



UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E
CONTEMPORANEIDADE
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO I

FRANCIS MARY SOARES CORREIA DA ROSA

**A colonialidade do saber e a formação docente de Filosofia:
cenários, experiências e desobediências epistêmicas**

Orientadora: Dr.^a Sueli Ribeiro Mota Souza

LINHA 1: Processos Civilizatórios: Educação, Memória e Pluralidade Cultural.

FEIRA DE SANTANA

2021

FRANCIS MARY SOARES CORREIA DA ROSA

A colonialidade do saber e a formação docente de Filosofia: cenários, experiências e desobediências epistêmicas

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade, da Universidade do Estado da Bahia, no âmbito da linha I – Processos Civilizatórios: Educação, Memória e Pluralidade Cultural, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Educação e Contemporaneidade

Orientadora: Dr.^a Sueli Mota

FEIRA DE SANTANA
ANO DE ENTREGA
2021

FICHA CATALOGRÁFICA
Sistema de Bibliotecas da UNEB

2

R788c Rosa, Francis Mary Soares Correia da

A colonialidade do saber e a formação docente de Filosofia:
cenários, experiências e desobediências epistêmicas / Francis Mary
Soares Correia da Rosa. - Salvador, 2021.

296 fls : il.

Orientador(a): Prof^ª Dr.^a. Sueli Ribeiro Mota Souza.
Inclui Referências

Tese (Doutorado) - Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade - PPGEDUC, Campus I. 2021.

1. Professor - Formação . 2. Epistemologia - Sul. 3. Colonialidade do saber. 4. Filosofia intercultural.

CDD: 378

FOLHA DE APROVAÇÃO

A COLONIALIDADE DO SABER E A FORMAÇÃO DOCENTE DE FILOSOFIA: CENÁRIOS, EXPERIÊNCIAS E DESOBEDIÊNCIAS EPISTÊMICAS

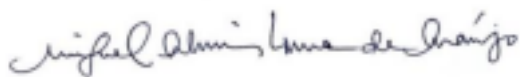
FRANCIS MARY SOARES CORREIA DA ROSA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade – PPGEduc, em 30 de setembro de 2021, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Educação e Contemporaneidade pela Universidade do Estado da Bahia, conforme avaliação da Banca Examinadora.

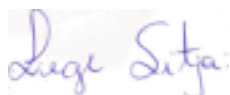


Profa. Dra. Sueli Ribeiro Mota Souza
Universidade do Estado da Bahia – Uneb
Doutorado em Ciências Sociais
Universidade Federal da Bahia, UFBA, Brasil

Prof. Dr. José Newton Tomazzoni Tavares
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC-MG
Doutorado em Educação
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, PUC-MG, Brasil



Prof. Dr. Miguel Almir Lima de Araújo
Universidade Estadual de Feira de Santana - UEFS
Doutorado em Ecologia
Universidade Federal da Bahia, UFBA, Brasil



Profa. Dra. Liege Maria Queiroz Sitja

Universidade do Estado da Bahia - UNEB
Doutorado em Educação
Universidade Federal da Bahia, UFBA, Brasil

Luciano Costa Santos

Prof. Dr. Luciano Costa Santos
Universidade do Estado da Bahia – Uneb
Doutorado em Filosofia
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS, Brasil

3

Agradecimentos:

Nos caminhos que foram se apresentando, em meio ao desejo de concretizar o doutorado, lado a lado estavam os desafios. A partir de 2018, a luta para articular pesquisa e docência, luta construída e vivida desde a época do mestrado, se torna mais árdua. O já difícil caminho de construir pesquisas e produzir conhecimento, e ao mesmo tempo se dedicar a 40 ou 60 horas de trabalho docente, se torna mais desafiador. Entre o local da pesquisa, o local da morada e local dos estudos se interpõem quase 500 quilômetros e 8 horas de viagem de ônibus rodoviário. Foram noites sem dormir, dores físicas e psicológicas que consumiram meus dias e noites. Minhas produções, meu ato de pesquisar sempre estiveram entrelaçados à minha vida e à afirmação da minha existência, por isso, mesmo diante da pandemia do COVID -19 e do novo local de trabalho na cidade de Xique-Xique, permaneci com o desejo de fazer uma pesquisa de campo, mesmo que remotamente. Por isso, não poderia deixar de agradecer aos participantes da pesquisa, docentes e discentes, que me ajudaram a construir essa tese, com muita generosidade e respeito.

À Universidade Estadual de Feira de Santana, especialmente ao Colegiado do Curso de Filosofia dessa instituição que se mostrou solícito para com essa pesquisa, principalmente na figura de seu coordenador, professor Laurenio Sombra.

À turma de Doutorado do ano de 2017, parceiros e parceiras, sou muito grata por ter tido a oportunidade de partilhar caminhos com vocês e aprender com tantas trilhas e experiências...quanta humanidade tive de cada um/a de vocês.

Agradeço à UNEB- Universidade Estadual da Bahia, ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade (PPGEduC), à Secretaria Acadêmica do Programa, à linha de pesquisa 1 e ao Grupo de Pesquisa sobre Pensamento e Contemporaneidade que foram fundamentais para o caminhar dessa pesquisa.

Ao Instituto Federal Baiano, por manter um programa de apoio à qualificação que me

permitiu ter 16 horas de minha jornada dedicadas aos estudos de doutoramento; À professora e orientadora Sueli Mota, que me trouxe inestimável apoio intelectual e compreensão, mais do que uma orientação acadêmica, sempre trouxe muita humanidade em todo processo e parceria.

4

À minha mãe, motivo de inspiração e cujas histórias contadas ao pé da fogueira alimentaram meus sonhos e adocicaram minha infância;

Aos meus gatos e gata: Bengala, Brigitte, Yosh, Ptolomeu e Dominique pelo carinho, companhia nas madrugadas e por trazerem alegrias, mesmo durante o confinamento; A Marcos Rosa, sempre companheiro, pelo amor, pela paciência, estímulo e presença constante;

Aos povos originários das Américas e ao povo animal;

Ao Grande Espírito do Jaguar- Rei das Américas.

“De repente, estou só no mundo. Vejo tudo isto do alto de um telhado espiritual. Estou só no mundo. Ver é estar distante. Ver claro é parar. Analisar é ser estrangeiro. Toda a gente passa sem roçar por mim. Tenho só ar à minha volta. Sinto-me tão isolado que sinto a distância entre mim e o meu fato.”

Pessoa, Fernando. Livro do Desassossego, Companhia das Letras, São Paulo,

RESUMO:

Esta tese objetiva elaborar uma visão crítica amparada nas Epistemologias do Sul sobre as diretrizes curriculares da formação de professores/as de Filosofia no Brasil, partindo do pressuposto que tal formação se apresenta como fundamentalmente eurocentrada. Tendo como fundo maior esse objetivo, buscamos estabelecer uma análise de como a colonialidade do saber atua no processo de formação de professores/as no curso de Licenciatura em Filosofia da UEFS Universidade Estadual de Feira de Santana, por meio do estudo de caso. Dessa forma, direciono minha reflexão crítica à constituição da formação desses/as docentes no contexto brasileiro, especificamente na UEFS, com o objetivo maior de compor um mapa dos aspectos do currículo que contribuem para ou desafiam a perspectiva eurocêntrica. Para tal, se fez necessário a constituição de uma pesquisa bibliográfica objetivando constituir categorias conceituais e aporte teórico crítico necessário aos anseios da tese, como os aspectos críticos à modernidade europeia, a forma como se reproduz a matriz colonial do poder, assim como a colonialidade do saber na Filosofia Abissal. Assim, por meio dos referenciais críticos das Epistemologias do Sul, estabeleço uma análise do curso de Filosofia supracitado, seu currículo e projeto pedagógico, dialogando por meio de entrevistas semiestruturadas com docentes e discentes da licenciatura em questão, egressos e ingressos. A partir disso, buscamos identificar por meio de metodologias ancoradas nas práticas decoloniais da pesquisa qualitativa em educação como o saber colonial e as desobediências epistêmicas estão atuando na formação filosófica dos discentes em formação do curso de licenciatura em Filosofia da respectiva universidade. Os dados foram obtidos por meio de entrevistas semiestruturadas e questionários semiestruturados.

Palavras-Chaves: colonialidade do saber; formação de professores; epistemologias do sul; interculturalidade; filosofia.

RESUMEN:

Esta tesis tiene como objetivo elaborar una visión crítica sustentada por las Epistemologías del Sur sobre las directrices curriculares de la formación de profesores de Filosofía en Brasil, partiendo del supuesto de que dicha formación es fundamentalmente eurocentrada. Con este objetivo en mente, buscamos establecer un análisis de cómo actúa la colonialidad del conocimiento en el proceso de formación del profesorado en la Licenciatura en Filosofía de la UEFS- Universidad Estatal Feira de Santana, a través de un estudio de caso. De esta manera, dirijo mi reflexión crítica a la constitución de la formación de estos docentes en el contexto brasileño, específicamente en la UEFS, con el objetivo principal de componer un mapa de los aspectos del currículo que contribuyen o desafían la perspectiva eurocéntrica. Para ello, fue necesario establecer una investigación bibliográfica con el objetivo de construir las categorías conceptuales y los insumos teóricos críticos necesarios para las preocupaciones de la tesis, como los aspectos críticos de la modernidad europea, la forma en que se reproduce la matriz colonial de poder, como así como la colonialidad del saber en la Filosofía Abisal. Así, a través de los referentes críticos de las Epistemologías del Sur, establezco un análisis del citado curso de Filosofía, su currículum y proyecto pedagógico, dialogando a través de entrevistas semiestructuradas con docentes y estudiantes de la titulación en cuestión, egresados y estudiantes. A partir de esto, buscamos identificar, a través de metodologías ancladas en prácticas descoloniales de investigación cualitativa en educación, cómo el conocimiento colonial y las desobediencias epistémicas están actuando en la formación filosófica de los estudiantes de la carrera de Filosofía de la respectiva universidad. Los datos se obtuvieron mediante entrevistas semiestructuradas y cuestionarios semiestructurados.

PALABRAS CLAVE: colonialidad del conocimiento; formación de profesores; epistemologías del sur; interculturalidad; filosofía.

RÉSUMÉ

Cette thèse vise à élaborer une vision critique soutenue par les épistémologies du Sud sur les directives curriculaires de la formation des enseignants de philosophie au Brésil, en partant du postulat que cette formation est fondamentalement eurocentrée. Avec cet objectif à l'esprit, nous cherchons à établir une analyse de la façon dont la colonialité de la connaissance agit dans le processus de formation des enseignants du cours de licence en philosophie de l'UEFS Université d'État de Feira de Santana, à travers une étude de cas. De cette façon, j'oriente ma réflexion critique vers la constitution de la formation de ces enseignants dans le contexte brésilien, en particulier dans l'UEFS, avec l'objectif principal de composer une carte des aspects du programme qui contribuent ou remettent en question la perspective eurocentrique. Pour ce faire, il a fallu établir une recherche bibliographique visant à construire des catégories conceptuelles et des apports théoriques critiques nécessaires aux préoccupations de la thèse, comme les aspects critiques de la modernité européenne, la manière dont se reproduit la matrice coloniale du pouvoir, ainsi que la colonialité du savoir dans la philosophie abyssale. Ainsi, à travers les références critiques des Épistémologies du Sud, j'établis une analyse du cours de Philosophie susmentionné, de son programme et de son projet pédagogique, dialoguant à travers des entretiens semi-directifs avec des enseignants et des étudiants du diplôme en question, des diplômés et des étudiants. À partir de là, nous cherchons à identifier, à travers des méthodologies ancrées dans les pratiques décoloniales de recherche qualitative en éducation, comment les connaissances coloniales et les désobéissances épistémiques agissent dans la formation philosophique des étudiants du cursus en philosophie de l'université respective. Les données ont été obtenues par le biais d'entretiens semi-directifs et de questionnaires semi directifs.

MOTS CLÉS: colonialité du savoir; formation des enseignants; épistémologies du Sud; interculturalité; philosophie.

	9
PARTE 1: Sobre os pressupostos críticos.....	
	13
1. Introdução.....	14
Tramas, mapas e experiências.....	14
Metodologias decoloniais.....	16
pesquisa em educação: possibilidade da crítica decolonial na metodologia.	17
multireferencialidade e a bricolagem como pressupostos epistemológicos da pesquisa.	19
<i>Corazonar</i> a pesquisa em educação: artesanaria do estudo de caso	20
Aspectos contextuais e históricos do movimento decolonial: breves mapas e tramas conceituais.....	26
Grupo Modernidade/Colonialidade.....	30
2. Capítulo 2 - A colonialidade do saber: crítica da imagem eurocêntrica	
37 A negação da humanidade: zona de nulidade ontológica	
41 A racialidade do poder.....	
44 O racismo científico.....	
50 Epistemicídio e racismo epistêmico.....	
55 O sistema moderno-colonial de gênero.....	
	66
3. Capítulo 3: A imagem colonial da Filosofia: estudo dos pressupostos racialistas e androcêntricos da razão na modernidade	
	78
A comunidade epistêmico-política na Filosofia Canônica.....	82

O androcêntrismo e misoginia na comunidade epistêmico filosófica	88
4. Capítulo 4: O Sul e a Pluriversalidade Ontológica.....	102
Monorracionalidade ocidental: o mito da natureza única.....	103 A
desocidentalização da comunidade epistêmico filosófica: a Filosofia Intercultural	108 A
Filosofia Intercultural como imagem decolonial da Filosofia	116
Parte 2: A Filosofia Abissal na formação docente.....	
134 5. Capítulo 5 – A Filosofia Abissal no Brasil: dilemas e perspectivas na formação dos	
docentes.....	135
Breve histórico da Formação do docente de Filosofia no	
Brasil.....	137
6. O curso de formação de professores e professoras de Filosofia na UEFS: cenários, sujeitos e	
perspectivas.	
189	
O currículo como problema filosófico.....	
190 O curso de licenciatura em Filosofia na UEFS: história e	
criação.....	199
O Projeto Pedagógico da Licenciatura	
.....	201
Conclusões “inconclusas”: reaprender a pensar.....	
269	
Anexos:.....	
281	
	10
Apêndice 1:.....	
282	Apêndice
2.....	283
Apêndice 3.....	
288	
Referências:.....	
290	

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: DISTRIBUIÇÃO DAS LICENCIATURAS EM IES PÚBLICAS NA BAHIA.....	200
Tabela 2 - Disciplinas ofertadas pelo DEDU e pelo DCHF no Curso de Licenciatura em Filosofia UEFS relacionadas ao ensino de Filosofia ou temas de formação pedagógica.....	210
Tabela 3 Disciplinas com perspectivas críticas ao eurocentrismo de acordo com os descritores	

.....

215 Tabela 4: Disciplinas do eixo “História da Filosofia”	223
Tabela 5 Frequência de autores e autoras de acordo com a origem.....	242 Tabela
6 Quadro síntese do referencial bibliográfico de acordo com a origem.....	244



Fonte: Coletivo decolonial, 2020. Disponível em: <<https://medium.com/@coletivodecolonial>>

1. Introdução

Tramas, mapas e experiências

Minha pesquisa é uma pesquisa implicada. Os questionamentos e angústias surgem a partir de minha própria pele. Ao acolher e tentar compreender as vozes aqui apresentadas, sinto que também me habitam. Sou professora há quase 20 anos e tenho experienciado a docência em suas diversas frentes, na educação básica, na educação superior e na pós-graduação. Pesquisar a educação tem sido não somente a minha profissão, é meu devenir no mundo. Nessa trama de vida, a graduação em História trouxe uma potente força que atravessou minha segunda graduação em Filosofia: aprendi a ver o mundo repleto pela historicidade dos corpos, dos sujeitos. Esse duplo habitar foi força potente e diretiva da constituição de uma inquietação que se iniciou com mestrado, pesquisando literatura de autoria indígena, as forças que marginalizavam essas produções foram se tornando mais que aparentes, se mostravam atuantes em diversas áreas do conhecimento. Essas inquietações e angústias se tornaram evidentes quando comecei a atuar na formação de professores e professoras de Filosofia. Como historiadora, filósofa, brasileira ocupo lugares subalternos em determinados espaços de produção de saber. Assim, minha pesquisa busca afirmar minha vida, transpor os limites e fundamentos da perspectiva filosófica que marginaliza e descredencia a vida e desumaniza outridades fora do mapa euro-norteamericano.

Partimos de uma visão crítica, amparada nas Epistemologias do Sul, sobre a perspectiva filosófica na modernidade e como tal perspectiva foi alicerçada como imagem da Filosofia no Brasil. Como recorte e direcionamento, tentaremos estabelecer encruzilhadas críticas ao processo de formação de professores e professoras de Filosofia em nosso cenário histórico por meio de estudo de caso. Tendo como fundo maior esse objetivo, buscamos estabelecer uma análise investigativa dos documentos regulamentadores da profissionalização, assim como lançar provocações, a partir do movimento crítico das epistemologias decoloniais, à guisa de compreender como a colonialidade e a decolonialidade do saber se manifestam nos documentos basilares e diretrizes da formação em Filosofia? Como esses dois paradigmas atuam no processo de formação de professores/as de Filosofia na universidade UEFS? Quais as percepções

apontadas por docentes e discentes como críticas à colonialidade? E, quais são identificadas como reprodutoras desse paradigma?

A partir disso, essa pesquisa se posiciona ao lado das pesquisas qualitativas e dos instrumentos de coleta de dados a seguir: revisão bibliográfica, entrevistas semiestruturadas, questionários semiestruturados e análise documental, a fim de investigar como o saber colonial atua na concepção dos/as discentes em formação.

Para tal, iniciamos nosso estudo pela constituição e crítica da razão colonial e seus entrelaçamentos com a narrativa da modernidade europeia. O segundo capítulo é dedicado a evidenciar as formas e dispositivos ideológicos que atuam/atuam na colonialidade do saber e seu intercruzamento com o racismo epistêmico e o epistemicídio. No terceiro capítulo, *A imagem colonial da Filosofia: estudo dos pressupostos racialistas e androcêntricos da razão na modernidade*, evidenciamos as formas identificadas com o pressuposto da colonialidade que se organizam em torno da fabricação de uma Filosofia canônica e abissal, destacando as interseccionalidades da matriz colonial do poder, salientando a perspectiva crítica do feminismo enquanto força desaglutinadora da razão racializada e androcêntrica.

Utilizando esse fio condutor, no quarto capítulo buscamos desenvolver um olhar sobre a pluriversalidade ontológica. O objetivo é apresentar um *corpus* filosófico *outro* que permite pensar a pluriversalidade do mundo, e compactua com a desocidentalização da comunidade epistêmica da Filosofia como crítica fecunda, apostando no reestabelecimento do polidiálogo. Assim, revisitamos a perspectiva da Filosofia intercultural como imagem possível de uma Filosofia em orientação transmoderna, onde a exterioridade relegada na modernidade retorna como solo fecundo para o entrelaçamento da poliracionalidade.

No quinto capítulo, destacando como os aspectos da colonialidade do saber reverberaram na implantação e desenvolvimento do curso de formação de professores de filosofia no Brasil, assim como a consequente colonialidade nas práticas pedagógicas no âmbito de ensino de Filosofia e seu status de disciplina racializada. Por meio de uma metodologia qualitativa e fundamentada no método pós-abissal do “corazonar”, nos colocamos na experimentação e vivências que se entrelaçam no ato de pesquisar, destituindo o binômio sujeito x objeto.

Nesse sentido, foi preciso destacar e debater questões que forçadamente estão presentes na ação pedagógica da filosofia em sala de aula, assim como sua característica paradoxal em relação às outras disciplinas, que vai desde sua organização como um saber disciplinar e

escolar, às antinomias presentes na sua busca pelo caráter universal mediado por uma posicionalidade.

