das posições mais baixas, principalmente as mulheres negras. Contudo, os homens negros recebem menos que as mulheres brancas, “pois apesar de fazerem parte de um grupo privilegiado de gênero, tem uma realidade incomparável estatisticamente com a dos homens cis brancos.” (p. 76)

Novamente, pontua-se que tal realidade é fruto das relações coloniais que colocaram o povo negro subalternizados, seja durante a escravidão ou após a assinatura da Lei Áurea, quando “as pessoas negras que até então estavam na condição escravizada se viram-se desempregadas após a abolição. Diante desta situação, começaram a migrar para trabalhos que eram menos qualificados, para subempregos.” (idem). A luta para sair da condição social menos favorecida sendo negro é outro fator decolonial a ser levado em consideração.

Correlatamente, torna-se indispensável destacar que nenhum dos elementos aqui mencionados é mais ou menos importante de serem pontuados, visto que todos influenciam diretamente as relações de poder na sociedade. Diante disso, salientamos a importância de utilizar a interseccionalidade para podermos alcançar o cerne da questão, em que a sexualidade, a raça e a condição social resulta na realidade vivenciada por homens negros pobres. Ademais, se esse indivíduo for gay “ele ainda enfrenta mais preconceitos, inclusive dentro do próprio grupo gay (e neste caso não mais apenas por ser negro, mas também por ser pobre)” (p. 93)

3 METODOLOGIA

A presente pesquisa adota uma abordagem qualitativa, fundamentada na perspectiva decolonial e hermenêutica dusseliana, por compreender que o fenômeno da sexualidade quilombola não pode ser reduzido a dados quantitativos ou categorias universais. O estudo busca compreender, interpretar e valorizar as práticas e discursos sobre corpo, gênero e desejo no contexto das comunidades quilombolas amazônicas, tomando como base a filosofia da libertação de Enrique Dussel.

Do ponto de vista epistemológico, a pesquisa se ancora na epistemologia do sul (Santos, 2010) e na crítica decolonial (Quijano, Mignolo, Lugones), que propõem deslocar o olhar científico do centro para as margens, reconhecendo o saber produzido pelos povos historicamente subalternizados. Nesse sentido, o método não se pretende neutro, mas comprometido com a libertação e a dignidade dos sujeitos pesquisados, tal como propõe Dussel (2002) em sua ética da libertação. Baseia-se em pesquisa conceitual e de base teórica.

4 RESULTADOS E DISCUSSÕES

A sociedade ainda está atrelada aos preceitos religiosos que pregam pela heteronormatividade, ou seja, a heterossexualidade normatiza a vida em sociedade. Como pontuam Silva e Barbosa (2016, p. 131), a concepção de homem seria “aquele que após o parto de sua genitora são encontradas em seus corpos características anatômicas e biológicas que o definam como sujeito do ‘sexo masculino’”. Sendo assim, o falo define a caracterização da sexualidade heteronormativa.

Além disso, Albuquerque (2010 apud Carvalho, 2022, p. 80), “observa que o corpo masculino é caracterizado pelo controle, pela censura, pelo apagamento da sensibilidade e pela castração da livre expressão”. Esse controle é postulado como um objeto de dominação perante a sociedade, o homem foi feito para dominar, seguindo os preceitos bíblicos, assumindo assim a sua masculinidade. Contudo, quando esse homem perde a característica cis/heterossexual, esse argumento perde valor, adquirindo uma posição subalterna perante as demais.

Foi-nos ensinado que existe uma masculinidade superior às demais masculinidades. Uma masculinidade construída pelo patriarcado e que permanece forte e influente na sociedade ocidental capitalista. Estou falando do ser homem cis, branco, heterossexual, algo representante da heteronormatividade. Tudo que foge a uma dessas características são componentes das masculinidades subordinadas à masculinidade hegemônica. (Rodriguez, 2019, p. 278)

Concomitantemente, ao observarmos pela perspectiva interseccional, se o homem for negro-pobre-gay a forma como é visto na sociedade denota ainda mais preconceitos e discriminações. Dentro dessa categoria, Carvalho ainda apresenta a distinção que existe entre a percepção de homens-negros-gay cis mais ‘masculinos’ e mais ‘afeminados’, visto que “os homens negros cis homossexuais empobrecidos – que perfomam masculinidade – podem atender a norma do gênero dominante.” Contudo, “apesar de possuir a masculinidade, que é dotada de privilégios (gênero), estes indivíduos são entrecruzados por três eixos de subordinação (raça, classe e sexualidade).” (p. 78)

No caso dos homossexuais considerados afeminados, por não transmitirem o ideal de masculinidade normativo, acabam por sofrerem ainda mais com a opressão, visto que são

estereotipados como dominados por outros homens. Para evitar essa situação, muitos indivíduos acabam presos dentro da prisão da masculinidade, imposta pelos padrões morais e religiosos, “que ao mesmo tempo legisla e julga os ‘seres desviantes’ das regras dos gêneros. Neste presídio existem concepções que buscam doutrinar os corpos sexuados que devem apresentar características pré-moldadas.” (Silva; Barbosa, 2016, p. 131)