O sexto capítulo se desenvolve em torno da pesquisa de campo e objetiva entrecruzar os postulados apresentados nos capítulos anteriores com os mecanismos que arquitetam o curso de Filosofia na UEFS. Nesse sentido, se fez necessário uma discussão filosófica sobre o currículo e suas potências e devires enquanto pressuposto fundante do processo formativo de professores e professoras. Seguindo com o estudo de caso, lançamos um olhar compreensivo sobre as posicionalidades como elementos constituintes do fazer pedagógico no âmbito da Filosofia, dialogando com os participantes da pesquisa, docentes e discentes, buscando encruzilhadas, tecendo perspectivas e atos compreensivos das insurgências formativas.

Metodologias decoloniais

A produção do conhecimento deve ser historicamente situada e socialmente posicionada. Essa afirmação resguarda uma virada de caráter antropológico na crítica epistemológica. Se o modelo de conhecimento produzido pela modernidade está entrelaçado à uma perspectiva de mundo universalista amparada na concepção de ciência moderna, é preciso questionar até que ponto tais modelos e formulações são válidos e socialmente ancorados em nossas posições históricas no mundo.

Uma virada de caráter decolonial nas metodologias e no próprio entendimento da maneira de produzir conhecimento exige uma crítica das bases da ciência moderna, em seu caráter totalitário e nos seus fundamentos universalistas. Conforme Boaventura de Souza Santos (2019), o colonialismo é uma via de mão dupla: ele é alicerçado nas metodologias do Norte, se situa de forma epistemicida face às outras visões de mundo, mas também é afetado por elas. Essa cocriação é um produto híbrido e assimétrico, e implica um ato duplo decolonial: descolonizar nossas próprias epistemologias (epistemologias do Sul), assim como atuar na descolonização das epistemologias do Norte.

O que entendemos aqui como epistemologias do Sul não se restringe somente ao posicionamento geográfico e cardinal dos sujeitos no globo. As epistemologias do Sul dizem respeito às ancoragens epistêmicas dos sujeitos que partilham experiências ou experimentaram

um sistema semelhante de exclusão e violências baseado no binarismo branco/não-branco; assim, como aos postulados e teorias que recusam a centralidade e viés exclusivamente ocidental como *lócus* de interlocução. Todas essas existências estão em situação de equivalência na medida em que também sofreram formas de estigmatização, epistemicídio e racialidade dos corpos/saber.

Isso nos coloca em uma posição de rejeitar qualquer forma de generalização e investir no reconhecimento da pluralidade de posições, uma vez que as experiências e enfrentamentos são múltiplos e variados.

A decolonialidade do saber se desdobra em uma crítica substancial da imagem eurocêntrica em sua tripla matriz, a saber: o seu caráter epistemicida e colonial; sua gnosiologia patriarcal e; seu caráter mercantil. Segundo Mignolo e Walsh (2018), a “matriz colonial do poder” é uma rede de níveis subdivididos e interconectados por fluxos diversos que buscam ocultar a face obscura da colonialidade e o concomitante gerenciamento do mundo por meio de uma lógica que estabelece como prioridade a condução coletiva da humanidade segundo um ideal de progresso e civilização oriundo da retórica moderna.

Os atores e instituições que criam, pronunciam e remodelam os projetos que respaldam e legitimam a ideia de modernidade são os mesmos atores e instituições que (propositadamente ou não) mantêm todos os domínios inter-relacionados e os mantêm ocultos. (MIGNOLO; WALSH, 2018). É sobre essa “cegueira” que uma crítica amparada em uma perspectiva decolonial deve prioritariamente atuar. Em se tratando de metodologias, é preciso ampliar e multireferenciar as possibilidades e cosmologias.

A pesquisa em educação: possibilidade da crítica decolonial na metodologia.

A área de pesquisa em educação é constantemente refundada por influências diversas, sejam tais influências oriundas dos campos de pesquisa das ciências humanas (prioritariamente) e a partir da exigência de novas demandas que surgem no seio do próprio campo educacional.

Na conjuntura atual, a educação enfrenta desafios diversos, dos quais o esforço em produzir conhecimento relevante, direcionado e em confluência com nossas demandas sociais e culturais, é e será, em absoluto, um desafio a ser enfrentado no ensino de todas as áreas do

conhecimento.

Historicamente, a ideia de produção de conhecimento circunda uma relação dicotômica entre sujeito e objeto. Tal viés projetou em diversos campos de saber a pretensão de objetividade e neutralidade como característica indissociável de qualquer conhecimento que se queira científico. A ciência de bases positivistas colocava a física como protótipo para todas as ciências, inclusive as ciências humanas. A ideia era blindar o complexo campos das relações sociais e culturais com o mesmo grau de objetividade e definição metodológica presentes nas ciências tidas como nomotéticas.

Bachelard (2007), no livro *A formação do espírito científico*, defende uma atuação do pensamento epistemológico em consonância com sua gênese e agenciamentos correlatos no meio social e no próprio campo científico. Para Bachelard (2007), a força do pensamento científico reside em criticar-se a si mesmo, em uma relação dialética com o próprio modelo de racionalidade que o respalda e o desafia. A visão bachelardiana propõe uma atuação epistemológica que encontra sua força numa concepção epistêmica que refuta e critica uma dada representação positivista do mundo (onde tempo e espaço são lineares e homogêneos), aproximando-se de uma concepção de ciência que não se encerra nela mesma, mas que se dobra frente às novas demandas e problemas.

As críticas de Bachelard pretendem superar o pressuposto epistemológico positivista, a saber, idealista e abstrato, que pressupunha a independência do fazer científico em relação a qualquer constructo cultural, social e subjetivo. Dessa forma, para Bachelard (2007), o procedimento científico legítimo se configura como uma postura que se projeta ao movimento e possui a coragem de negar uma dada metodologia que não atenda mais a necessidades e aos problemas levantados.

Dessa forma, os pesquisadores e pesquisadoras que se afiliam ao pressuposto da relatividade da observação, reconhecem a dependência que a observação possui da teoria e das subjetividades envolvidas entre pesquisadores e pesquisados. Pedro Demo (1984) destaca que não existe um modelo direcionador e único de pesquisa qualitativa. Trata-se de um referencial

18
metodológico que se coaduna com a proposta de não excluir as subjetividades envolvidas e nem mesmo o caráter político e ético da pesquisa. Erigindo-se como uma crítica aos métodos tradicionais de pesquisa, a pesquisa qualitativa surge sempre envolvida numa multiplicidade de opções de prática. Isso significa que teoria e prática não efetuam uma correspondência

uniforme e monológica, *au contraire*, cada constructo teórico possibilita versões e opções de prática que são levadas a cabo pelas escolhas do pesquisador.

Apostamos em um aporte metodológico que se constrói, em princípio, mediado pela poética dos rastros, dos fragmentos e multiplicidades que escapam ao território de origem, que se colocam a fugir quando tentamos adequar a experiência ao método. Trata-se de um jogo relacional em que a metodologia não é um produto abstrato, desconectado do multiverso de quem a produziu, mas ligada à totalidade do mundo e por ele atravessada. Ancorar nossa pesquisa e estabelecer filiação com a prática metodológica da pesquisa qualitativa não destoa de nossos objetivos decoloniais.

A multireferencialidade e a bricolagem como pressupostos epistemológicos da pesquisa.

A multirreferencialidade, segundo Ardoino (1998), destaca a presença do olhar plural e que se movimenta de forma a contornar dialeticamente várias perspectivas, confrontando posicionalidades históricas, de gênero e culturais. Tal viés não significa operar a exclusão sistemática de todo e qualquer aporte teórico oriundo dos centros canônicos de produção do saber, mas promover uma leitura crítica e localizada, desarticulando locais enunciativos que operam como postulações metafísicas e sem o reconhecimento do status relacional entre os espaços e posições sociais no processo de produção do conhecimento.

Desta forma, é indispensável pluralizar os fundamentos científicos (e a própria visão de ciência), assim como propor diálogos entre diferentes visões e posicionamentos teóricos em meio aos objetivos de compor possibilidades e experiências dentro dos textos, e nas margens deles. Neste sentido, a bricolagem que orienta uma pesquisa multirreferencial oferece uma referência salutar a um projeto de natureza crítica que coloque em suspensão os modelos e

19
articulações metodológicas oriundos de uma ciência de pretensões universalistas e moldada em um posicionamento unilateral na esfera de produção do conhecimento.

A bricolagem, para Kincheloe (2004), consiste no emprego de estratégias metodológicas interdisciplinares à medida que são necessárias e solicitadas no processo de

desenvolvimento da pesquisa. Isso representa uma postura metodológica que exige a compreensão das relações subjetivas e políticas que estão entrelaçadas às próprias perspectivas do pesquisador,

desnudando a ideia de “ponto zero” ou neutralidade do conhecimento. (ROSA, 2016). Aliada aos nossos propósitos, uma aposta metodológica decolonial aponta na direção da interculturalidade de um conhecimento não-abissal. Interliga-se à uma rede de afetos e na destituição de uma objetividade inalcançável. Diante disso, os pressupostos da multireferencialidade e da bricolagem aliam-se ao *corazonar* para nos proporcionar uma outra tipologia de pesquisa qualitativa. Para Santos (2019, p. 154): “Corazonar significa experienciar o infortúnio ou o sofrimento injusto dos outros como se fossem próprios e estar disponível para se aliar à luta contra essa injustiça, ao ponto mesmo de correr riscos.”

Corazonar a pesquisa em educação: artesanaria do estudo de caso

O que é *corazonar* a pesquisa em educação? A palavra de imediato nos chama atenção para outras duas que tradicionalmente, no imaginário científico, estão situadas em polos contrários: “coração” e “razoar” (razão); subjetividade e objetividade. E é bem próxima do que representa.

O termo ganhou o universo dos veículos e instituições acadêmicas por meio do pesquisador e antropólogo Patricio Guerreiro Arias (2010) e é amparado nas sabedorias dos povos originários de Abya-Yala (“América”). *Corazonar* faz sua ancoragem nas epistemologias do sul ao questionar a validade e exclusividade do modelo científico ocidental. Acompanhado de perto por outras apostas metodológicas como o *perspectivismo* ameríndio (Viveiros de Castro), o *corazonar* estabelece como pressuposto um reencontro ou melhor, um diálogo de saberes em equidade de condições, recusando o domínio e exclusivismo do pressuposto eurocêntrico de conhecimento.

Nesse sentido, o que foi sumariamente recusado no processo de transposição do viés europeizado para nosso continente e consequente institucionalização do conhecimento é

20
retomado como domínio e solo fecundo. A sabedoria dos nossos povos originários recusa uma visão monolítica e binária na ontologia dos seres. Como salientou Viveiro de Castro (2002), com sua teoria generalista sobre a ontologia dos povos originários do Brasil, as noções de natureza e cultura de acordo com o pensamento ameríndio “[...] não só não subsumem os

mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais; elas não assinalam regiões do ser, mas antes configurações relacionais, perspectivas móveis, em suma – pontos de vista” (CASTRO, 2002, p.349). Nesse aspecto, a perspectiva ameríndia amplia a personitude dos seres e deposita a possibilidade de conhecimento na própria transformação do corpo, na medida que conhecer é metamorfosear o corpo. É ocupar o ponto de vista do outro, uma vez que a humanidade é compartilhada por todos, mas se apresenta em corpos diferentes. Daí o xamanismo ser uma condição fundamental para nossas sociedades indígenas.

Isso significa que, em contraposição ao modelo científico ocidental, o corpo não é mero portador de um espírito (razão) que produz pensamento. O corpo é o próprio pensar, na medida em que não há dualidade corpo x alma, como pressupõe a concepção ontológica ocidental predominante. Tal visão vai ao encontro do *corazonar*, pois recoloca o lugar da pessoalidade do outro como primeiro passo no processo de conhecer.

Em detrimento da aposta ocidental, a saber, que adequa a atividade de pesquisar à uma teoria do conhecimento sustentada pela dualidade sujeito/objeto, o *corazonar* evidencia a pessoalidade de todos os sujeitos envolvidos e destitui a qualificação do outro como “objeto”. Em se tratando de uma pesquisa em educação que lida fundamentalmente com pessoas, sustentar a dualidade pesquisador/pesquisado e sujeito/objeto é reproduzir a lógica e o referencial uníssono do modelo de conhecimento promovido pela modernidade.

Ao renegar a subjetividade do pesquisador, ao desqualificar as emoções e afetividades envolvidas no ato da pesquisa, esquecemos que não somos apenas razão, mas que esta última se manifesta de forma indissociável de nossas sensibilidades atuantes, de nossos afetos. *Corazonar* a pesquisa em educação inicia-se por crítica e denúncia da neutralidade científica, assim como pela re colocação (que está presente, mas é negada pela pretensa objetividade ocidental) das afetividades e sensibilidades dos sujeitos. Para Arias (2010), a colonialidade do saber nos legou um padrão de conhecimento altamente articulado ao domínio cognitivo e estrutural ocidental que não nos permite constituir referências ancoradas em nossas

21

territorialidades e em nossos processos históricos. Terminamos por ser apenas ventrículos da episteme ocidental de matriz europeia.

A própria definição do ser humano como animal racional desmerece toda a carga afetiva e a sensibilidade atuante com a qual nos lançamos e experienciamos o mundo. As palavras do xamã yanomani Davi Kopenawa (2015, p. 390) refletem a fascinação etnocêntrica

da epistemologia ocidental: “Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham consigo mesmos”. Ao ponderar sobre a desvalorização epistêmica do sonho como promovedor de conhecimento, tal como é celebrado entre os yanomani, Kopenawa ilustra acertadamente sobre o solipsismo da razão ocidental.

A colonialidade do saber é acompanhada pela colonialidade do ser e, portanto, nossos afetos, subjetividades e sensibilidades também devem passar pelo crivo da mirada crítica decolonial. O corazonar promove o reconhecimento de um sentir-pensar, amplificando a capacidade de aproximar e reconectar o que o pensamento dicotômico separou. Corazonar a pesquisa em educação não é reivindicar o domínio da emoção sobre o que entendemos por razão. Muito pelo contrário, clama por questionarmos a construção e denominação como elementos distintos, de razão (cérebro) e emoção (coração). As dicotomias oriundas da narrativa moderna no Ocidente primam por definições. E as definições, na vivência do corazonar, não nos permitem pensar.

Como sinaliza Raúl F. Betancourt (2002), a definição de algo segue os trâmites da lógica ocidental e da cultura científica do Ocidente, onde “definir” objetiva cessar o movimento, a criação. Implica muito mais em delimitação, divisão e segregação da parte em relação ao todo. Dessa forma, corazonar significa a busca e o abraço da diversidade cognitiva do mundo, dialogando com conhecimentos contra hegemônicos e celebrando o diálogo entre os multiversos.

Corazonar os processos metodológicos implica em constituir uma rede de afetos e atos, que permeiam a abordagem acadêmica e intelectual do pesquisador ou pesquisadora. Trata-se de reconhecer como pulsante e potente a sabedoria do sentimento. A experiência da pesquisa fundamenta-se no encontro entre ver e ser visto, na reciprocidade do olhar e no reconhecimento da relação simétrica presente nessa reciprocidade. (SANTOS, 2019, p. 240).

Por meio disto, o corazonar propõe uma outra forma de pesquisar a educação que coloca em confluência a partilha da dor e o compromisso ético e político no ato da pesquisa. A pesquisa sonha uma *outra* possibilidade para a educação filosófica e a formação de docentes de Filosofia. Aposta que as opções metodológicas refletem o caminho e que só poderão ser mais ricamente produzidas por meio da experiência e da vivência da investigação

como ato de alteridade. (ARIAS, 2010, p. 492).

Como pesquisa qualitativa, as entrevistas¹semiestruturadas, questionários semiestruturados e análise documental serão guiados pelos pressupostos da bricolagem, e sua experimentação ancorada na constituição da personalidade dos/as envolvidos/as, e nesse sentido, pesquisamos *como* pessoas e *com* pessoas. Isso quer dizer que os sentidos e afetos serão parte integrante e a compreensão elemento fundante e basilar do que será construído.

Diante dessas sensibilidades caracterizadas, entendemos que o estudo de caso, como possibilidade de pesquisa qualitativa se mostrou mais apropriado. Como destacam Lüdke e André (2015), o estudo de caso diz respeito aos tipos de entrelaçamentos e às características do que objetivamos pesquisar. O meu foco de investigação e interpretação se concentra na formação do/a licenciado/a em Filosofia na Universidade Estadual de Feira de Santana, com uma especificidade documental e com as entrevistas ancoradas no grupo de estudantes e professores dessa universidade, com especificidades existenciais particulares ao grupo participante. Dessa forma, a relevância do estudo de caso para as pesquisas em educação não reside exatamente nos achados particulares em si, mas nas possibilidades e devires que o conhecimento produzido pode fazer germinar.

Porém, ficamos o tempo todo em estado de alerta, pois a investigação guarda em suas entranhas o risco da objetivação dos sujeitos. Por isso, a necessidade de articular práticas com outras, de estar em amplo questionamento dos processos que visam desalojar as pessoas de sua humanidade na pesquisa. Além disso, prezando os princípios éticos da pesquisa com participantes, buscamos resguardar quaisquer informações ou questionamentos que viessem a expor as pessoas que nos cederam entrevistas, protegendo-as em sua dignidade e direito ao anonimato.

¹Ver apêndices dos modelos dos questionários.

A Análise documental

Tendo como base as definições trazidas por Lüdke e André (2015), podemos conceitualizar a pesquisa documental como aquela apoiada em fontes escritas ou não, com o interesse de oferecer um tratamento que possibilite construir uma rede inteligível de significados e possibilidades interpretativas. De forma sintética, se busca em nossa pesquisa por meio da análise documental identificar informações factuais nos documentos que

corroboram com nossa hipótese de interesse.

Nesse aspecto, a análise documental carece de um corpus analítico necessário para compor um mapa possível de acesso interpretativo ao documento. Aqui, optamos por desenvolver uma relação ampla entre duas formas da pesquisa documental: a análise das unidades textuais, com o cotejamento de textos e justaposição de documentos afins e a interpretação conotativa e denotativa, essa última, exigindo o confronto com aspectos políticos, éticos da comunicação por meio das construções das categorias de análise. Nossas categorias de análise serão explicitadas no capítulo sexto e estão amparadas em nosso referencial crítico-bibliográfico. Assim, os documentos são tratados à guisa de material de investigação, a fim de oferecer subsídios e evidências que fundamentem nossas interpretações.

Entrevistas e questionários semiestruturados:

As entrevistas se configuram como um grande instrumento de compreensão e uma das principais técnicas de coleta na pesquisa qualitativa. Nossos objetivos foram seriamente afetados pelo contexto pandêmico que ocorreu em 2020, a pandemia Covid -19. Com aulas suspensas, atividades virtuais e as medidas de isolamento social, além do meu próprio adoecimento com a doença² Covid-19, foi preciso reorganizar todas as possibilidades que existiam em minha pesquisa. Assim, desejosa de seguir com a pesquisa e partilhar os anseios que há muito me seguiam em minha carreira como educadora, consegui organizar, de forma virtual, entrevistas semiestruturadas por e-mail e questionários semiestruturados disponibilizados por plataforma virtual. Cheguei a pensar em fazer encontros virtuais, mas percebi, por minha própria experiência em meio às aulas virtuais, que a forma causava mais constrangimento e poderia limitar mais a expressão dos/as discentes do que uma entrevista via

²Fui contaminada duas vezes pelo vírus da Covid-19, que além de provocar sequelas motoras, me afastou de diversas funções por um período.

e-mail ou questionário. Com os/as docentes, consegui realizar duas entrevistas presenciais. Convidados por e-mail, consegui a resposta de três discentes para a entrevista semiestruturada e com o questionário semiestruturado, 15 discentes com perfis de egressos e alunos regularmente matriculados.

Entrevistas são fundamentais quando se precisa/deseja mapear práticas, crenças, valores e sistemas classificatórios de universos sociais específicos, mais ou menos bem delimitados, em que os conflitos e contradições não estejam claramente explicitados. Nesse caso, se forem bem realizadas, elas permitirão ao pesquisador fazer uma espécie de mergulho em profundidade,

coletando indícios dos modos como cada um daqueles sujeitos percebe e significa sua realidade e levantando informações consistentes que lhe permitam descrever e compreender a lógica que preside as relações que se estabelecem no interior daquele grupo, o que, em geral, é mais difícil obter com outros instrumentos de coleta de dados. (DUARTE, 2004, p.215)

Como sinalado por Duarte (2004), por ter passado quatros anos integrando o corpo docente da universidade em questão, por partilhar um conjunto de vivências e escritas de vida, os temas das entrevistas foram articulados com esse universo de crítica ao paradigma eurocêntrico que, de acordo com minha experiência e percepção, já existia na universidade em questão. A percepção dessa realidade foi mediada pelo esforço de compor blocos analíticos ancorados em nossos referenciais, que buscassem compreender os sentidos e vivências dos entrevistados e entrevistadas sobre o tema. Ao trazermos as entrevistas com os/as docentes e discentes, assim como quando apresentarmos as interpretações dos resultados dos questionários traremos mais informações sobre essa fase da pesquisa.

As entrevistas presenciais foram movidas pelo sentimento de interação amigável e partilha de caminhos éticos e políticos. A forma de organização foi um conjunto de perguntas estruturadas sobre a formação profissional e percepção filosófica, as motivações para ministrar a disciplina e a forma de construção das ementas. Por meio dessa estrutura investigativa, os docentes foram convidados a relatar suas ideias de forma livre e sem interrupções. Previamente, as entrevistas foram agendadas por e-mail e contato direto com todos os participantes que receberam uma cópia do TCLE, assim como foram alertados sobre nossos propósitos e nossos objetivos com a pesquisa.

25

[Aspectos contextuais e históricos do movimento decolonial: breves mapas e tramas conceituais.](#)

A decolonialidade é um movimento de natureza epistemológica e crítica que se amplifica por uma variada rede de significações e contextos históricos de diversas nuances. De forma geral, seu pressuposto central se configura como uma corrente que busca denunciar as relações remanescentes de dominância e subserviência intelectual, política e cultural para além dos movimentos de independência ocorridos na América latina, Ásia e África. Sua

configuração sugere uma ligação profunda com o movimento denominado de “giro decolonial” ambientado no bojo formativo do “Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C)” fundado em meados dos anos 90, do qual faziam parte vários intelectuais ancorados nos países que sofreram o processo colonial.

O Grupo Modernidade/Colonialidade centra-se em uma tradição de crítica e releituras historiográficas que colocam em xeque uma visão ancorada no eurocentrismo absolutista. Segundo Ballestrin (2013), trata-se de uma recusa que ultrapassa a esfera epistemológica, para alcançar a dimensão política, ética e aspectos psicológicos das subjetividades envolvidas. Contudo, é preciso retroagir e historicizar as raízes de tal movimento para além de seus atores iniciais. Como movimento de caráter histórico, o Grupo Modernidade/Colonialidade possui filiações e remonta a um movimento anterior e concomitante conhecido como “pós colonialismo”.

O pós-colonialismo responde por um campo multifacetário de investigação teórica e crítica que se situa historicamente na segunda metade do século XX, notadamente com os movimentos de libertação nacional que eclodiram em todo o globo. Mata (2012) chama atenção para o fato de que, enquanto campo de estudo, é sobretudo na década de 80 que o termo “pós colonial” ganha notoriedade nas academias de língua inglesa com o lançamento da obra de Edward Said intitulada *Orientalism* (1972), e com a publicação da obra *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures* (1989) por Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin. O próprio nome remete a um estágio “após” os movimentos de independência frente ao conjunto de nações imperialistas destacando a temporalidade histórica de tais rupturas, principalmente, depois da década de 1960, nos continentes da Ásia e África,

26
majoritariamente. Para Shohat e Stam (2006), o termo apresenta uma ambiguidade pouco construtiva, e desaparece conceitualmente com as múltiplas perspectivas e experiências coloniais, pois, por exemplo, a colonização e independência política não é são as mesmas na Austrália, no Haiti ou na Argélia.

Além de apresentar uma espacialidade dúbia, o pós-colonial também apaga cronologias diversas. Enquanto na América os países em geral conquistaram suas independências entre os séculos XVIII e XIX, a maioria dos países da África e da Ásia o fizeram no século XX, alguns nos anos 30 (Iraque), outros nos anos 40 (Índia, Líbano) e ainda outros na década de 60 (Senegal) e 70

(Angola, Moçambique). Quando, então, começa o pós-colonial, e quais são as relações entre esses diversos indícios? Se o “pós” se refere às lutas nacionalistas dos anos 50 e 60, qual esquema temporal deveria ser aplicado para os casos dos esforços anticoloniais contemporâneos? (SHOHAT; STAM, 2006, p.76)

É uma crítica recorrente, como observamos no trabalho de Anne McClintock no livro *Couro Imperial*, pois mesmo enquanto movimento que busca postular uma contraposição à visão linear de uma temporalidade histórica universal, o termo “pós” termina por reforçar essa mesma temporalidade supracitada que é demarcada por essas representações esquemáticas temporais ou mesmo, binárias excludentes. Metaforicamente o termo reorienta o globo para uma única posição binária, a saber, colonial/pós-colonial, além de reforçar o colonialismo como marcador universal e determinante da história, em que outras culturas são conformadas por sua relação preposicional com uma era eurocêntrica. “Em outras palavras, as múltiplas culturas do mundo são marcadas, não positivamente pelo que as distingue, mas por uma relação retrospectiva subordinada em relação ao tempo linear europeu”. (McClintock, 2010. p.30-31).

Caracteriza-se fundamentalmente como uma espécie de negação da temporalidade epistêmica, como sinalizam Grosfoguel e Gomez (2007), em que se nega a coexistência no espaço/tempo de possibilidades diferentes de produzir conhecimento, fomentando uma dupla posição ideológica, a saber, que, uma vez que não compartilha o mesmo espaço geográfico e tempo histórico, cada região possuiria independência na constituição de seu próprio destino; e o segundo aspecto ideológico reproduziria a perspectiva de que tanto Europa como Norte América estariam em posições de desenvolvimento cognitivo, social e tecnológico mais avançadas do qualquer outra região e, dessa forma, seriam modelos a serem alcançados e seguidos por todos os outros povos.

27

Porém, cabe destacar que estudiosos como Henry Schwarz (2000, p. 1) sinalizam que a demarcação teórica centrada na ruptura e superação da dominação política colonial, por si só, não abrange outras temporalidades e recortes possíveis baseados em uma perspectiva histórica de longa duração, que inclui marcos temporais como o Renascimento, a colonização Europeia na América e mesmo a dominação islâmica na Europa no século VII.

Como Edward Said argumentou tão brilhantemente em 1978, o conhecimento europeu é colonialismo. Os arquivos das grandes universidades ocidentais foram construídos a partir da aquisição orientalista de informações sobre a outra. Assim, estudar esse arquivo é participar da política de dominação. Os

estudos pós-coloniais trabalham para tornar mais visível essa relação de poder desigual, com o objetivo de acabar com ela. Os estudos pós-coloniais, nesse sentido, são a filosofia radical que interroga tanto a história passada quanto os legados em curso do colonialismo europeu, a fim de desfazê-los.” (SCHWARZ, 2000, p. 28, tradução **nossa**)³

O que o autor alerta é que a forma de conhecimento validada e produzida é eminentemente disciplinar e colonial. O que significa que é preciso lançar o olhar radical e crítico até mesmo sobre as formas de demarcações e constituições de lugares *cativos* das teorias emergentes. Se afastar da concepção pouco produtora de uma única teoria pós-colonial, ou mesmo, de um marco conceitual ou temporalidade histórica definitivos. Nesse sentido, a influência da “pós - colonialidade” enquanto movimento teórico percussor da colonialidade/modernidade é o exercício de deslocar a geopolítica do conhecimento da perspectiva eurocêntrica para outros espaços e mediar uma crítica ferrenha aos paradigmas metodológicos e epistemológicos que silenciam as possíveis relações de poder envolvidas no processo de produção do conhecimento.

Se há uma relação dúbia entre o cronológico e o epistemológico que se insinua com o uso amplo do termo e seu sucesso nas academias, por outro lado é imperioso reconhecer que é justamente por sua capacidade de buscar novas categorias conceituais, por fundar sua crítica na explosão de um antagonismo inconciliável, a saber, a relação colonizador/colonizado, no

³ As Edward Said argued so brilliantly in 1978, European knowledge is colonialism. The archives of the great Western universities were built from the orientalist acquisition of information about the other. Thus to study this archive is to participate in the politics of dominance. Postcolonial studies works to make this relation of unequal power more visible, with the goal of ending it. Postcolonial studies in this sense is the radical philosophy that interrogates both the past history and ongoing legacies of European colonialismo in order to undo them. (SCHWARZ, 2000, p. 28).

28

aparato conceitual eurocêntrico, ao mesmo tempo que promove sua autocrítica que o movimento “pós-colonial” firma-se como elemento percussor do movimento decolonial. Inclusive, destoando do pensamento identitário muito recorrente nos lampejos mais fortes nos momentos iniciais do movimento. Dessa forma, o “pós-colonial” enquanto movimento heterógeno e multidisciplinar apresenta uma capacidade de pensar no interior e no exterior da fronteira do pensamento, estabelecendo dessa forma uma qualidade desconstrutora. (HALL, 2013, p. 133).

Diante disso, a linha cronológica, se insistirmos na perspectiva dos temas e aportes críticos

que se coadunam com essa lógica pode nos apontar para trabalhos seminais de autores como o próprio Franz Fanon - *Os condenados da terra* (1961) e *Discurso sobre o colonialismo* (1950), de Césaire, o que destaca de forma decisória a relevância do tema da crítica ao colonialismo e a visão do colonizado como algo fundante do movimento pós-colonial.

Tais perspectivas tiveram sua disseminação na região conhecida pelo *Ocidente* como *Ásia oriental* com trabalhos acadêmicos que discutiam fundamentalmente a relação funcional que recai sobre a “produção do conhecimento no exercício de dominação sobre o ‘outro’”, (Ballestrin, p. 92, 2013). Esse movimento conhecido como “Grupo de Estudos Subalternos”, contava com intelectuais de origem indiana que buscavam em seus anseios um revisionismo criticista da historiografia indiana, produzida em sua maioria pelo viés do colonizador.

Na década de 1980, os subaltern studies se tornaram conhecidos fora da Índia, especialmente através dos autores Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Chakrabarty Spivak. O termo “subalterno” foi tomado emprestado de Antonio Gramsci e entendido como classe ou grupo desagregado e episódico que tem uma tendência histórica a uma unificação sempre provisória pela obliteração das classes dominantes. (BALLESTRIN, p. 92 - 93, 2013).

Os estudos de Gayatri Spivak ganham relevância e destaque não somente por atuar na disseminação do movimento e das ideias no norte da América e Europa, mas por trazer à baila das discussões o lugar do “outro” como diferença absoluta na crítica pós-colonial. Spivak (2014) destaca que a posição subalterna é um espaço vazio nas críticas de uma intelectualidade ocidentalizada ainda comprometida com a própria formação e posição institucional a partir de recortes de gênero, raça e posição social. Spivak destaca o silenciamento da mulher, negra e pobre e a impossibilidade de uma intelectualidade “falar” por essas pessoas. Ou seja, a menos

29
que sejam validados por um discurso dominante, determinados grupos continuam silenciados nas academias e nas esferas de produção de conhecimento. O que ainda, diga-se de passagem, continua muito atual. Com a influência do movimento em campos variados do saber como a literatura, história e estudos culturais muitos autores começaram a ter seus trabalhos traduzidos para idiomas sul-americanos, favorecendo o crescimento e disseminação das ideias e categorias conceituais associadas ao movimento.

Dessa forma, os movimentos pós-coloniais preparam o terreno e solo epistemológico crítico para o desenvolvimento do movimento colonialidade / modernidade. Tal qualidade,

pode ser o fio de ligação para estabelecermos uma filiação decisória ao contexto histórico do seu desenvolvimento.

Grupo Modernidade/Colonialidade

O grupo Modernidade/Colonialidade teve sua origem na década de 90 nos Estados Unidos com a formação do Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos e foi inspirado por movimentos similares em regiões que sofreram processos coloniais. Segundo Ballestrin:

Em 1992 – ano de reimpressão do texto hoje clássico de Anibal Quijano “Colonialidad y modernidad-racionalidad” – um grupo de intelectuais latino-americanos e americanistas que lá viviam fundou o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos. Inspirado principalmente no Grupo Sul-Asiático dos Estudos Subalternos, o founding statement do grupo foi originalmente publicado em 1993 na revista *Boundary 2*, editada pela Duke University Press. Em 1998, Santiago Castro Gómez traduziu o documento para o espanhol como “Manifiesto inaugural del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos” (BALLESTRIN, 2013, p. 94).

O manifesto supracitado inicia destacando a filiação ao grupo de estudo sul-asiático e sinaliza a intenção de fundar algo similar com foco na América Latina e entre outros aspectos, parece englobar a crítica feita por Spivak sobre a objetificação e possível silenciamento daqueles/as que são identificados/as como subalternos/as. Uma das apostas do movimento é notabilizar mecanismos de compreensão e de criação de unidades conceituais formuladas para pensar a realidade latino-americana e as heranças da colonialidade e pós-colonialidade.

Representar a subalternidade na América Latina seja qual for a forma em que apareça (nação, hacienda, local de trabalho, casa, setor informal, mercado ilegal), encontrar o *locus* onde ela fala como sujeito político e social, requer uma exploração das margens do estado. Insistimos em nossa premissa básica: a nação, como espaço conceitual, não é idêntica à nação como Estado. Nosso aparato conceitual adquire, portanto, uma

30

conotação mais geográfica do que institucional. E a nossa estratégia de pesquisa obriga-nos a realizar trabalhos arqueológicos nos interstícios abertos pelas formas de dominação (lei e ordem, poder militar ou policial) e integração (aprendizagem e escolarização).⁴(Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, 1998, p. 70, **tradução nossa**)

Observa-se, no documento, que a intenção que ganha destaque era produzir uma sistemática rede conceitual que efetuasse crítica sustentada e relevante aos principais arcabouços da formação do Estado pós-colonial e da representação dos subalternos por meio das elites locais. No entanto, a matriz de pensamento continuava enviesada pelas teorias e perspectivas eurocêntricas, o que fundamentou a crítica de intelectuais como Grosfoguel e

Mignolo. Para Grosfoguel (2010, p. 456-457), boa parte dos intelectuais que participavam do grupo latino-americano de Estudos Subalternos viviam e atuavam como acadêmicos nos Estados Unidos. Isso contribuiu decisoriamente para que muitos desses acadêmicos se propusessem a estudar a perspectiva subalterna, mas utilizando-se de ferramentas epistêmicas ancoradas no Ocidente e mediadas por teóricos ocidentais como Michel Foucault, Gramsci e Derrida.

Walter Mignolo (1998), segue a mesma linha de crítica ao salientar que o grupo ansiava por destacar uma perspectiva subalterna e latino-americana, mas sem se desvencilhar de uma ótica ocidentalista ou mesmo, utilizando o legado epistêmico e conceitual do grupo indiano. Para Mignolo (1998, p. 12), a questão central não perpassa apenas o acréscimo da condição do Sul colonial, mas também a reformulação da teorização pós-colonial, produzida e atravessada por um posicionamento teórico ancorado no solo epistêmico latino-americano e suas variadas fontes sapienciais.

Dessa forma, o projeto não se comprometia, segundo seus críticos, a produzir um viés epistêmico alicerçado na produção de conhecimento de pensadores do Sul, ancorado nas cosmologias e corporeidades dos subalternizados, ampliando a crítica para além do cânone

⁴ Representarse la subalternidad en América Latina cualquiera que sea la forma en que ella aparece (nación, hacienda, lugar de trabajo, hogar, sector informal, mercado negro), encontrar el locus en donde ella habla como sujeto político y social, requiere una exploración de las márgenes del estado. Insistimos en nuestra premisa básica: la nación, como espacio conceptual, no es idéntica a la nación como estado. Nuestro aparato conceptual adquiere, por ello, una connotación más geográfica que institucional. Y nuestra estrategia de investigación nos obliga a realizar un trabajo arqueológico en los intersticios abiertos por las formas de dominación (ley y orden, poder militar o policial) e integración (aprendizaje y escolaridad).

31

ocidental crítico do ocidentalismo, e fundamentalmente produzindo com a perspectiva subalterna e a partir dela.

Assim, segundo Grosfoguel (2010), o grupo latino-americano de Estudos Subalternos terminou por se reorganizar de acordo com o posicionamento teórico de seus componentes e em divergência em relação ao conjunto da crítica, que se dirigia aos fundamentos epistemológicos defendidos pelas duas vertentes. O principal fator dessa divergência estava na visão sobre a perspectiva da subalternidade, onde um grupo considerava a subalternidade oriunda da crítica pós-moderna e dessa forma, uma crítica ancorada no próprio lócus eurocêntrico destinada ao eurocentrismo; no outro lado, havia àqueles que consideravam a

crítica pós-moderna uma crítica descolonial, o que sinaliza uma crítica ao eurocentrismo mediada pelos próprios saberes subalternizados.

Observa-se que as críticas feitas por Mignolo (1998) e Grosfoguel (2010) não se inserem em uma visão fundamentalista e excludente dos movimentos aparentados de crítica ao eurocentrismo. Há o reconhecimento, por parte dos autores, de que a crítica do grupo dos Estudos Subalternos (do Sul-asiático e do Latino-Americano) partem de um mesmo mal-estar em relação ao domínio e hegemonia imperialista do lócus epistêmico europeu e da exigência de uma pluralidade de projetos epistêmicos.

Nessa conjuntura, o Grupo Modernidade/Colonialidade foi se organizando e promovendo uma série de encontros, seminários, diálogos e publicações que foram formalizando o projeto intelectual em andamento por volta de 1998. Um desses encontros é notadamente decisório para a fundamentação do grupo e a articulação entre pesquisadores e pesquisadoras. Segundo Grosfoguel e Gómez (2007), com o apoio da Universidade Central da Venezuela e com o apoio do CLACSO⁵ foi realizado na cidade de Caracas um encontro que contou com a reunião de intelectuais tais como Mignolo, Escobar, Quijano, Dussel e Coronil.

A principal herança, fundamental para a consolidação do grupo, foi a publicação em 2000 do livro *“La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, editado por Edgardo Landier e publicado em Buenos Aires. A partir dessa agenda e repertório conceitual

⁵ Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais é uma instituição internacional não governamental, criada em 1967 por iniciativa da UNESCO, instituição na qual tem status associativo. Fonte: <https://www.clacso.org/>. Acesso em: 03 de setembro de 2020.

32
comum, vários outros encontros⁶ foram ocorrendo em parcerias com universidades não somente latino-americanas, como em solo norte americano. Houve a participação ativa de teóricos e teóricas de outras partes, fora do eixo sul-americano, como é o caso de destaque do sociólogo português Boaventura de Souza Santos e da estudiosa em literatura pós-colonial, alemã Freya Schiwy, assim como o engajamento comum em torno de fundamentar o projeto a partir de um desenho conceitual alicerçado na crítica do “lado obscuro da modernidade”, a saber, a conversão de uma história local (o sistema mundo europeu) como projeto global (a universalização desse sistema mundo).

Isso é importante, pois destaca de forma propositiva que não se trata de um extremismo sobre o modo de fazer-pensar a teoria. Não se trata da exclusão dos intelectuais de acordo com

sua certidão de nascimento, mas do convite àqueles e àquelas que partilham o comprometimento político e posicionamento teórico com um giro decolonial no modo de produzir conhecimento, situado historicamente e que compartilham perspectivas e pontos de vista pluriversais sobre a matriz do poder colonial.