Adicionalmente, Carvalho ainda contempla a discussão referente aos homens negros gay. Os homens negros, como já mencionados nesse trabalho, por muito tempo foram vistos e imaginados como os ideais de virilidade, fortes e sexualizados desde a colonização. Consequentemente, ao assumirem sua sexualidade não normativa, acabam por enfrentar discriminação pela cor da pele e pela homossexualidade. “Diante disso, a homossexualidade do homem negro mesmo que exista, não pode ser expressada socialmente.” (p. 89)

Assim surge o silenciamento da sexualidade, o denominado popularmente *armário*, no qual se “trata de mais um controle da sexualidade humana, uma forma de garantir a heterossexualidade visível e invisibilizar a homossexualidade, buscando assim, garantir uma divisão social entre heterossexuais e homossexuais.” (Silva; Barbosa, 2016, p. 135). Diante disso, muitos homossexuais acabam por permanecer dentro desse *armário*, silenciando sua sexualidade perante a sociedade, como mecanismo de defesa dos ataques que podem sofrer por simplesmente serem não-normativos como o colonialismo impôs.

A vida no armário representa não apenas um movimento de ordem pessoal e individual, mas de um conjunto de fenômenos sociais em que se “assumir” como uma pessoa que possui orientação sexual distinta da regra pode gerar sofrimentos, angústias e até mesmo a própria morte. Para buscar se “resguardar” de possíveis ataques, existem pessoas que acabam sendo levadas a escolherem um “caminho mais fácil” que é a invisibilização de sua sexualidade. (Silva; Barbosa, 2016, p. 135-136)

Além disso, como salienta Carvalho (2022, p. 106), “a sexualidade fora do armário pode produzir sentimentos contraditórios de inferioridade e superioridade, o Complexo de Gulliver”. Ao ser comparada com as demais sexualidades, pode ocasionar nessa dualidade de sentimentos, tanto a fascinação quanto a subestimação. Em contrapartida, como salientam Silva e Barbosa, “sair ou não do armário pode não se configurar como opção, seja pelo fato de outras pessoas forçarem a ‘saída do armário’ ou pela dificuldade em obedecer aos ‘jeitos de macho’ e ‘comportamentos de mulheres’ que são prescritos socialmente.” (p. 137)

Nessa perspectiva, é válido pontuar que “homens pobres já integram por si o grupo de masculinidades subalternizadas e se forem gays e negros, maiores são as possibilidades de que enfrentem violências cotidianas, tenham oportunidades negadas e vejam reduzidas as suas

possibilidades de decisão.” (Carvalho, 2022, p. 107). Diante disso, “o posicionamento adotado estrategicamente de estar no armário é usado para que se possa evitar a opressão heteronormativa.” (Silva; Barbosa; 2016, p. 137)

Não obstante, para que essa realidade entre em consonância com o pensamento decolonial, principalmente tendo em vista que os mais atingidos são representantes das minorias quase absolutas, faltando apenas a categorização de mulher, é necessário que esse silenciamento seja posto em evidência constante, “representada pela visibilidade a partir da saída do “armário”, retirando, assim, a ideia construída pela sociedade de que homossexuais não existem e se existem são poucos, criada a partir do silenciamento dessas vozes.” (op. cit, p. 139)

Transformando assim, a realidade desses indivíduos diariamente subalternizados, transgredindo a heteronormatividade numa perspectiva interseccional, fazendo luz das contribuições que a decolonialidade proporciona, alcançando assim uma filosofia da libertação prática que deixaria Dussel orgulhoso de ter iniciado esse percurso que ainda apresenta um longo caminho que necessita urgentemente ser trilhado e alcançado.

5 CONCLUSÃO

A reflexão desenvolvida ao longo desta produção permitiu compreender que a sexualidade, enquanto dimensão constitutiva da existência humana, também é um dos campos mais profundamente atravessados pela colonialidade. As análises mostraram que, nas comunidades quilombolas da Amazônia, as marcas deixadas pelo projeto colonial — como a moralidade cristã eurocentrada, o racismo e a negação da corporeidade negra — ainda produzem efeitos sobre as formas de viver, nomear e representar o corpo e o desejo. Contudo, as mesmas comunidades que sofreram historicamente com a dominação e o silenciamento emergem como espaços de resistência, recriando modos próprios de viver a afetividade, o prazer e a espiritualidade.

A partir da filosofia da libertação de Enrique Dussel, foi possível interpretar essas experiências não apenas como reações culturais, mas como expressões éticas e políticas de libertação. Dussel propõe que a ética autêntica nasce da escuta da exterioridade — dos sujeitos e corpos oprimidos — e não do centro dominante da modernidade. Assim, as vivências de sexualidade entre negros quilombolas revelam-se como práticas de libertação que rompem com o paradigma colonial do corpo como objeto e o recolocam como território de dignidade, afeto e transcendência. A sexualidade, nesse sentido, torna-se espaço de humanização e de reconstrução do ser.