Para Arturo Escobar (2003, p. 54), as múltiplas influências dos autores e autoras que se articulam em torno dos paradigmas do grupo Modernidade/colonialidade remontam a escolas de pensamento diversas, mas pode-se destacar de maneira notável as teorias críticas de origem europeia e norte-americana sobre a modernidade, teorias pós-coloniais, teorias feministas, filosofias africanas e sul-americanas. Trata-se de defender um *paradigma outro*, em detrimento de uma perspectiva a partir da América Latina que reforçaria uma visão linear da história, em que os paradigmas se sucedem em uma lógica evolucionista e superativista. Pelo contrário, o repertório do grupo M/C explicita a necessidade de ruptura com uma lógica linear dos paradigmas e com as narrativas universalizantes, propondo a busca por “modos de pensamento não eurocêntricos”, posicionando-se na fronteira e no limite de sua própria referencialidade.

Não é o objetivo desta tese especificar de forma detalhada as múltiplas correntes e afiliações do grupo M/C, contudo é preciso destacar nosso posicionamento ao lado do postulado central do grupo que unifica sua visão, em meio às possíveis diferenças e perspectivas teóricas, a saber, uma visão crítica sobre a modernidade e seu estatuto imperialista na visão historiográfica, filosófica e na ciência ocidental eurocentrada, assim como sua cumplicidade

⁶Para uma sistematização detalhada de todos os encontros, sugiro a leitura de Castro-Gómez (2007).

com a matriz colonial do poder, reconhecendo o caráter indissociável entre modernidade e colonialidade.

Esse “giro decolonial”, como sinaliza Maldonado-Torres (2011), se insinua há bastante tempo, desde que houve uma “virada colonizadora” que, entre outros aspectos, promoveu a descoberta do paradigma da racialidade dos corpos e do patriarcado. A atitude decolonial se apresenta como uma força externa de crítica e ruptura com tais aspectos.

O conceito de “giro decolonial” veio à tona pela primeira vez em uma conferência na Universidade da Califórnia, Berkeley, em 2005. Fui o principal organizador e o conceito refletiu um longo interesse meu em encontrar uma maneira de articular os avanços epistemológicos maciços na teoria e na obra de figuras do Terceiro Mundo (MALDONADO-TORRES, 2011, p. 6. **tradução nossa**)⁷

É fundamental compreender que a crítica à modernidade não sinaliza uma visão extremada, onde se defende uma dada ojeriza e expulsão de todo o seu legado. Observa-se de forma constante que todos os intelectuais que compartilham o projeto político crítico da modernidade, o fazem sempre destacando sua relação insidiosa com um conjunto de características que demarcam a colonialidade do ser, do pensar, na política, nas consequências do patriarcalismo e da racialidade dos corpos, ou seja, a própria matriz colonial do poder. Salienta-se que a crítica se debruça sobre o legado imperialista, sobre a narrativa de controle sobre o tempo (com a visão linear da história) e o espaço (com a colonização da América e Ásia) e o discurso que celebra a retórica da modernidade como avanço glorioso e emancipador de toda espécie humana.

Mignolo (2017, p. 3) sinaliza que o giro decolonial se concentra em desconstruir “a retórica da salvação e da novidade, baseada nas conquistas europeias durante o Renascimento”. Tal retórica é naturalizada como um processo histórico universal e global, que recrudescer o paradigma racional europeu com a qualidade totalitária, mascarando, dessa forma, “(...), uma dimensão oculta dos eventos que aconteciam ao mesmo tempo, tanto no âmbito da economia como no do conhecimento: *a dispensabilidade* (ou descartabilidade) *da vida humana*, e da vida em geral, desde a Revolução Industrial” (MIGNOLO, 2017, p. 5, itálico do autor).

⁷ The concept of the “decolonial turn” first came to light in a conference at the University of California, Berkeley in 2005. I was the main organizer and the concept reflected a long interest of mine in finding a way of articulating the massive theoretical and epistemological breakthroughs in the works of Third World figures. (MALDONADO-TORRES, 2011, p. 6)

E é justamente nesse aspecto que é imperativo uma atividade do pensamento desarticuladora, pois com a estrutura colonial, o uso da razão foi instrumentalizado para fundamentar e reproduzir as relações unilaterais da matriz de poder colonial e, dessa forma produzir “paradigmas distorcidos de conhecimento”, minando “as promessas libertadoras da modernidade⁸” (QUIJANO apud MIGNOLO, 2007, p.7).

Sobre esse aspecto, o questionamento em torno da recusa à modernidade de forma unilateral é bem pertinente as colocações feitas por Luciana Ballestrin (2017). Segundo a autora, não é “modernidade” ou “modernização” em si que desumaniza, mas a arquitetura do projeto colonial.

Uma das originalidades do programa de investigação M/C, contudo, é justamente pensar o lado obscuro da Modernidade, como uma época, um

processo, uma ideologia, uma lógica que positivou a razão, a civilização, o progresso e o desenvolvimento ocidentais através do expediente da violência colonial sobre as outras formas de pensar, sentir e atuar no mundo. Mas, ao trazer este outro lado da Modernidade, frequentemente apagado, o M/C obscureceu não somente as resistências possíveis dentro do quadro da modernidade, como também a imperialidade constitutiva de colonialidade. (BALLESTRIN, 2017, p. 522).

Conforme explicita a autora, a imperialidade é constituinte e parte integrante da modernidade e se insinua como elemento que, de fato, interliga e reproduz a lógica colonial. “A imperialidade se refere a um direito, privilégio e sentimento de um ser imperial ou à defesa de um modo imperial de vida, no qual a invasão geopolítica do poder ocidental é legitimada ou desejada” (BALLESTRIN, 2017, p. 522).

Em concordância com esse posicionamento, buscamos compreender a “modernidade” como uma ideologia e lógica ligada a vários legados, e como tal, deve ser reconhecida, junto ao *locus* epistêmico europeu, em uma outra (nova) ordem de pensamento que trabalha por meio da pluriversalidade como projeto universal. Não se trata aqui da defesa de uma crítica anti

modernidade e saudosista, em que se renega toda e qualquer experiência oriunda e partilhada com as/das heranças modernas, ou mesmo, de enquadrar o fenômeno moderno como uma antítese radical, irreconciliável com outras sociedades e lógicas não - europeias. Trata-se de

⁸Anibal Quijano, “Colonialidad y modernidad / racionalidad”. En Los conquistados . 1492 e la población indígena de lasAméricas. In Heraclio Bonilla, compilador. Quito: Editores do Tercer Mundo-Libri Mundi, 1992, 447. IN: Mignolo, W. D. (2007). Delinking: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. Cultural studies, 21(2-3), 449-514.

perceber a “modernidade” como uma lógica complexificada, e dessa forma, possível à uma desarticulação reflexiva fruto de movimentos externos, internos e nas fronteiras de sua herança. Recusar a “modernidade” em sua totalidade, significaria recusar toda e qualquer experiência e imaginário constituídos a partir dela, atravessados por ela, ou mesmo, as resistências e alternativas que lutaram (e lutam) contra qualquer forma de hegemonia no bojo do imaginário moderno. O termo imaginário, ao qual faço referência, deve ser entendido na perspectiva de Édouard Glissant (2005, p.21-27) que entende que o imaginário diz respeito ao processo pelo qual ocorrem a percepção e a formação da totalidade das relações humanas no que tange a literatura, política, cultura, história e tantos outros campos e discursos sobre o conhecimento e a formação das identidades, constituindo momentos distintos da história, ora

como unicidades, ora como variações e/ou relações (ROSA, 2017, p.14). Instaurar uma inversão lógica absoluta a qualquer elemento constitutivo da modernidade, se apresenta como o retorno a uma perspectiva essencialista e excludente, que não se sustenta pelo crivo das relações culturais e das dinâmicas sociais, além de não se alinhar a uma visão pluriversal da história. Segundo Domingues (2011), é preciso destacar os aspectos históricos que vinculam a modernidade ao colonialismo (e à colonialidade), porém sem deixar de perceber:

(...) a crescente complexidade da modernidade, carregada de aspectos opressivos, mas contendo também possibilidades de emancipação (pouco importando se optamos pelo termo liberação ou não). Estas se expressam em particular nos múltiplos movimentos sociais contemporâneos do subcontinente, embora para fazer com que aquele potencial moderno se realize possa ser necessário, em algum momento, ir além dele. (DOMINGUES, 2011, p. 82).

Diante disso, o próximo capítulo objetiva analisar de forma mais acentuada a relação entre modernidade e colonialidade, e os aspectos obscuros da modernidade, destacando como a formação de uma imagem de pensamento eurocêntrica foi atrelada ao projeto colonizador e engendrou a lógica da matriz do poder colonial, a saber, a colonialidade do poder, do ser e do saber.

2. Capítulo 2 - A colonialidade do saber: crítica da imagem eurocêntrica

Historicamente o continente conhecido como América desde 1492 sofreu processos diferentes em relação ao projeto colonizador e explorador europeu, mas que resguardam algumas semelhanças. A tradição historiográfica da América colonial costuma estabelecer uma diferenciação didática entre “colônias de povoamento” e “colônias de exploração”. As colônias da região tropical teriam sido alocadas em uma estrutura de caráter mais exploratório e casual, enquanto as do Norte teriam sido planejadas e contadas com um tipo de imigração mais propriamente colonizadora com o intuito de povoar a região (LEONIDIO, 1999).

Independente dos questionamentos e alterações dessas características em relação ao processo colonizador, para todos os efeitos práticos, o continente americano, como um todo, sofreu, a partir do século XVI, uma gama de acontecimentos e eventos que demarcaram para sempre a conformação política, econômica e estrutural dessa região. De forma concomitante, aspectos como os conceitos de colonialidade e racialidade do poder, temas desse capítulo, são fundamentais para entender a formação de uma estrutura ideológica que moldou e legitimou as relações sociais e políticas, assim como corroborou a legitimação e constituição de um *status* marginal e barbarizado da rede de conhecimentos e sapiências presentes no continente colonizado.

Aspectos dicotomizados como “selvagens” versus “civilizados”, “colônia” versus “metrópole”, “brancos” versus “negros e índios”, “civilização” versus “barbárie”, formaram uma gama de representações signílicas que forjaram não só identidades, como também constituíram uma localidade como global e central, a saber a Europa caucasiana, que hierarquizava as alteridades que estivessem fora desse centro como subalternas e epistemologicamente inferiores.

Essa relação hierárquica, que prioriza uma leitura unilateral da experiência do animal humano no planeta, projeta como universal a ideia de humanidade que se formou no cenário europeu e que consolidou uma imagem eurocêntrica como a única imagem possível da experiência humana.

37

A formação da imagem eurocêntrica

Montaigne (2000, p. 193) sinalizava no século XVI que o termo “bárbaro” se aproximava muito mais de um não reconhecimento como familiar das práticas culturais dos outros povos e habitantes do mundo do que propriamente uma falta ou inferioridade de uns para com os outros. Categorizar a alteridade como “bárbara” perpassa a própria constituição da civilização ocidental. Para Leopoldo Zea (2005), desde a antiguidade grega a ideia de barbárie atravessa uma relação de alteridade extrema com aqueles que não compartilhavam o idioma grego ou que estivessem fora dos domínios territoriais dos gregos. Para os antigos helenos, bárbaros eram todos aqueles que não conseguiam se expressar no seu idioma natal e dessa forma, representar o mundo por meio do *logos* grego. Tal *logos* implica na própria adequação do mundo ao modelo de sua expressão: sua cultura, maneira de ser e sua

concepção de humanidade.

Homens e mundo bárbaros, qualitativo que vem da mesma maneira de ser do qualificador, o grego, o romano e depois o europeu, até culminar no homem e no mundo ocidentais. Bárbaros; bárbaro, palavra onomatopaica que o latim traduz como *balbus*, isto é, o que balbucia, tartamudeia: *Bar-ba...* Mas o que é que se balbucia ou tartamudeia? Claro que não a própria linguagem do bárbaro, que o grego não entende, mas a mesma linguagem do grego. Bárbaro é quem fala mal o grego, que o balbucia ou tartamudeia. (ZEA, 2005, p. 57).

A expressão do *logos* grego se prolongou por meio do Império Romano, a própria Europa e o mundo ocidental. Ele se configurou como paradigma e referência ao e pelo qual todo e qualquer outro *logos* precisa ser comparado e qualificado. A conceitualização do *logos*, tal como é encontrada na origem grega, perpassa o sentido da cultura e do modo de ver e representar o mundo. O *logos* grego é aproximado, segundo Zea (2005), da expressão racional e da linguagem. O processo de razoar a realidade é o entendimento do real por meio dos mecanismos já conhecidos da própria razão, onde o que é desconhecido é tornado cognoscível por meio da construção relacional que algo novo possui com aquilo que já é conhecido. Diante disso, a linguagem seria a própria expressão por meio da palavra do mundo conhecido.

A expressão e exatidão do processo racional por meio do *logos* e da palavra conduziam ao entendimento objetivo e claro do mundo na concepção grega. O que nitidamente não ocorria com quem apenas balbuciava o idioma grego. Na própria configuração da filosofia grega clássica, observamos o processo de entendimento do mundo como etapas que vão desde o

38

espanto e admiração por algo, passando pela alocação e compreensão do que outrora causava espanto e, por último, até a capacidade de expressar tal conhecimento por meio da palavra. Isso constitui a efetivação do filósofo não só como aquele que busca a sabedoria, mas como alguém capaz de possuir um entendimento da totalidade do mundo, além da opinião e da aparência, com capacidade para esclarecer e definir o cognoscível.

A grande questão que irrompe na formação dessa imagem de pensamento, segundo Zea (2005), é que tal *logos* se manifesta por meio de uma palavra incapaz de estabelecer diálogo com outridades, pois se constitui como uma razão totalitária e uníssona diante dos outros que não possuem tal *logos*, e muitas vezes, se desdobrando em um discurso e idealização que equiparam sua própria história e razão particular como universais. Embora esse *logos* grego seja encarado como um triunfo aglutinador de um estado supostamente puro da própria existência grega, que se expandiu por toda Europa e nos foi herdada como “dádiva”, tal

discurso esconde todo o processo de hibridismo e multiculturalismo que foi vivenciado nas etapas decisivas da história europeia.

Como sinalizam Ella Shohat e Robert Stam (2006, p. 38), mesmo em momentos que o discurso idealizado das origens gregas resplandeceu como indicador da genialidade e do triunfo europeu no mundo, na verdade, o que de fato se observava era a formação de uma autoimagem que destacava de forma extremada uma supervisão positiva da Europa e excluía ou diminua todo o conjunto de hibridismos culturais e as heranças de outras alteridades não europeias.

A negação da mistura étnica/racial na antiguidade, em outras palavras, deve ser vista dentro do contexto mais amplo do surgimento do colonialismo e de uma nova epistemologia eurocêntrica que negava o sincretismo cultural e insistia no choque essencialista das civilizações. Embora uma narrativa eurocêntrica construa um muro artificial de separação entre culturas européias (sic) e não européias (sic), a própria Europa é uma síntese de muitas culturas,

ocidentais e não ocidentais. A noção de uma Europa "pura" originada na Grécia clássica está fundada em exclusões cruciais, das influências africanas e asiáticas que deram forma à própria Grécia clássica, à osmótica cultura sefaradi-judaico-islâmica que desempenhou papel fundamental no período de ascendência oriental, na Idade Média e no Renascimento. Todos os "estágios" célebres do progresso europeu — Grécia, Roma, a Cristandade, o Renascimento, o Iluminismo — são momentos de sincretismo cultural. O "Ocidente", então, é ele mesmo uma herança coletiva, uma mescla onívora de culturas; ele não absorveu simplesmente influências não europeias; foi constituído por elas (SHOHAT, 2004, p. 34).

39

Todas as culturas compartilham uma dose fundamental de etnocentrismo. Ver a si mesmo como centro do mundo não é só comum, como está presente em diversas narrativas de vários povos e etnias. Porém, o que se destaca no processo da formação da imagem eurocêntrica do mundo é que tal imagem é tomada como universal. O que também coincide com a negação da humanidade do restante do mundo, ao recusar o reconhecimento dessa “mescla” cultural ou mesmo, posicionando-a como inferior. A ideia de ciência, arte, filosofia, por exemplo, é configurada de forma a estabelecer como legítimos apenas modelos europeus, tomados como originais e influenciadores de tudo que se produz fora desse centro hegemônico.

A retirada da humanidade dos outros povos é uma condição histórica e que largamente se acentuou no processo colonizador. A colonização das regiões do globo pelos países

européus, não só estabeleceu uma nova configuração política hegemônica da Europa sobre o resto do mundo, como acentuou uma perspectiva maniqueísta do mundo, onde a humanidade dos povos que não compartilhavam o padrão europeizado era questionada. Frantz Fanon (1968) descreve com bastante precisão essa dualidade maniqueísta de estamentos e condições, assim como o questiona a respeito do status “humano” entre os colonizados.

Este mundo dividido em compartimentos, este mundo cindido em dois, é habitado por espécies diferentes. A originalidade do contexto colonial reside em que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida não logram nunca mascarar as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida não logram nunca mascarar as realidades humanas. Quando se observa em sua imediatidade o contexto colonial, verifica-se que o que retalha o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça. [...] Por vezes este maniqueísmo vai até ao fim de sua lógica e desumaniza o colonizado. A rigor, animaliza-o. E, de fato, a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica. (FANON, 1968, p. 29-31)

Por meio dessa perspectiva animalizadora, as outridades eram vistas pelo repertório cultural dos europeus. E mesmo se reconhecida a humanidade presente nesses *outros*, como no caso dos povos originários que após intenso debate tiveram sua humanidade atestada pela Bula *Veritas Ipsa*, emitida pelo Papa Paulo III, em 29 de maio de 1537⁹, tal condição perpassava uma tentativa de adequar tal existência à própria cosmogonia europeia. Dessa forma, a constituição

⁹ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Ensaio*. Rio de Janeiro: Cosac e Naify, 2009

de uma zona de nulidade ontológica nas regiões colonizadas estabeleceu-se concomitante ao processo de negação do ser e de racialização dos corpos.

A negação da humanidade: zona de nulidade ontológica

Dussel (1993) sinaliza que o processo colonial se associou a uma visão fundamentada na perspectiva ôntica do ser vinculada à modernidade. Isso quer dizer que os fundamentos da chamada modernidade europeia eram também os fundamentos pelos quais se atribuía às outridades que aqui existiam (e existem) uma classificação inferiorizada, incompleta ou infantilizada em relação a esse “ser” europeu. Trata-se de uma investigação que não se centra

em definir “o que é a modernidade?”, mas em colocar sob crítica quem se autoproclamou como “moderno” e expandiu sua autodefinição para classificar e distinguir o resto do mundo.

Dussel (1993) defende que os valores promovidos e prometidos pela modernidade iluminista europeia colocavam a Europa não só como centro do mundo como também a realização mais perfeita e acabada da razão humana. O processo de colonização e subalternização das colônias não é um simples efeito do autoretrato salvacionista europeu, intitulado modernidade. Mas, condição para que esta última se efetivasse em respeito à sua perspectiva de constituição desse “ego” moderno. Conforme Dussel (1993), a experiência da modernidade só se efetiva a partir da constituição de seu contraponto, de sua alteridade radical, a saber, o mundo colonial.

O que Dussel (1993) conceitualiza como “alteridade essencial”, acima descrita, é bem próximo do que W. Mignolo (2003) nomeia de “diferença colonial”. A modernidade enquanto discurso de pretensões universalistas e como missão civilizatória considera e traduz as outridades por meio de um esquema, muitas vezes, binário, hierárquico e zonal. Tais classificações partem da diferença cultural e da diversidade dos povos, mas transfiguram tais diferenças em um esquema de valoração. Assim, a racialidade, o patriarcalismo e o modelo imperialista de sociedade demarcam uma geopolítica do conhecimento e classificações de natureza epistêmica que desqualificam toda uma gama de conhecimento produzida a partir do *locus* não europeu.

41

Por geopolítica do conhecimento, entendemos que há uma relação espaço-temporal com a produção do conhecimento e que tal relação não é puramente algo acidental, mas muito pelo contrário, é determinante e qualificativa do tipo de epistemologia produzida. Maldonado-Torres (2010), reforçando nossa perspectiva, enfatiza que compreender a geopolítica do conhecimento não parte somente do reconhecimento e crítica da colonialidade do saber e do estabelecimento da Europa como centro epistêmico e universal do mundo. Sobretudo, é preciso compreender que há uma recusa da ideia da neutralidade do saber, assim como a busca e o estabelecimento de outros (ou novos) centros como múltiplas regiões espirituais do ser. Não basta a crítica ao que podemos nomear de “uma razão universal”, mas estabelecer os pressupostos para o estabelecimento legítimo das razões não europeias.

Até hoje, a fundamentação ontológica tem considerado o Centro como ponto

de chegada e de partida. O ‘Ser’ tem sido, na verdade, o Centro. O ‘Pensamento’ tem sido um Pensamento Central. No Centro se encontraram ambos. Fora do Centro, encontra-se o ente, o contingente e o subdesenvolvido; aquilo que só passou a ser reconhecido através do Centro (RIEGA apud MALDONADO-TORRES, 2011, p. 396).

Essa linha de diferenciação ontológica, como supracitada, tem como expoente máximo o artifício da desumanização dos sujeitos subalternizados ou à margem do Centro. Dimas Masolo (2011) implementa a questão destacando que os modelos de racionalidade não europeus têm sido colocados de lado em detrimento dos modelos europeus ocidentais. Assim, essa visão, segundo o autor, se estabelece no mundo colonial e prioriza a construção de uma oposição entre as visões locais e as tidas como globais.

No plano epistêmico, essa configuração resulta na criação de uma zona de nulidade ontológica. Tal característica da colonialidade não se restringe somente aos aspectos geográficos, mas sobretudo, refere-se à negação do outro. Para tornar-se visível, o *logos* moderno eurocêntrico assenta-se em tornar impossível a validade do conhecimento dos colonizados, por violência simbólica e real. Esse movimento se instala no imaginário colonial e permeia, inclusive, a própria subjetividade dos sujeitos colonizados. O mecanismo de violência simbólica que coloca o Centro como único e verdadeiro local de produção de conhecimento, termina por se solidificar como uma única referência válida para a mediação do mundo àqueles que são fruto da experiência colonial.

42

O mundo colonial e sua cartografia epistêmica termina por negar ou sub-humanizar a humanidade dos outros. “A negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal” (SANTOS, 2010, p. 39). É interessante notar que essa linha de diferenciação ontológica também assume bifurcações que se assemelham na origem, mas que tipificam novas categorias de negação, como por exemplo, no plano religioso (os sem Deus) e na racialidade dos corpos (os negros, amarelos, indígenas). Tais linhas se cruzam e assumem-se como produto da diferença colonial.

Para Boaventura de Souza Santos (2010), as linhas de diferenciação ontológica são o grau zero a partir do qual é instituída a concepção moderna de conhecimento e do direito. O pensamento moderno, ou melhor, a modernidade enquanto fenômeno cultural e político europeu representa, também de acordo com Mignolo (2003) e Dussel (1993), as raízes

profundas dos fundamentos da colonialidade. Santos (2010) muda os termos sobre a análise de tais distinções por meio de uma imagem oriunda da geografia. As abissalidades como conceito geográfico são conceitualizadas por representarem regiões profundas e distâncias intransponíveis.

Para Santos (2010), o pensamento abissal atua como um conjunto de linhas de diferenciação que representam um conjunto simbólico e real de distinções visíveis e não visíveis que atuam por descredenciar um dos lados da linha em favor do outro. Funciona por meio de uma relação de estruturas simbólicas que se tornam alicerce e mola propulsora de diferenciações estruturais e reais, onde “as distinções intensamente visíveis que estruturam a realidade social deste lado da linha baseiam-se na invisibilidade das distinções entre este e o outro lado da linha” (SANTOS, 2010, p.33), como a racialidade dos corpos, por exemplo, no período colonial.

O fundamento do conceito de pensamento abissal é a eliminação da coexistência de ambos os lados da linha. Para se afirmar enquanto majoritário, o lado de cá da linha que prevalece e demarca o que é relevante ou verdadeiro, impossibilita, por meio da negação, a presença do que se situa do outro lado da linha. Este lado da linha só se sobrepõe na medida em que se estabelece como realidade relevante e mediadora da legitimidade dos outros discursos. Na modernidade, conforme Santos (2010), fora do campo do discurso científico, apenas a

43

teologia e a filosofia (notadamente de matriz europeia) seriam possibilidades relevantes na constituição de um *locus* epistêmico válido. Tudo aquilo que está fora dessa linha é desqualificado ou tipificado como inexistente ou, descredenciado como forma de conhecimento válido.

Dessa forma, mesmo que destaque que o pensamento abissal não se restringe à modernidade europeia, Boaventura de Souza Santos (2010) parte do mesmo princípio das teorias e da arquitetura conceitual de Mignolo (2003) e Dussel (1993), a saber, que a modernidade europeia enquanto representação e discurso sobre a alteridade, sobre si mesmo, e como um discurso sobre a ciência e verdade está imbricada geopoliticamente com seu próprio tipo de racionalidade. O que implica no desenvolvimento de um tipo de imperialismo identitário que passa por não-dialético e monoracional. Essa divisão abissal, relevante enquanto diferença colonial, se desdobra na impossibilidade da coexistência da pluralidade de

racionalidades¹⁰, confirmando-se como uma divisão epistemológica, política e social.

Tal desumanização radical repercutiu em uma visão raciológica sobre as diferenças humanas, o que promoveu uma desqualificação e consequente imposição de uma visão étnico racial sobre as populações existentes. Dessa forma, é de fundamental importância compreender como a desumanização do ser é acompanhada pela racialidade dos corpos e do poder.

A racialidade do poder

Boa parte da historiografia localiza a origem do racismo na organização e prática do colonialismo europeu. Porém, é preciso notar que diversos estudos históricos já demonstram que uma visão raciológica, tendo como pressuposto as diferenças fenotípicas reverbera por longos séculos e atravessa a história desde o período antigo. Para Carlos Moore (2007, p. 22): “[...] desde seu início, na Antiguidade o racismo sempre foi uma realidade social e cultural pautada exclusivamente no fenótipo, antes de ser um fenômeno político e econômico pautado na biologia”.

¹⁰ Sobre o tema da pluralidade de racionalidades, nos aprofundaremos mais adiante no capítulo 3 da tese.

A naturalização da ideia de raça como categoria classificatória de pretensas espécies raciais entre os seres humanos- o racismo científico¹¹- só foi desarticulada de forma terminal com o avanço do estudo do genoma humano e a constatação de que não há diferenças raciais entre os humanos e que somos apenas uma espécie. Porém, se a ideia de raça foi desarticulada como categoria válida de estudo no campo da ciência genética, em outras áreas do saber, ela ainda é validada pois, repercute nas relações sociais nas quais ainda persiste o racismo como espólio do projeto colonial.

Para Achille Mbembe (2018), o termo raça designa uma série de discursos de natureza ficcional, mas que se projetam nas relações reais entre os sujeitos na sociedade em que permeou o pensamento racista ou que lida com tais questões ao longo da história. Desprovida de qualquer facticidade científica, a ideia de raça entre os seres humanos torna-se uma via ficcional, porém respaldada na visão ideológica da suposta superioridade racial. Esse mecanismo ideológico se tornou fundamental na legitimação de mitos que buscavam alocar a

Europa como centro e gênese da civilização. Segundo Mbembe (2018, p. 29), “[...] o hemisfério ocidental considerava-se o centro do globo, a terra natal da razão, da vida universal, e da verdade da humanidade.”

O discurso racista promoveu a produção de uma visão dual no mundo: dois polos e espaços de poder, um positivo e outro negativo. Ao positivo, coube o papel de fundar as bases do mundo sobre a pretensa bandeira de “real humanidade”, onde o eurocentrismo transfigurava-se como o discurso da universalidade e da verdadeira razão. Ao outro, o negativo, cabia o papel de ser produzido discursivamente como inferior, perigoso e incapaz. Isso significa que a ideia de raça produzia categorias sócio-culturais que moldavam a realidade: o negro, enquanto categoria racial, era produzido e um discurso sobre o negro e suas características precisava ser construído para servir de base legítima para a construção hierárquica entre os polos. Assim, outras culturas como indígenas, amarelos e negros eram e são objetificadas e simbolicamente instituídas como um conjunto de enunciados discursivos.

São construídas perspectivas identitárias sobre tais corpos - o do negro, indígena e asiáticos - e, dessa forma, o conceito de raça, além de instrumento de violência simbólica, coaduna-se para transformá-los em “matéria-prima” descartável e elemento estrutural das

¹¹ Voltaremos a esse tópico mais adiante de forma mais acentuada.

45
relações coloniais. (MBEMBE, 2018, p. 73). O trabalho de Frantz Fanon (2008) recupera a interseccionalidade entre os elementos psicológicos e os que se relacionam aos aspectos estruturais na configuração da dominação colonial. Para o autor, o estereótipo e a constituição do sócio-cultural “negro” por meio do seu fenótipo é um elemento fundante da sua “aparição” frente aos não-negros.

A visão ocidental dualística, tradicionalmente¹² identificada como tendo seu maior expoente em René Descartes, prioriza razão sobre corporeidade e ramifica-se também na própria associação de elementos e atributos considerados menos racionais pela visão eurocêntrica, ou seja, típicos da esfera corporal. A filosofia cartesiana é uma das matrizes que definem a constituição de um conhecimento historicamente “não situado”, em que uma perspectiva local e particular se assume como “ponto zero” da racionalidade humana.

Quando, no século XVII, Descartes escreveu “penso, logo existo”, em Amsterdã, no “senso comum” de seu tempo, o “Eu” não poderia ser um africano, um indígena, um muçulmano, um judeu ou uma mulher (ocidental

ou não ocidental). Todos estes sujeitos eram considerados “inferiores” ao longo da estrutura de poder global, racial e patriarcal e seu conhecimento considerado inferior [...] O único ser dotado de uma episteme superior era o homem ocidental. (GROSFOGUEL, 2016, p. 43).

Para Dussel (2008), o “*Ego cogito*” (*penso, logo existo*) cartesiano, foi possibilitado pela construção de um “*ego conquiro*” (*conquisto, logo existo*) demarcado em 1492 com a expansão/invasão europeia. Sem as pretensões imperiais e o entendimento de que o Deus cristão subsidiava e fundamentava o conhecimento, o *Ego cogito* não existiria como artifício que equiparava e validava o homem moderno ao próprio ser divino. “Depois de conquistar o mundo, os homens europeus alcançaram qualidades ‘divinas’ que lhes davam um privilégio epistemológico sobre os demais”. (GROSFOGUEL, 2016, p. 31).

O colonizador se autoproclama como portador da razão. Tal condição, em sua perspectiva, o torna mais humano do que os outros corpos em que a razão estaria ausente, havendo somente instinto, força e brutalidade. Assim, a atribuição de tais características termina

¹² Nesse ponto, um importante artigo de Dussel discute a originalidade e pioneirismo de Descartes na produção de um pensamento moderno em contraponto a herança do Imperialismo de Conquista Ibérica que iniciasse em 1492. CF.: DUSSEL, E. *Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad*. Tabula Rasa. Bogotá-Colombia, n. 9, p. 153-197, jul./dez. 2008

por ser uma forma de bestializar as outridades, obrigando-as a se identificarem como um *outro* de seu próprio eu, a questionar sua própria identidade. Para Fanon:

O mundo colonial é um mundo maniqueísta. Não basta ao colonizador limitar fisicamente o colonizado, com suas polícias e seus exércitos, o espaço do colonizado. Assim, para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colonizador faz do colonizado uma quinta-essência do mal. A sociedade colonizada não somente se define como uma sociedade sem valores. Não basta ao colono afirmar que os valores desertaram, ou melhor jamais habitaram, o mundo colonizado. O indígena é declarado impermeável à ética, aos valores. É, ousemos confessá-lo, o inimigo dos valores. Neste sentido, é um mal absoluto. Elemento corrosivo de tudo o que o cerca, elemento deformador, capaz de desfigurar tudo que se refere à estética ou à moral, depositário de forças maléficas, instrumento inconsciente e irrecuperável de forças cegas. (FANON, 1963, p. 30-31).

O racismo não é um produto único da relação colonial. Podemos observar vários

estudos que vão de encontro à tese que é o mundo colonial quem cria e reverbera as práticas racistas. Estudos como do autor Jean Delumeau¹³, por exemplo, destacam que o antissemitismo praticado no medievo europeu pode ser considerado como uma prática racista. Ou ainda, a pesquisa desenvolvida por Carlos Moore (2007)¹⁴ sobre o racismo antinegro. Em uma de suas principais obras, “*Racismo e Sociedade*”, o autor cubano argumenta de forma detalhada que, desde o período greco-romano antigo, já havia manifestações e desenvolvimento de uma visão precocemente raciológica na classificação dos sujeitos proferida entre tais povos. Contudo, é preciso salientar que, enquanto estrutura e magnitude, o mundo colonial se sobressai assumindo proporções até então nunca vistas e a prática racista alia-se à dominação política, econômica e psicológica na exploração colonial.

Para Anibal Quijano (1992), o fenômeno da racialidade das identidades desenvolvida durante o período colonial foi sem precedentes na história mundial. Com o fenômeno da colonização, categorias de identidade foram forjadas por meio de epítetos depreciativos que eram acompanhados de perto por uma situação de desumanização ou exploração econômica. “Índios”, “negros”, “amarelos”, “mestiços” e mesmo “brancos” foram identidades criadas e

¹³ Jean Delumeau (2009) destaca que durante o período medieval as formas de antissemitismo assumiram formas racializadas de discriminação.

¹⁴ MOORE, Carlos W. *Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Mazza, 2007.

legitimadas no universo colonial. Tais identidades designavam um *status* social e relações de poder desiguais e subalternizadas.

Como foi citado anteriormente, desde o início da exploração europeia do continente batizado de América, a grande querela que alimenta as discussões sobre o direito à exploração é perpassada pelo debate da pertença ou não dos colonos ao gênero humano e se possuíam alma. Descobrir, se eram humanos ou não os habitantes do “novo” mundo, era de fundamental importância para os exploradores pois, garantiria de imediato não só a posse das terras desses habitantes originais, como a negação de qualquer direito sobre estas, ou mesmo, sobre a própria vida, se fossem considerados não humanos.

É preciso destacar, como chama atenção Viveiros de Castro (2015), que há uma contraposição interessante no que tange ao reconhecimento da humanidade dos outros no caso europeu. Para Castro (2015), os espanhóis, que patrocinavam tais querelas entendiam que a humanidade repousava na característica do corpo possuir uma “alma”, percepção tipicamente

vinculada ao cristianismo. Não havia, claro, a negação do corpo físico de indígenas e negros e de sua semelhança ao corpo dos brancos, mas havia a dúvida sobre a existência da alma. Lévi Strauss (1952), destaca que o comportamento etnocêntrico talvez seja a característica mais perene entre as sociedades em todas as épocas e que a noção de humanidade como algo presente e condicionante a todos os seres humanos é algo muito recente e, mesmo na época atual, ainda não se efetuiu em seu mais alto grau de abstração.

Porém, a determinação da bula papal já citada forçou que fossem imaginadas novas categorias de organização social. Se não havia diferença entre espécies, era possível ponderar que poderia haver superioridade entre elas.

Segundo Quijano (2005), as diferenças fenotípicas serviram de base para a constituição das novas categorias identitárias, porém as relações sociais que subsistiam na colônia de desigualdade e de hierarquia de valores foram fundamentais para o estabelecimento de uma trajetória de classificação social, exploração e de dominação. Assim, categorias como “espanhol” ou “português”, por exemplo, que anteriormente aludiam ao local de origem, passaram a expressar também um status desigual nas relações econômicas e culturais.

Na América, a idéia (sic) de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da

48

Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da idéia (sic) de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. 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 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. (QUIJANO, 2005, p. 118).

Dessa forma, o racismo pode ser assim delimitado como um sistema que organiza, produz e legitima uma complexa rede de atribuição de valores e características reais ou

imaginárias que orienta e reorganiza a população por meio da ideia de raça. Tal característica também se desenvolve a partir da hierarquização dos sujeitos, e a partir de cada contexto histórico e colonial. Tal hierarquização se perpetua por marcas que são atribuídas aos sujeitos, tais como negro (ou preto), indígena, mestiço, amarelo, branco e outras.

Para Quijano (2005), esse mecanismo é uma novidade sem precedente na história dos processos de dominação e conquista até então conhecidos, pois tais marcas, sendo fenotípicas ou não, carregam consigo um amálgama de valores condicionantes da situação do sujeito no mundo e que no contexto (pós) colonial, muitas vezes representam a nulidade do ser. Dessa forma, o mundo colonial é atravessado por uma novidade até então pouco predominante nos processos de dominação e exploração imperial, a saber, a racialidade do poder.

Como foi dito até o momento, podemos considerar que a prática da discriminação racial é uma condição que se apresentava na Europa desde muito antes do século XVI por meio de práticas xenófobas e etnocêntricas. Porém, como afirma Quijano (2005), é somente no projeto colonial que a ideia de raça surge atrelada a um complexo sistema de exploração e aparato ideológico que fundamenta e reproduz as relações sociais e hierarquias de poderes.

A racialidade dos sujeitos atuou (e atua) como mecanismo estrutural da objetificação da existência da alteridade colonial. Zoomorficados e anulados *os outros* enquanto seres humanos racionais, a diferença ontológica personificada no dessemelhante não-europeu costurou o

artifício ideológico que aliado às estruturas de exploração econômica, transformou o pensamento racialista em postulado científico.

O racismo científico

Na busca por uma contextualização histórica da supremacia ocidental no processo de produção de conhecimento entendido como válido, é preciso destacar a experiência do racismo científico não somente como movimento ou corrente científica, mas sobretudo o papel fundamental que desempenhou na montagem e perpetuação da colonialidade do saber.

Mesmo sendo o período colonial o cenário determinante para a constituição de um imaginário popular e estereótipos raciais tradicionais, a sociedade científica do século XIX havia obtido uma importante vitória frente ao pensamento teológico: era a ciência e os seus caminhos e conquistas que moldavam e garantiriam ao mundo o progresso e bem-estar civilizacional. Havia um clima de confiança e euforia com os avanços das pesquisas científicas

e seus resultados, que de certa maneira, continham os resquícios do ideário iluminista. Porém, é de fato na Europa oitocentista que o discurso sobre a ciência e seu poder de alcance se estabelecem como definitivos e objetivos. A ciência passa a balizar com tom de objetividade o discurso sobre a sociedade e natureza, como demonstra a corrente positivista nas ciências humanas e sociais.

Nesse ponto, é preciso destacar uma diferença fundamental que acentua e caracteriza o que nomeamos como racismo científico em relação ao pensamento racialista anterior e provavelmente presente na Europa mesmo antes do século XVI. O pensamento racialista típico entre os europeus do período moderno se assentava na distinção entre raças humanas baseando-se em suas características físicas comuns, ou até linhagens familiares e que, mais tarde, ganharam o adendo das diferenças culturais. Esse tipo de pensamento racialista coroa, por exemplo, o Iluminismo europeu do século XVII influenciado pelo pensamento de Rousseau, que defendia o pressuposto de uma origem única da humanidade e as diferenças entre esta última estariam fundadas na vida em sociedade. Porém, observa-se que a percepção de diferenças raciais entre os humanos não era acompanhada sistematicamente de uma hierarquização e classificação das raças. Essa visão começa a modificar-se com os trabalhos do naturalista George Cuvier no século XVIII. Segundo Schwarcz (1993), a mudança de

50

perspectiva reorientava o debate para a preconização de heranças físicas e morais relacionadas a origem racial dos indivíduos.

As contribuições de Cuvier, segundo Schwarcz (1993), alimentavam por sua vez um debate mais antigo sobre a própria origem da humanidade. Por muito tempo, a concepção de fundo bíblico respaldava uma visão de origem única da humanidade, a saber, a visão monogenista que foi dominante até o século XIX. Em sua contraposição, a visão poligenista baseava-se na diversidade cultural para defender a hipótese da ocorrência de vários centros de criação e dessa forma, uma variabilidade biológica e diferenças raciais. Para os defensores dessa última, a perspectiva de vários centros de origem era determinante na formação de características comportamentais oriundas da suposta origem racial. Partindo desse princípio, teorias científicas e áreas de conhecimento como a frenologia, antropologia criminal e a antropometria, fortaleciam seus postulados mediante a premissa das diferentes raças e a interpretação biologizante dos comportamentos humanos.