Constatou-se também que o diálogo entre a filosofia dusseliana e as epistemologias quilombolas amazônicas abre caminhos para uma ética decolonial do corpo, fundada no

reconhecimento da pluralidade dos modos de existir e sentir. As cosmologias quilombolas — que integram ancestralidade, espiritualidade e comunalidade — oferecem elementos para repensar a relação entre corpo, desejo e coletividade, superando a fragmentação individualista imposta pela modernidade ocidental.

Como contribuição teórica, este estudo reforça a necessidade de incorporar as vozes e experiências das comunidades negras e tradicionais na produção do pensamento filosófico latino-americano. Reconhecer as narrativas quilombolas amazônicas como formas de filosofia viva significa ampliar o horizonte da razão e da ética, abrindo espaço para uma filosofia que não se limita ao logos, mas que também é corpo, memória e território.

Por fim, destaca-se que o processo de descolonização da sexualidade não se reduz a uma crítica conceitual, mas exige práticas concretas de libertação — políticas, educativas e espirituais — que devolvam aos corpos negros o direito de existir em plenitude. Nesse percurso, a filosofia da libertação de Dussel e as tradições quilombolas da Amazônia convergem em um mesmo horizonte: o de afirmar a vida, em todas as suas formas, como fundamento ético e horizonte de transformação.

REFERÊNCIAS

AMARO, Flávia Ribeiro. MÍSTICA DO OUTRO: Alteridade, Decolonialidade, Interculturalidade. IN: REVISTA RELICÁRIO • Uberlândia • v. 9 n. 17 • jan./jul. 2022• ISSN 2358-8276

ALMEIDA, Sílvio Luiz de. O que é racismo estrutural. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ANJOS, Danilo Nascimento dos. RAMOS, João Batista Santiago. A Aquisição da Escrita e a Produção Literária Indígena como Prática Decolonial da Manutenção dos Saberes Tradicionais. IN: Pelas encruzilhadas literárias: saberes decoloniais de literaturas amazônicas / organizadores Marcos Paulo Torres Pereira, Fábio Wosniak, David Junior de Sousa Silva. -- Macapá, AP: UNIFAP, 2024.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. GROSFOGUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. IN: Revista Sociedade e Estado – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril 2016.

BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Tradução Renato Aguiar. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CARVALHO, Alexandre Gustavo da Silva. “ALÉM DE PRETO, É VIADO?”: INTERSECCIONALIDADE E PROCESSOS DECISÓRIOS NA TRAJETÓRIA PROFISSIONAL DE HOMENS NEGROS GAYS DE MARIANA. Orientadora: Ludmila de Vasconcelos Machado Guimarães. Coorientadora: Juliana Cristina Teixeira. Dissertação (mestrado) – Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais. 2022.

CAMARGO, Shelley Arruda Pinhal de. SAMPAIO NETO, Luiz Ferraz de. Sexualidade e gênero. IN: Rev Fac Ciênc Méd Sorocaba. 2017;19(4):165-6.

COLLINS, Patricia Hill. BILGE, Sirma. Interseccionalidade. [recurso eletrônico]. Tradução Rane Souza. - 1. ed. - São Paulo : Boitempo, 2020.

DAMASCENO, Maira. AMORIM, Gabriel Chaves. CARDOSO, Dorvalino Refej. MODERNIDADE/ COLONIALIDADE/ DECOLONIALIDADE: PERSPECTIVAS TEÓRICAS E HISTÓRICAS. IN: Revista TEL, Irati, v. 13, n.1, p. 12-27, jan./jun. 2022- ISSN 2177-6644.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. IN: Revista Sociedade e Estado – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril 2016.

MEDEIROS, Jarles Lopes de. JUCÁ, Gisafran Nazareno Mota. O PROCESSO DE COLONIZAÇÃO PORTUGUÊS NO BRASIL E SEUS REFLEXOS NA EDUCAÇÃO, CULTURA, FAMÍLIA E SEXUALIDADE. IN: Anais do XV Congresso de História da Educação do Ceará. 2016, ISSN 2237-2229. pp. 665-676.

RAGO, Margareth. Sexualidade e Identidade na Historiografia Brasileira. IN: Resgate: Revista interdisciplinar de cultura, 1997 - periodicos.sbu.unicamp.br

RODRIGUEZ, Shay de los Santos. Se eu comprei, então é meu: coisas do cotidiano e do prazer sexual para além da heteronormatividade. 1^aed. Rio Grande: CLP, 2019.

SILVA, Laionel Vieira da. BARBOSA, Bruno Rafael Silva Nogueira. Sobrevivência no armário: dores do silêncio LGBT em uma sociedade de religiosidade. IN: Estudos de Religião, v. 30, n. 3 • 129-154 • set.-dez. 2016 • ISSN Impresso: 0103-801X – Eletrônico: 2176-1078.