O debate e a disputa entre esses dois pontos de vista resultaram em afiliações diversas

na própria maneira de condução, produção do conhecimento e na formação das disciplinas. Áreas como a antropologia seguiam filiando suas concepções à perspectiva poligenista, em contraponto às análises etnológicas, que se mantiveram orientadas pela visão monogenista. (Schwarcz, 1993, p.52-53). Mas, sobretudo é a publicação do clássico “*A Origem das espécies*” de Charles Darwin em 1859, que demarca uma mudança no sentido de amenizar as disputas entre os teoremas. O modelo darwinista, mesmo que não totalmente inédito, serviu como pressuposto fundamental para que as duas teorias vigentes se adequassem à perspectiva evolucionista e reorganizassem seus postulados.

De um lado, monogenistas como Quatrefage e Agassiz, satisfeitos com o suposto evolucionista da origem una da humanidade, continuaram a hierarquizar raças e povos, em função de seus diferentes níveis mentais e morais. De outro lado, porém, cientistas poligenistas, ao mesmo tempo que admitiam a existência de ancestrais comuns na pré-história, afirmavam que as espécies humanas tinham se separado havia tempo suficiente para configurarem heranças e aptidões diversas. A novidade estava, dessa forma, não só no fato de as duas interpretações assumirem o modelo evolucionista como em atribuírem ao conceito de raça uma conotação bastante original, que escapa da biologia para adentrar questões de cunho político e cultural (SCHWARCZ, 1993, p. 55).

51

Como destaca Schwarcz (1993), o aspecto original na construção da ideia de raça repousava em interpretações e adaptações das teorias darwinistas a muitos campos da produção científica. Conceitos como “seleção natural”, “evolução”, “adaptação”, por exemplo, foram deslocados de suas indicações originais, a saber, no campo da biologia, para áreas como a psicologia, pedagogia, literatura e as ciências da sociedade. Noções como “darwinismo social”, por exemplo, serviram como base objetiva para justificar o imperialismo europeu no continente africano no século XIX.

O maior impacto dessa transformação paradigmática é a transmutação do conceito de ser humano. A questão evolucionista social, reorganizada de forma deturpada em outros modelos científicos, termina por sustentar a visão hierárquica entre as raças, assim como conformar a humanidade à ideia de pertencimento a uma natureza comum a todas as coisas. Dessa forma, o paradigma do evolucionismo social comprovava a animalidade do homem ao mesmo tempo que estabelecia uma hierarquia entre a humanidade e os outros animais, assim como entre a própria humanidade: há entre os animais homens os mais evoluídos e os mais inferiores. A História Natural e a antropologia Cultural reforçavam tais perspectivas ao

formular modelos raciais hierarquizantes e deterministas. Aspectos físicos das populações eram associados a comportamentos morais criando uma relação determinista que forjou a condenação de diversas sociedades a estereótipos degradadores e mesmo condenou a miscigenação entre as pessoas.

De acordo com Schwarcz (1993), isso determinou o surgimento de teorias que não só desqualificavam as chamadas “raças inferiores”, como defendiam o melhoramento progressivo da população e um ideal de pureza genética. A eugenia, é um dos traços mais deletérios do darwinismo social. Se o evolucionismo darwiniano defendia a variabilidade genética como traço fundamental da evolução das espécies, a eugenia se contrapunha radicalmente a tal postulado, ao condenar o cruzamento entre os tipos raciais. Os tipos raciais, para tal postulado, seriam como produtos de um processo evolutivo, não havendo como se transmitirem novos caracteres e dessa forma, não haveria sentido nos cruzamentos inter-raciais.

Os teóricos dessa corrente terminavam, segundo Schwarcz (1993), se orientando em três posições frente ao cruzamento inter-racial, a saber: a primeira tese destacava que as diferenças raciais são tão significativas entre os humanos assim como nas espécies dos outros

52

animais, sendo, portanto, incompatível o cruzamento inter-racial; a segunda tese partia do determinismo entre caracteres físicos e morais que eram subsumidos pela divisão entre culturas do mundo; e, a terceira frente apontava para a supremacia da origem racial do sujeito na determinação do comportamento, minando uma visão de livre arbítrio e mutabilidade das relações culturais.

Esses postulados, independentemente de suas diferenças, organizavam o universo teórico da eugenia e ao mesmo tempo alocavam definitivamente a raça como critério de classificação das populações existentes. Era o recrudescer de um axioma científico que fortalecia e legitimava a ideologia da superioridade das raças umas sobre outras. Seu texto fundador (da eugenia), publicado em 1869, “*Hereditary genius*” de Francis Galton, destacava a soberania da herança genética em detrimento da educação na potencialização das capacidades humanas, se contrapondo aos relacionamentos inter-raciais e com grupos considerados “degenerados”, tais como alcoólatras, doentes mentais e epiléticos. (SCHWARCZ, 1993).

Diante da legitimidade científica da ideia de raça e de suas hierarquias, cresce o número de trabalhos que, se fundamentando em métodos estatísticos, visam comprovar a veracidade das teorias racialistas. Não obstante, um livro publicado em 1899 do professor de

antropologia Georges Vacher de Lapouge, “*L’aryen — son rôle social*” (*O ariano- seu papel social*), demarca de forma definitiva a construção da superioridade caucasiana ou europeia em detrimento dos outros povos. A grande notoriedade do trabalho de Lapouge, segundo Silveira (1999), repousa na instrumentalização política com o a qual arquitetou sua ciência batizada de “antroposociologia”. A maior parte de seu trabalho visa garantir a dominação de uma minoria, entendida como superior, sobre as demais populações, profetizando “que o futuro das nações dependeria da proporção de indivíduos de raça europeia pura na sua população” (SILVEIRA, 1999, p.135).

[...] a ciência fria de Lapouge burilou, sem muita originalidade, os estereótipos tradicionais sobre as “raças inferiores”. A grande novidade apresentada pelo seu livro é ter colocado assumidamente em cena um programa político baseado numa brutal lógica de instrumentalização. Contrariamente aos antropólogos evolucionistas que operavam com belos ideais, teorias evolutivas, missões enobrecidas ou teleologias triunfalistas, Lapouge ia direto ao assunto: era preciso montar uma ordem violenta e repressiva em escala planetária, baseada na técnica e na ciência, criar uma “organização sistemática do trabalho”, fundar um “formidável exército único” que funcionaria como a

53

“polícia do globo”, pois nada estava garantido: a vida era uma guerra e qualquer um poderia ganhá-la, mesmo as “raças inferiores”. (SILVEIRA, 1999, p.138).

Essa instrumentalização política, mencionada por Silveira (1993), é de fundamental importância para compreender os aspectos relacionais do racismo científico e a legitimidade do poder exploracionista das formas capitalistas emergentes como o neocolonialismo na África, por exemplo. Teorias racialistas como a eugenia e o darwinismo social não representavam somente o aspecto ideológico de um discurso científico fincado em pressupostos racistas e etnocêntricos, mas sobretudo, a esfera macabra de projetos políticos e políticas públicas que visavam garantir a conquista dos ideais de “progresso” e “civilização” por meio de um purismo racial.

Deturpando-se as concepções do evolucionismo darwiniano, a miscigenação e o hibridismo racial não eram bem vistos, pelo contrário, para os darwinistas sociais e eugenistas a conquista de um ideal de evolução e civilização perpassava o apuro racial. A miscigenação contribuiria para uma herança deletéria, visto que, para esses teóricos, o resultado de um casamento híbrido era sempre inferior e enfraquecedor da genética dos indivíduos.

Apesar das diferenças teóricas e de postulados que ainda existiram entre darwinistas sociais, evolucionistas e todas as disciplinas que surgiram ou tomaram como base as teorias racialistas no século XIX e XX, é vital destacar, para nossos interesses, que todo o movimento intelectual e as querelas que fizeram parte se alicerçavam no pressuposto racial e na hierarquização dos grupos humanos. Independente da crença de uma origem única da humanidade, em que as diferenças seriam consequências de aspectos culturais e ação do tempo, ou que se acreditasse numa visão poligenista em que espécies humanas seriam ontologicamente diferentes e não partilhariam parentesco evolutivo, os teóricos racialistas enfatizavam de forma peremptória uma hierarquia racial e espelhavam a humanidade em um modelo monolítico de civilização.

O saldo e a herança dessas teorias formaram uma estrutura grandiosa e fecunda de discursos que deslegitimaram e deslegitimam a posição dos chamados “tipos inferiores” ou, a outridade não-europeia, não ariana. Mesmo após a desconstrução crítica e o reconhecimento do legado racista, apesar dos avanços trazidos por essas disciplinas, é notório que a lógica

54

racista colonial foi amplamente instalada e repercutiu em todas as áreas do saber, assim como na esfera da produção do conhecimento.

Durante décadas, imagens e discursos eram balizados por essas teorias e, mesmo após sua desarticulação no bojo da própria ciência, não devem ser encarados como algo apenas casuístico ou contingente. Ao contrário, foram enraizados historicamente no discurso científico e filosófico, além do próprio imaginário e na subjetividade das populações. Ajudaram a promover discursos de superioridade, assim como estratégias de inferiorização nas sociedades racializadas. O racismo científico não só se caracterizou como um uso instrumental da ciência como manteve o pensamento racista vivo e atuante por meio de sua transmutação em uma espécie de racismo cultural que inferioriza e discrimina formas não-ocidentais no processo de produção do conhecimento.

Epistemicídio e racismo epistêmico

O modelo de racionalidade que orienta e se perpetua na produção da ciência contemporânea, tem suas bases na modernidade e revolução científica do século XVI. Os

séculos seguintes viram o alvorecer e o crescimento das ciências ditas naturais e mais tarde, no século XVIII e sobretudo no século XIX, as ciências entendidas como sociais se destacaram na tarefa de oferecer teorias lógicas e objetivas sobre as relações sociais e a experiência cultural da humanidade. Parte desse desenvolvimento e suas implicações com a ideia de raça foi descrito nos tópicos anteriores e retomamos algumas questões para aprofundá-las.

Como vimos, a retórica da modernidade carrega em si a característica fundamental da lógica da colonialidade. A retórica da modernidade fundamentou-se sobre a constituição de lógicas dualísticas, oposicionais e hierarquizantes, tais como: feminino e masculino; cristão e não-cristão; selvagens e civilizados, brancos e não-brancos, ocidentais e não-ocidentais, dentre outras. (WALSH; MIGNOLO, 2018). O que entendemos por retórica aqui está associado à noção de discurso e a um conjunto de enunciados discursivos que, após serem criados e circularem por diversas esferas (dentre elas, a própria esfera do poder), emulam a verdade. Ou seja, passam a ser reconhecidos como fonte e origem de uma consciência sobre a verdade.

55

É importante frisar que a ciência é um discurso e se retroalimenta por meio da ideia de verdade e método da comunidade científica que, através do tempo e da história, é legitimada pelos seus pares (cientistas) para tal. Thomas Kuhn (1997) conceitualiza tal conjunto de enunciados como paradigmas científicos. Para o autor, “[...] paradigmas são as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (Kuhn, 1997, p.13).

Dessa forma, o paradigma organiza e delimita a esfera do saber e é atravessado pela relação cultural a que o conjunto de indivíduos está habitualmente exposto e familiarizado. Quando algo foge à circunscrição dos paradigmas aceitos, podemos estar diante do prenúncio de mudança de paradigmas ou de uma “revolução”, nas palavras do autor.

O pensamento de Kuhn aqui é retomado no sentido de enfatizar a relação entre produção do conhecimento, historicidade e cultura como pontos interconectados na esfera de produção do saber, assim como seu aspecto subjetivo. Como foi dito acima, a ciência moderna, braço fundamental da retórica da modernidade, tornou-se um paradigma não só localmente aceito, influenciando todo tipo de saber, como um paradigma global e totalitário. Os pressupostos epistemológicos da ciência moderna se autodefinem como expressões bem-acabadas de racionalidade natural e humana.

Como vimos, a própria concepção de razão e de humanidade nada tinha de derivação natural ou causal, na verdade era derivada do âmago do etnocentrismo europeu e de sua busca em estabelecer um conhecimento único e verdadeiro. Walsh e Mignolo (2018) argumentam que, anteriormente ao século XVI, grande parte das civilizações do mundo não reconheciam a lógica binária da não contradição como único meio válido para representar a realidade. Uma vez que já destacamos os mecanismos de organização da narrativa da modernidade, é preciso retomar que é no âmago dessa narrativa e de sua retórica que se sobressaem a lógica da não contradição e a semântica dualística¹⁵.

[...]no século XVI da era cristã, muitas civilizações foram organizadas e viviam dentro de cosmologias que, em contraste com a cosmologia grega reformulada pela teologia cristã e pela Renascença europeia, não operavam de acordo com a lógica da contradição e menos ainda com a lógica da oposição

¹⁵ Observa-se que aqui se trata da clássica constituição da lógica aristotélica onde se A é A, A é diferente de B; logo B não pode ser A, onde é conhecido como “lei da não-contradição”.

56

binária. A ideia de humano e a humanidade foi construída sobre essa lógica disfarçada como denotação de uma entidade existente. Humano era um substantivo fictício que fingia ser sua representação ontológica. (WALSH; MIGNOLO, 2018, p. 155, **tradução nossa**)¹⁶

Uma breve passagem pelo significado do vocábulo “humano” desde sua etimologia até suas acepções nos modernos dicionários europeus demonstra que “humano” não representa um dado natural ou uma entidade universalmente reconhecida. Trata-se de uma invenção historicamente localizada e as características atribuídas dizem mais sobre aqueles que a inventaram do que qualquer outra coisa.

Nesse ponto, é preciso dialogar com Sylvia Wynter que recupera em seu trabalho a formulação histórica da noção de “humano” na forma como foi alicerçada no Renascimento em um primeiro momento e depois reconstruída à luz das teorias racialistas de cunho evolucionista. Para Wynter (2003), a narrativa sobre o “humano” encontra seu primeiro grande eco nesse período (Renascimento), pois se estabelece como uma visão secular sobre o gênero humano e caminha contrariamente à visão medieval do ser humano errático e pecaminoso. É a narrativa do humano racional e à imagem e semelhança do próprio deus. Esse ser humano, que a pensadora chama de “*man1*”- (homem1) - condiciona uma visão sobre o humano que subdivide a humanidade em pessoas de fé e sem fé (portanto, pecadores e

pagãos); racionais e irracionais.

Em um segundo momento, na esteira das discussões sobre a evolução e o apogeu da história natural, temos a consolidação de uma segunda grande narrativa sobre o “humano” biologicamente fundamentada. Teorias como o evolucionismo social serviam de fundamento para a ideia de um “homem” natural, portanto além de qualquer interferência da ação e cultura humanas. Wynter chama essa segunda narrativa de “*man2*”-(homem2). O “*man1*” condicionava as outridades à esfera do pecado e da selvageria, o “*man2*” – (homem2) lhes atribuía o fracasso determinante e o atraso enquanto espécie. Um modelo serviu de sustentáculo para o outro, ambos descredenciando as outridades e suas experiências ao mesmo tempo que

¹⁶ No original: [...] in the sixteenth century of the Christian era, many civilizations were organized and living within cosmologies that, in contradistinction with Greek cosmology reframed by Christian theology and the European Renaissance, did not operate in accordance with the logic of contradiction and even less with the logic of binary opposition. The idea of human and humanity was built upon this logic disguised as denotation of an existing entity. Human was a fictional noun pretending to be its ontological representation.

57

universalizavam seus próprios achados como globais, definindo quem seria humano e quem teria sua humanidade questionada ou mesmo, descredenciada.

A criação do signo “homem”, cuja imagem e semelhança coaduna-se com a de seus criadores, a saber, homem, branco, cristão, civilizado, heteronormativo e racional se torna sinônimo de “humanidade”. Todo o processo e constituição desse qualitativo são mediados pela dinâmica cultural do colonizador, onde ser ou não ser humano, possuir ou não direitos enquanto tal era determinado desde essa perspectiva. Assim, as estruturas normativas e constituidoras da episteme ocidental estabeleceram as formas que seriam ontologicamente válidas ao mesmo tempo que deslegitimaram existências discordantes desta última. Dessa forma, o conceito de “homem” e a própria noção de humanidade passam a ser definidos como parte integrante do projeto epistemológico das relações coloniais e tornam-se estrutura fundamental da própria articulação dos efeitos perpétuos da colonialidade.

Dessa forma, essas mudanças nas epistemes não foram apenas mudanças com relação à cada episteme em sua ordem específica de conhecimento/verdade, mas também foram mudanças no que agora pode ser identificado como a “política do ser”; isto é, como uma política que está em toda parte disputando

sobre qual deve ser a declaração descritiva, o princípio sociológico governante, instituindo cada gênero do humano. (WYNTER, 2003, p.319, **tradução nossa**)¹⁷

O conceito de política do ser é vital para compreender a dinâmica do racismo epistêmico ou epistemicídio como projeto legitimador e normativo da ciência vinculada à retórica da modernidade europeia. As modificações ocorridas na percepção do que é o “homem” e consequentemente, o que representa a ideia de humanidade, sejam no aspecto do “man1” ou do “man2”, tal como elabora Wynter (2003), promoveram a constituição de uma dualidade epistemológica e impactaram na legitimidade ontológica das outridades não eurocêntricas. Isso significa que a afirmação da humanidade europeia se organizava por meio da negação da pluralidade de experiências e a consequente negação ou nulidade do ser, como já sinalizamos anteriormente.

¹⁷ No original: That, therefore, these shifts in epistemes were not only shifts with respect to each episteme's specific order of knowledge/truth, but were also shifts in what can now be identified as the “politics of being”; that is, as a politics that is everywhere fought over what is to be the descriptive statement, the governing sociogenic principle, instituting of each genre of the human. (WYNTER, 2003, p. 319).

58

Baseando-se nesse aspecto, percebemos que não só a existência dessa outridade era estigmatizada como a própria posição da Europa era elevada ao local decisivo da confecção dos aspectos ontológicos dos seres vivos. Mediante isso, a política sobre o ser regulava e qualificava as existências. Tomava a própria experiência europeia como universal, para além de qualquer fronteira, tornando absoluto sua perspectiva e horizonte ôntico.

Compreendidos como corpos racializados ou zoomorficados, a inferioridade dos polos não-ocidentais justificava-se por uma insidiosa naturalidade com a qual as concepções e postulados da ciência moderna se autoproclamavam como únicos meios possíveis de produzir conhecimento verdadeiro e universal. Essa naturalidade articulava-se por meio do esvaziamento do lugar epistêmico, isso quer dizer, pela visão de neutralidade e desvinculação do sujeito que fala de solo étnico-racial, sexual, religioso, dentre outros. Nas palavras de Achille Mbembe:

O ocidente seria o local decisivo do ser, porque, só ali teria desenvolvido a capacidade de fazer a experiência do recomeço. O resto não é, apenas está. [...]O que o tornaria universal, seus significados sendo validados de maneira incondicional, além de qualquer topografia, ou seja, em todos os lugares, em todos os tempos, independentemente de toda língua, de toda história e de toda condição. Para a história do ser e a política do ser, pode se dizer que o

ocidente nunca pensou verdadeiramente na própria finitude. Ele sempre colocou como inevitável e absoluto seu horizonte próprio de ação, e esse horizonte sempre se quis, por definição, planetário e universal. O universal de que se trata aqui

não é necessariamente o equivalente do que seria válido para todo homem tal como homem. Também não é sinônimo de ampliação de meu horizonte próprio ou de assumir as condições de minha própria finitude. O universal aqui, é o nome que se dá à violência dos vencedores de guerras que são naturalmente conflitos de predação. Mas esses conflitos de predação são também e antes de tudo conflitos onto-históricos já que dentro deles se joga uma história de verdade destinatária. (MBEMBE, 2017, p. 83).

Dessa forma, o epistemicídio apresenta-se pela desarticulação e negação da humanidade das outridades não-europeias. Transformando as outridades em uma espécie de sub-humanidade, tal aspecto termina por produzir a negação da possibilidade da produção de conhecimento em pressupostos não ocidentais. A Europa torna-se o centro imperial que fundamenta e se constitui como autoridade máxima na distinção e aferição da validade de todo o conhecimento produzido. Assim, os conhecimentos produzidos por meio de outros pressupostos ou a partir de outras perspectivas são alocados em categorias descredenciadas ou consideradas inferiores ao conhecimento que é balizado como “verdadeiro” e “universal”.

59

Essa temática é retomada pelas pesquisas da antropóloga e filósofa Helen Verran em seu livro “*Science and an African logic*”. A partir de sua experiência como educadora na Nigéria, trabalhando com o conhecimento e perspectiva Yorubá, Verran (2001) destaca que o modelo de pensamento e a racionalidade emulados pela ciência moderna europeia não podem ser tomados como entidades universais. A forma de pensar e razoar o mundo e a realidade são indissociáveis da arquitetura cultural das sociedades.

Os modelos epistemológicos ocidentais foram sustentados como formas universalmente válidas de representação da realidade, porém Verran (2001) evidencia em seu estudo nas classes infantis de uma comunidade Yorubá como a lógica e a matemática são culturalmente relativas. A ideia de “números naturais”, segundo Verran (2001), era muito mais uma expressão cultural do Iluminismo do que uma evidência da universalidade da linguagem matemática ocidental. A matemática Yorubá estudada por Verran (2001), não poderia ser expressa por meio dos códigos ocidentais. O ato de contar dos falantes Yorubás era atravessado por outros mecanismos que condicionam a existência dos números à própria necessidade e usufruto da tradição cultural desse grupo étnico. Isso expressa que há uma miríade de possibilidades de relacionar-se com a realidade e o meio. Utilizar os códigos de

uma cultura para validar ou compreender como ocorre a experimentação da realidade em culturas diversas, não só falha por uma impossibilidade de tradução, como compromete uma possibilidade de diálogo ou aproximação.

O "número natural" como um objeto singular e universal foi, como eu o vi, animado por uma projeção psicológica. Era uma expressão de uma racionalidade necessitada de uma fundação certa e singular, uma categoria "número" no qual basear um mundo ordenado. Aos meus olhos, esse "número natural" universalista era um falso ídolo, ao mesmo tempo a base e o produto de uma política de dominação e opressão - uma expressão imperial do Iluminismo. (VERRAN, 2001, p. 25; **tradução nossa**)¹⁸

Observa-se que a teoria de Verran (2001), coaduna-se com e reforça a perspectiva de Boaventura de Souza Santos sobre a historicidade do saber e da epistemologia. Para Santos (2010, p. 21), o paradigma científico que emergiu com a modernidade no século XVI está

¹⁸ No original: "Natural number" as a singular, universal object was, as I saw it, animated by a psychological projection. It was an expression of a rationality needful of a certain and singular foundation, an object "number" on which to base an ordered world. In my eyes, this universalist "natural number" was a false idol, at once the basis and the product of a politics of domination and oppression- an imperial expression of the Enlightenment.

60

consubstanciado em um modelo global e totalizador que “nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que se não pautadas pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas”, serão consideradas incompletas ou inferiores.

Nesse ponto, é importante fazer ressalvas ao uso do termo epistemicídio e suas possibilidades de significado no cenário da colonialidade do saber. Como bem sinalizam Mignolo e Walsh (2018), é preciso salientar que em um primeiro momento o termo pode sugerir uma aniquilação dos saberes não referendados pela lógica e projeto epistêmico eurocentrados. Da maneira que aqui referenciamos, não se trata dessa perspectiva.

O epistemicídio não eliminou os saberes e modos de vida produzidos pelos povos que sofreram a experiência da colonização, porém tratou de desarticular e pôr sob tensão através dos mais diversos mecanismos ideológicos e estruturais, a circulação e legitimidade dessas fontes sapienciais em uma pluralidade de espaços, como no domínio da educação formal, por exemplo.

A analogia é enganosa, pois você pode marginalizar e reprimir a prática de viver, fazer e pensar, mas não pode matá-los. É por isso que ressurgimentos e re-existências estão florescendo hoje; não pode haver ressurgimento da

morte. O ressurgimento e reavaliação mundial do que a modernidade rejeitou é a energia da re-existência que não pode mais ser suprimida, a menos que seja por aniquilação nuclear. (MIGNOLO; WALSH, 2018, p. 191, **tradução nossa**)¹⁹

De qualquer modo, essa sobreposição de valores ao nível epistemológico só foi possível pela coalisão da violência e expropriação que acompanharam o projeto colonial e o capitalismo moderno. As pretensões universalistas e totalitárias da ciência moderna, fonte de autoridade máxima, estavam sempre acompanhadas dos modelos imperiais e normativas que descredibilizaram e suprimiram saberes oriundos dos povos e culturas não-ocidentais.

Por meio de uma visão fundamentada na supremacia civilizacional e racial, a diversidade de experiências ônticas foi suprimida em prol de um conhecimento exterior que se propunha global e universal. As experiências e sapiências que existiam e não se remodelaram

¹⁹ No original: The analogy is misleading for you could sideline and repress praxis of living, doing, and thinking but you cannot kill them. That is why resurgences and re-existences are flourishing today; there cannot be resurgence from death. The worldwide reemergence and reevaluation of what modernity disavowed are the energy of re-existence that can no longer be suppressed, unless by nuclear annihilation.

61

ou foram aniquiladas, foram reduzidas a conhecimentos locais ou puramente instrumentalizadas para fins relacionados ao desenvolvimento da perspectiva ocidental epistêmica. “A perda de uma auto-referência genuína não foi apenas uma perda gnoseológica, foi também, e sobretudo, uma perda ontológica: saberes inferiores próprios de seres inferiores” (SANTOS, 2010, p.17).

É forçoso salientar que não se trata aqui da defesa de relações completamente antagônicas entre a matriz colonial e as colônias no que tange ao plano epistemológico. Embora o epistemicídio seja um dos matizes da relação colonial e o lado mais insidioso da modernidade, ele opera sobre o crivo de intensas trocas relacionais, que produzem imaginários híbridos. A grande questão é que tais relações, confeccionadas sob a esfera da matriz colonial epistemicida, terminam por se opor às vivências e trocas culturais baseadas em uma constituição pluriversal e poliracional²⁰ de saberes. O genocídio que foi operado pelas múltiplas atuações coloniais dos europeus, tanto no que foi nomeado de América como na África, trouxe consigo o desabonamento dos saberes destes povos.

É por meio dessa forma que o epistemicídio se integra à racialidade dos sujeitos que sofreram a experiência colonial e imperial europeia. Não se trata de um descredenciamento

casual ou de uma simples questão etnocêntrica dos saberes dos povos não-ocidentais (que também chamamos de outridade não-ocidental). O epistemicídio acompanha a subjugação e a desvalorização da gnosiologia dos grupos racializados, qualificando-se como uma forma de racismo na esfera da produção epistemológica.

O racismo epistêmico é amplamente discutido por Sueli Carneiro (2005). Recuperando o trabalho de C. Mills (2013), Carneiro parte do conceito de “contrato racial” de Mills (2013) para desenvolver e subsidiar os fundamentos do racismo epistêmico. Para Mills (2013), o contrato racial simboliza a dominação branca (e masculina) sobre as esferas política, econômica e epistemológica, disfarçada sob uma falsa consensualidade entre as partes envolvidas. Nota

se que, para Mills (2013, p. 31), mulheres e populações não-brancas são objetificadas e figuram não como sujeitos em posse de livre arbítrio nesse suposto contrato, mas como “sub-pessoas” (nos termos da nossa tese, estariam na zona do não-ser), “oprimidos pelas instituições sociopolíticas decorrentes.”

²⁰ O tema da polirracionalidade e pluriversalidade será tratado de forma profunda no capítulo 3 da tese.

Se a modernidade trouxe consigo a esfera do contrato social em seu aspecto considerado clássico, com seus ideais de igualdade e liberdade (para os homens brancos), tal como colocado nas teorias de Rousseau, Hobbes e Locke, por exemplo, o “contrato racial”, segundo Mills (2013), é acompanhado pelo seu espectro na realidade histórica na qual origina-se, a saber, o colonialismo ocorrido no século XVI, que estabeleceu a supremacia branca mediante o ornamento ficcional da ideia de raça (e o privilégio de uma raça sobre as outras).

Para Mills (2013, p.32), “o patriarcado e a supremacia branca são, por si sós, ‘não naturais’ e são tão ‘políticos’ e opressivos como a regra (formal e claramente política) absolutista do homem branco”. Em seu plano epistemológico, o contrato racial termina por garantir a supremacia, a generalização e o privilégio normatizador dos que são identificados como brancos sobre os lidos como não-brancos em processos históricos que estão presentes nos planos culturais, institucionais e políticos da esfera do poder. Muito mais do que apenas um estado de relação cultural e efeito do estigma histórico do colonialismo, para o autor, a supremacia branca é, com efeito, um verdadeiro sistema político que não atende por um nome

em específico e nem é ordinariamente denominado, mas, funciona como pano de fundo que regula e endossa um sistema de direitos, oportunidades, distribuição de riquezas e produção de conhecimento. Esse é um dos aspectos fundamentais do racismo epistêmico.

De acordo com Sueli Carneiro (2005), o epistemicídio se apresenta sob a forma de uma dupla articulação que afeta os sujeitos racializados, ora pela negação da sua racionalidade, ora pela imposição de perspectiva europeia e branca sobre suas cosmovisões. Indo além dessa marginalização e obliteração dos saberes não – ocidentais, o racismo epistêmico termina por colaborar em uma rede de mecanismos institucionais ou não de “indigência cultural”.

Para Carneiro (2005, p. 97), essa indigência cultural é responsável por negar o acesso a uma educação de qualidade, por exemplo; pelo descredenciamento de toda e qualquer produção intelectual, acompanhado da deslegitimação do sujeito racializado como “portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo”.

São muitos os exemplos, se formos recortar somente a filosofia, de teoremas que demarcam a diferença de conotação naturalizante entre as supostas raças no que tange à

63
capacidade de produzir conhecimento. Renato Nogueira (2014) recupera alguns dos trechos de filósofos como Hegel e Kant que decididamente estabelecem como naturais as diferentes tipificações raciais e suas hierarquias.

Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um Negro tenha mostrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra

aptidão; já entre os brancos, constantemente arrojaram-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força de dons excelentes. Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores. A religião do fetiche, tão difundida entre eles, talvez seja uma espécie de idolatria, que se aprofunda tanto no ridículo quanto parece possível à natureza humana. A pluma de um pássaro, o chifre de uma vaca, uma

concha, ou qualquer outra coisa ordinária, tão logo seja consagrada por algumas palavras, tornam-se objeto de adoração e invocação nos esconjuros.

Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas. (KANT, 1993, p.75-76 APUD NOGUERA, 2014, p.30-31)

Tal como em Kant, o filósofo alemão Hegel também se preocupa com o status do sujeito africano e reforça, em sua filosofia, a inferiorização negro-africana:

[...] a principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência [...] O negro representa, como já foi dito o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia do caráter humano [...] A carência de valor dos homens chega a ser inacreditável (HEGEL, 1999, p.83-86 APUD NOGUERA, 2014, p.31).

Érico Andradre (2017) nos traz ainda outros exemplos de como o racismo foi projetado na produção intelectual de grandes pensadores da retórica da modernidade. Tocqueville é outro expoente que demarca esse aspecto racializado da Filosofia, como podemos observar em: “O seu rosto [negro] parece-nos horrível, a sua inteligência parece-nos limitada, os seus gostos são vis, pouco nos falta para que o tomemos por um ser intermediário entre o animal e o homem

64
(TOCQUEVILLE, 1977, p. 262 APUD ANDRADE, 2017, p. 302). Segundo Andrade (2017) e Nogueira (2014), o julgamento moral proveniente do etnocentrismo europeu é identificado com a própria crença na objetividade da ciência moderna e na suposta lucidez de seu discurso. Diante disso, identificar tais discursos como a simples reflexão do “espírito da época” é no mínimo um exercício bem-intencionado de proteção ou mesmo, uma devoção cega que desvincula o sucesso da ciência moderna europeia de seu imperialismo cultural e das relações culturais desequilibradas que ocorreram nos povos colonizados.

O discurso da modernidade e suas implicações com o racismo parte de uma razão que Nogueira (2014) compreende como “metonímica”, pois toma o conhecimento produzido pelo solo epistêmico europeu (parte) como universal e global (todo). Dessa forma, o racismo epistêmico não é apenas um produto ou efeito colateral desarticulado do âmago da matriz sapiencial que o produziu. Ao negar a validade do conhecimento dos outros solos epistêmicos e, inclusive, negar-lhes o direito à produção do conhecimento e a representação de sua autoimagem, a retórica da modernidade propugna e emula o discurso racista.

Desse modo, a autodeterminação não autoriza que os povos, diferentes culturas, possam estabelecer seus critérios para reconhecerem a sua liberdade e a sua emancipação, visto que os filósofos outorgam-se o direito de serem, em nome da razão, o tribunal que decide quais os povos próximos da emancipação ou mesmo emancipados. Em outras palavras, apenas a produção cultural realizada no interior da cultura que proclama o discurso iluminista como o espelho do humano é o tribunal legítimo para falar em termos de autodeterminação. Assim, a determinação de um único caminho seguro para

a maioria da razão, prescrita pelo discurso iluminista, serve como subterfúgio para alocar outros povos num patamar inferior. Neste contexto, um grave problema do discurso iluminista é que ele reifica a razão e confere-lhe um estatuto próprio capaz de converter padrões culturais contingentes – os padrões europeus – em padrões universais para os quais não há escolha por parte das outras culturas senão a sua aceitação, sob pena de não estarem na direção do horizonte da racionalidade. Nesses termos, o etnocentrismo dá lugar ao racismo. (ANDRADE, 2017, p. 305).

Observa-se, nesse ponto, como as estratégias já anteriormente citadas, tais como a animalização e nulidade do ser, a desqualificação dos saberes e a racialidade dos corpos, são elementos interconectados na reverberação do discurso supracitado. Ao animalizar e desautorizar os povos submetidos à colonização de suas próprias autodefinições e trajetórias históricas, a retórica da modernidade e o discurso sobre a ciência se autoproclamam como

65

tutores válidos, capazes de governar a si mesmos e aos que não seriam racionalmente capazes: os discursivamente designados como “bestializados” como os africanos escravizados, ou mesmo, “infantilizados” como os povos originários da América.

Somando-se a esses elementos supracitados, Grosfoguel (2016) sinaliza com uma importante contribuição: vistos como uma arquitetura que se retroalimenta, o imperialismo europeu, a racialidade dos corpos e a prática do epistemicídio, por si sós não dão conta de explicar a matriz da colonialidade do poder e do saber. Há uma condição fundamental que demarca a narrativa da modernidade, a saber, “*Ego extermino*” - (extermino, logo existo). É a conjunção dessas lógicas que possibilita a constituição dos Impérios e o genocídio de milhões²¹. O “*Ego extermino*” é o elo estrutural que possibilita a ligação entre o “conquisto, logo existo” e “penso, logo existo”.

Os aspectos aqui tratados demarcam a matriz da estrutura que consubstancia a colonialidade do saber. A colonialidade vai além do colonialismo. Se podemos identificar o colonialismo em sua empreitada genocida e militarizada sobre as populações colonizadas, a

colonialidade atua e reverbera em íntima relação com a gestão, controle e produção do conhecimento. É por meio desse quadro, que gesta e reproduz uma visão de conhecimento, de homem e humanidade, que um aparato militar, econômico, político e ideológico se legitima e atua no mundo. Como salientam Walsh e Mignolo (2018), a perspectiva do conhecimento é o que interliga e fundamenta os mecanismos das questões sobre raça, gênero, economia, história e outras. Descolonizar o conhecimento e o ser constitui o cerne sem o qual uma agenda decolonial seria imprecisa ou inacabada.

O sistema moderno-colonial de gênero

Na conjuntura do mundo colonial, gênero e raça se entrelaçam em um mecanismo de controle e violência sobre os corpos, subjetividades e existência dos colonizados. A união do

²¹ Grosfoguel (2016, p. 31) cita quatro genocídios: “1. contra os muçulmanos e judeus na conquista de Al-Andalus em nome da “pureza do sangue”; 2. contra os povos indígenas do continente americano, primeiro, e, depois, contra os aborígenes na Ásia; 3. contra africanos aprisionados em seu território e, posteriormente, escravizados no continente americano; e 4. contra as mulheres que praticavam e transmitiam o conhecimento indo-europeu na Europa, que foram queimadas vivas sob a acusação de serem bruxas.”

66

racismo e do sexismo produz sobre os corpos e existências das pessoas que são racializadas o estigma da raça, da construção social da cor e de gênero. Como vimos, a modernidade terminou por organizar o mundo em categorias dicotômicas, homogeneizantes e lhes conferiu um ar naturalizador. Como destaca Anne McClintock (2010, p. 21), a relação direta do signo homem, branco e ocidental com a estrutura colonial imperialista foi por muito tempo velada e associada à casualidade de eventos históricos. Como se fosse uma enorme coincidência serem os homens brancos que “comandavam os navios e portavam os rifles dos exércitos coloniais, e que eram donos e supervisores das minas e plantações com escravos, e que comandavam os fluxos globais de capitais e carimbavam as leis das burocracias imperiais; (...) eram donos e gerentes de 85% da superfície da Terra”.

A colonialidade do gênero está consagrada na cultura da modernidade, sendo parte integrante da colonialidade do poder, e como tal, estabelece uma intrincada rede de relações complementares com o jogo racial e político, produzindo hierarquias e reproduzindo estereótipos eurocentrados nos corpos e subjetividades dos envolvidos. A estrutura social patriarcal, assim como o modelo familiar nuclear foram elementos fundamentais no projeto

expansionista e colonizador, pois alteram o sentido das relações e vivências entre as populações que sofreram a experiência da colonização. De acordo com Maria Lugones (2007), a ideia de gênero que existia nas sociedades antes da colonização, não era elemento fundante das hierarquias ou da disposição das sociedades.

A colonização europeia implantou uma dupla percepção sobre a ideia de gênero, pois, não foi a simples transposição do binarismo de gênero europeu; de fato, se instaurou uma perspectiva baseada no gênero para brancos europeus e outra para não-brancos homens e mulheres colonizadas. Por meio disso, a noção de gênero começa a ser interligada à visão racial da sociedade e, justamente por esse aspecto na sociedade colonial e nas suas heranças, o gênero não pode estar desvinculado da questão racial.

Não se trata aqui de defender o gênero como categoria absoluta e universal. Assim como destaca, Oyèrónké Oyěwùmí (2004), o gênero é uma construção sociocultural. Por muito tempo, dentro do repertório do feminismo ocidental, o conceito analítico de gênero faz alusão ao estado desigual, subalternizado e violento com que pessoas identificadas como mulheres foram oprimidas ao logo de uma dada visão da história.

67

A dificuldade da aplicação de conceitos feministas para expressar e analisar as realidades africanas é o desafio central dos estudos de gênero africanos. O fato de que as categorias de gênero ocidentais são apresentadas como inerentes à natureza (dos corpos), e operam numa dualidade dicotômica, binariamente oposta entre masculino/feminino, homem/mulher, em que o macho é presumido como superior e, portanto, categoria definidora, é particularmente alienígena a muitas culturas africanas. Quando realidades africanas são interpretadas com base nessas alegações ocidentais, o que encontramos são distorções, mistificações linguísticas e muitas vezes uma total falta de compreensão, devido à incomensurabilidade das categorias e instituições sociais. (OYĚWÙMÍ, 2004, p.8)

O que a autora chama atenção é que a própria categoria de gênero já descansa sobre bases culturais ocidentais e no seu bojo, a própria noção de mulher emerge como fruto de uma percepção ocidentalizada sobre os corpos e as pessoas. Ou seja, as categorias analíticas de “gênero” e “mulher” carregam em si imperativos e constituições de categorias identitárias. Como conceitualiza J. Butler (2017), a ideia de gênero carrega um binarismo heterocompulsório, pois um gênero existe em contraposição ao outro oposto, nesse caso, mulher e homem atuando como construções reguladoras da sexualidade e suas performances. Como cito em outra publicação:

Nesse sentido, a tese central de Butler (2017) perpassa em estabelecer como pressuposto que o gênero, a binaridade e a heteronormatividade não são somente construídas por meio de discursos, mas também são estilizadas, ou seja, performatizadas. A performance, para Butler (2017/1990), seria um elemento chave na subversão das práticas regulatórias, no estabelecimento de uma ruptura no paradigma reificado dos corpos que respalda os discursos sobre gênero, nos modos de sexuação impostos por uma política heteronormativa e nas estruturas de normatização das identidades. (ROSA, QUINTINO, 2018, p. 52)

Dessa forma, a noção de gênero pode ser aqui compreendida como uma categoria conceitual que foi instrumentalizada em conjunto com a transposição e violência cultural do colonialismo. É o alicerce fundamental da noção de patriarcado trazida por Maria Lugones. Para Lugones (2007), o patriarcado é uma estrutura de poder histórica que emula determinados valores como “gênero” em seu cerne. O patriarcalismo heterossexual encontra meios de reprodução na ideia de “gênero” como mecanismo binário, que aglutina hierarquias a partir desse binarismo (a superioridade do macho em relação às fêmeas, no caso colonial) e da

68
sobreposição desses fatores ao aspecto da racialidade dos corpos e das sexualidades. Isso sinaliza de forma específica que isolar e naturalizar qualquer um desses fatores na análise da colonialidade e nas análises críticas do patriarcalismo é, no mínimo, redutor.

Lugones (2007) avança em suas análises ao tematizar a problemática da interseccionalidade de fatores de gênero e racialidade, ao colocar em debate a falta de solidariedade entre indivíduos racializados e as pessoas identificadas com o gênero mulher. A interseccionalidade pode ser compreendida como uma categoria conceitual que intersecciona uma variada rede de sistemas de opressão política, cultural, epistemológica, racial e de gênero, que confluem entre si. Analisando o argumento de Quijano sobre a colonialidade de poder e a modernidade, Lugones destaca que o sociólogo termina por uniformizar as perspectivas de raça e gênero, considerando gênero como um conceito anterior à própria história e, dessa forma, naturalizando-o. Enfatizando a uniformidade entre gênero e raça, termina por supor que as pessoas racializadas sofriam o processo colonizador de igual forma, independentemente de sua alocação de gênero.

O que fica evidente é que as pessoas alocadas no gênero feminino e racializadas como negras/indígenas/pardas estão sob uma dupla condição de dominação colonial: ao mesmo tempo que são categorizadas no padrão heteronormativo patriarcal de gênero, também

vivenciam a violência e a desumanização do estigma da racialização dos seus corpos. O conceito de “mulher”, em si, sem o qualitativo da racialidade dos corpos, é incompleto e não sinaliza a interseccionalidade de tais categorias coloniais, “(...) já que a lógica categorial historicamente seleciona somente o grupo dominante – as mulheres burguesas brancas heterossexuais – e, portanto, esconde a brutalização, o abuso, a desumanização que a colonialidade de gênero implica.” (LUGONES, 2007, p.193).

Mesmo uma alocação de caracteres biologizantes na tentativa de naturalizar alguns aspectos como padrão cromossômico, órgãos sexuais externos, aparelho reprodutor, dentre outros, mostra-se ineficaz quando comparado com a variedade, fluidez e riqueza de classificações em relação à sexualidade que existia nas sociedades não europeias. A sistematização do gênero na colonialidade do poder também repercute na própria desumanização dos corpos generificados como mulher, porque se alimenta da lógica patriarcal que desqualifica a mulher como ser humano.

69

Isto repercute na criação de um outro imaginário local, que não somente reproduzirá essa lógica, como a replica em uma outra hierarquia duplamente atravessada pela raça e gênero: para o homem colonizado a subordinação do corpo generificado como mulher se apresenta perante o padrão homem branco e universal (ao qual ele também é subjugado) e em relação a si mesmo. Dessa forma, se articulava lentamente uma profunda ausência de solidariedade dos próprios colonizados com as colonizadas, uma vez que a própria reorganização e formação do estado moderno não compartilhava da ideia de mulheres terem participação representativa no espaço político, epistêmico e cultural. Assim, muitos homens colonizados terminavam por ver como vantagem a ocupação de posições de poder na lógica patriarcal.

É preciso destacar, tal como argumenta Lugones (2007) que em favor da historicidade do conceito de gênero, há vários estudos históricos e antropológicos que atestam a existência de vários gêneros em sociedades nativas originárias, assim como o prevalecimento de estruturas matriarcais na família e na sociedade. A perspectiva diferencial de gênero que existia moldava

se em termos igualitários e não hierárquicos, como ocorria na transposição do imaginário ocidental sobre gênero para o mundo colonial. Isso não implica que sociedades com fundamento patriarcal não existissem antes do projeto invasor colonial. Mas, importa

salientar, como a relação predominante com o gênero não esquematizava uma relação binária e excludente como ocorre com a perspectiva ocidental colonial.

Segundo Rita Segato (2014), o imaginário sobre gênero entre os povos nativos compartilhava de uma mesma noção de multiplicidade presente em toda a visão sobre a natureza e os seres vivos. O dualismo, por assim dizer, se apresentava como mais uma variante do múltiplo e se contrapunha ao dualismo da episteme ocidental, que funcionava pela exclusão e extermínio da exterioridade construída. A dualidade presente nessas sociedades é ontologicamente validada e legítima em sua existência, o que significa que ambos os gêneros eram dotados de valor, poderiam ser paridados e dotados de politicidade, o que de fato, destaca-se como contraponto fundamental à generificação dos corpos ocidentais, onde o elemento identificado como “mulher” é nulo ontologicamente.

O gênero, entre as civilizações pré-coloniais, não funcionava a partir de uma redução hierárquica e uma subsunção a um padrão universal. As categorias generificadas e suas expressões resguardavam as suas respectivas existências como alteridades absolutas e

irredutíveis. A autora indígena Julia Paredes (2013), expoente do feminismo comunitário,²² destaca que, mesmo anteriormente ao período colonial, havia relações desiguais nas sociedades nativas, o que ela nomeia de patriarcado pré-colonial. Nesse patriarcado anterior ao colonial, as relações de poder também eram desiguais, como por exemplo na visão e fundamento das guerras entre povos e no posicionamento das mulheres nas comunidades, que naturalizava determinadas funções e tarefas. Essa organização do mundo mediava-se por orientação cosmológica e fundamentalismos étnicos, e se apresentava de diferentes formas nas diversas sociedades originárias.

Com a invasão ocidental, tais práticas se intensificaram e remodelaram, compondo novas tessituras de opressão que fundamentam a emergência da luta ancestral de mulheres nativas, concomitante a qualquer organização de mulheres em torno do eixo ocidental. Se o tratamento e opressão patriarcais não são uma exclusividade da colonialidade moderna, é por meio dela que encontra sua face mais perturbadora, com imaginário racialista e desumanizador, que relega os corpos socialmente generificados dos que não estão em conformidade com o padrão, um status subalterno e sub-humano.

Oyèrónkẹ Oyèwùmí (2017) destaca como é imprescindível desarticular a categoria

gênero como conceito enviesado pelo pressuposto do disformismo sexual. Essa característica, presente na arquitetura sociocultural do Ocidente, contribui para essencializar e estratificar as relações sociais. Diferentemente da tradição Yoruba, estudada pela teórica, em que a fluidez das relações sociais e das associações de grupos de indivíduos é o que, de fato, atribuía valor e posição social às pessoas.

A lógica pré-colonial Yoruba não usava uma associação com qualquer traço do corpo humano (por exemplo, ter ou não um pênis) como atributo de posicionamento social. Segundo a autora, a posição social por muito tempo estava associada a uma hierarquia bem fundamentada na antiguidade baseada na idade relativa. Além desse aspecto, as posições eram passíveis de reorganização por diversos fatores, o que implicava a não conformidade com um suposto privilégio “natural” do masculino sobre o feminino.

²² Por feminismo comunitário entendemos aqui a perspectiva oriunda das populações originárias que defendem um movimento feminista a partir de outras modernidades, que surgiram desde os movimentos de resistência indígena e contra insurgentes, que baseiam suas formulações a partir das lutas das mulheres indígenas que reconhecem

71

A lógica ocidental emulava uma relação de exclusão com a diferença e, por meio do discurso biologizante, tal diferença era percebida com uma anormalidade ou uma inferioridade genética em relação ao padrão idealizado como universal. Dessa forma, aos que ocupavam o espaço do poder, a saber, pessoa generificada como homem, branco, europeu e pertencente à metrópole, era mais do que interessante e imperativo manter situações e discursos legitimadores desses mecanismos hierárquicos.

Dessa forma, a representação da mulher em meio à modernidade perpassa a criação de discursos que naturalizam um olhar biologizante sobre o corpo feminino. Uma invenção que, aos poucos, foi se escamoteando em um traço biológico, e salvo pequenas variantes, serviu de pressuposto para apresentar a sociedade como reflexo puro e simples de modelos genéticos, onde aqueles que possuem a suposta herança genética desejável terminam por ocupar as posições de poder e comando na hierarquia socialmente instituída.

Assim, se constrói a ideia da diferença e a generificação dos corpos: o gênero, inventa o sexo; o sexo, naturaliza o gênero. O binarismo da sociedade, por meio da resposta biológica mediada pela sexuação das pessoas, torna-se fator legitimador da normatização de tais categorias oriundas dessa expressão, que não pode ser questionada, visto que é identificada como “natural”. Assim, a ideia de natureza é identificada como mecanismo regulador e

promovedor de uma diferença hierárquica baseada no binarismo ôntico e absoluto do par homem e mulher, e na instauração do sexismo dos corpos. Por meio disso, se efetua uma cumplicidade estratégica entre a naturalização da sexagem e as imposições sociais de poder e culturais expressas pelo patriarcado, que emerge como tecnologia política que reorganiza a existência dos corpos.

Talvez seja essa uma das articulações mais bem efetuadas que foram bem sedimentadas e levadas por toda parte pelo Ocidente por todo o mundo colonial. Não cabe aqui determinar as origens de tais formulações no Ocidente, mas nos cabe identificar como tais mecanismos conceituais impactaram sobre as vidas de mulheres que sofreram o processo colonial. Mesmo diante de uma impossibilidade de estabelecer as origens, é notório que o modelo da

modernidade europeia configura o mundo a partir de um modelo universalizante, uma ideia de ser humano que se expressa por meio da imagem do macho, branco, ocidental e homem

72

heteronormativo, onde “todas as formas de alteridade em relação ao padrão universal representado por este 'um' constituem um problema” (SEGATO, 2014, p.83). O corpo que sofre a sexagem ou generificação como mulher, adquire status de segunda classe na sociedade ocidental e no par ontológico naturalizado. A mulher, branca e europeia burguesa não representa um complemento isonômico do homem. Ela é extensão que representa a reprodução racial e pura da imagem do homem dotado de razão e com humanidade indiscutível, assim como mecanismo de acumulação de capital “por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês” (LUGONES, 2014, p. 936).

Já nas populações colonizadas ou escravizadas, o status da humanidade, como apresentamos no início do capítulo, é nulificado. E, quando interseccionamos com a noção de gênero, observamos uma paridade para além da categoria racial. Se o corpo racializado da pessoa generificada como homem tem sua nulidade ôntica estabelecida em comparação ao atributo de humanidade do homem europeu, já os corpos das mulheres generificadas e colonizadas sofreram um duplo descredenciamento.

A imposição do gênero as renegou ao *status* bestializado, objetificado e a uma inferiorização em dupla vertente, que encontra eco no próprio contexto patriarcal europeu e no

projeto colonizador. Se a categoria “mulher branca” era entendida como extensão despolitizada e propriedade do homem (pai, marido, irmão etc.), muitas vezes associada a docilidade e inocência, e a aspectos infantilizadores, por sua vez, a categoria “mulher racializada” (e, portanto, colonizada) era uma expressão de animalidade selvagem em seu maior grau, contrapondo-se a qualquer dicotomia ou paridade homem-mulher no patriarcado ocidental. Não havia um atributo qualitativo de gênero para tais corpos, a não ser para aqueles dos quais não havia gênero, pois não lhes eram subsumidos quaisquer atributos de feminilidade e nem mesmo uma terceira expressão.

O *status* da mulher branca nunca foi reconstituído ou conduzido na mulher racializada e colonizada. “As fêmeas colonizadas receberam o status de inferioridade que acompanha o gênero mulher, mas não receberam nenhum dos privilégios que esse status significava para as mulheres burguesas brancas” (Lugones, 2007, p.202). Nesse aspecto, é importante compreendermos que, em muitos casos destacados por Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2017), Lugones

73

(2007) e, Júlia Paredes (2013), o status relacional da mulher dos territórios antes da colonização, em algumas situações era muito superior ao da mulher branca europeia. De acordo com Lugones (2007):

Muitas tribos indígenas americanas “pensam que a primeira força do universo é feminina e esse entendimento autoriza todas as atividades tribais”. Velha

Mulher Aranha, Mulher do Milho, Mulher Serpente, Mulher Pensamento são alguns dos nomes de criadoras poderosas. Para as tribos ginocêntricas, a Mulher está no centro e “nada é sagrado sem sua bênção, seu pensamento”.

Substituir essa pluralidade espiritual ginocêntrica por um ser supremo masculino, como fez o cristianismo, foi crucial para a submissão das tribos. As pessoas são “expulsas de suas terras, privadas de seu sustento econômico, e forçadas a diminuir ou abandonar por completo todo empreendimento do qual depende sua subsistência, filosofia e sistema ritual. Depois de transformados em dependentes das instituições brancas para sua sobrevivência, os sistemas tribais não conseguem manter o ginocentrismo, quando o patriarcado – na verdade, sua sobrevivência – exige uma dominação masculina”. A estrutura do clã precisa ser substituída de vez, ao menos em teoria, pela família nuclear. Com esse esquema, as mulheres líderes dos clãs são substituídas por oficiais machos eleitos e a rede psíquica formada e

mantida pela ginocentricidade não autoritária baseada no respeito e na diversidade de deuses e pessoas é destruída. (LUGONES, 2007, p. 935)

Assim, Lugones (2007), direcionando o olhar para as sociedades indígenas norte americanas, e a filósofa Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2017), ao aprofundar seu estudo nas relações de poder na sociedade Yoruba, nos fornecem bases antropológicas e linguísticas²³ para situar a presença de outra categoria fundamental na transposição da estrutura patriarcal de gênero para as sociedades pré-coloniais, a saber, o modelo de família nuclear ocidental. Como se observa na citação acima, várias sociedades indígenas da América do Norte eram organizadas em torno de uma ginocracia. Mesmo em outras sociedades, como as do eixo sul do continente americano, observamos narrativas que relatam a figura da natureza como feminina e a representatividade para além do corpo generificado. Na narrativa “*Antes o mundo não existia*” de Kêhíri e Pãrőkumu (1980), observamos a força motriz e poder centrado na figura do feminino entre o povo *Desana*:

²³ Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2017) demonstra que o idioma *Yorubá* antigo foi muitas vezes traduzido tendo como base o sistema de gênero ocidental. Categorias ou marcadores de gênero foram criados a partir dessa tradução.

74

No princípio o mundo não existia. As trevas cobriam tudo. Enquanto não havia nada, apareceu uma mulher por si mesma. Isso aconteceu no meio das trevas. Ela apareceu sustentando se sobre o seu banco de quartzo branco. Enquanto estava aparecendo, ela cobriu-se com seus enfeites e fez como um quarto. Esse quarto chama-se Uhtãboho taribu, o “Quarto de Quartzo Branco”. Ela se chamava Yebá Buró, a “Avó do Mundo” ou, também “Avó da Terra.” (KÊHÍRI; PÃRÕKUMU, 1980, p. 14).

Uma perspectiva sagrada sobre o feminino é incompatível, por exemplo, com uma relação de violência e abuso com que as mulheres colonizadas foram tratadas com a imposição do processo civilizatório. Tal processo, apesar de apresentar uma “missão civilizatória”, não estendeu a ideia de humanidade aos colonizados. Os artifícios utilizados, como a catequese indígena, por exemplo, sempre ofereciam uma adequação ideológica do mundo nativo ao pressuposto e argumento de superioridade ocidental. O projeto sempre foi sobrepor um mundo a outro.

A “missão civilizatória” colonial era a máscara eufemística do acesso brutal aos corpos das pessoas através de uma exploração inimaginável, violação sexual, controle da reprodução e terror sistemático (por exemplo, alimentando cachorros com pessoas vivas e fazendo algibeiras e chapéus das vaginas de

mulheres indígenas brutalmente assassinadas). A missão civilizatória usou a dicotomia hierárquica de gênero como avaliação, mesmo que o objetivo do juízo normativo não fosse alcançar a geração dicotomizada dos/as colonizados/as. Tornar os/as colonizados/as em seres humanos não era uma meta colonial. A dificuldade de imaginar isso como meta pode ser vista nitidamente quando percebemos que a transformação dos/as colonizados/as em homens e mulheres teria sido uma transformação não em identidade, mas em natureza. E colocar os/as colonizados/as contra si próprios/as estava incluído nesse repertório de justificações dos abusos da missão civilizatória. A confissão cristã, o pecado e a divisão maniqueísta entre o bem e o mal serviam para marcar a sexualidade feminina como maligna, uma vez que as mulheres colonizadas eram figuradas em relação a Satanás, às vezes como possuídas por Satanás. (LUGONES, 2014, p.938)

Nesse sentido, sem cair no risco da generalização forçada, é preciso reconhecer que, mesmo em situações em que ocorreu um “entroncamento de patriarcados”, como situa Julia Paredes (2013), em que já havia uma estrutura hierárquica pré-existente ao sistema moderno de gênero, esta não se apresentava, sob diversos aspectos, em uma inferiorização sistemática, com a consequente desumanização das mulheres que faziam parte dessas sociedades.

Mesmo sob o signo de uma categoria incipiente de gênero, como bem observa Segato (2012), sociedades indígenas e africanas pré-coloniais possuíam uma transitividade de gênero

75

(transgenereidade) diferenciada, no que tange à possibilidade de mudança de *status* social e, das atribuições associadas ao gênero em relação aos correlatos ocidentais. Em alguns grupos, um padrão de masculinidade era reproduzido por meio de rituais em que os indivíduos precisavam ser submetidos para adquiri-la como *status* social.

Se a aldeia sempre esteve organizada pelo status, dividida em espaços bem caracterizados e com regras próprias, com prestígios diferenciais e uma ordem hierárquica, habitados por criaturas destinadas a cada um deles que podem ser, de forma bastante genérica, reconhecidas **desde a perspectiva moderna como homens e mulheres por seus papéis**, próprios desses espaços, e que se mostram marcadas por este destino de distribuição espacial, laboral, ritual; o discurso da colonial / modernidade, apesar de igualitário, esconde em seu interior, como muitas autoras feministas assinalaram, um hiato hierárquico abissal, devido ao que poderíamos chamar aqui, tentativamente, de totalização progressiva pela esfera pública ou totalitarismo da esfera pública. (SEGATO, 2012, p. 118, grifo nosso)

Isso significa que, se não podemos generalizar a premissa de que a noção de gênero era algo completamente estranha ao mundo anterior à invasão europeia, podemos afirmar, com certeza, que diferia da forma apresentada na modernidade ocidental. E tais diferenças, ao

serem transplantadas para as sociedades pré-coloniais, percorreram caminhos que levam a um mesmo destino: ou se impuseram, modificando toda a base e estrutura da teia social dos grupos que aqui estavam,²⁴ ou, se entroncaram com estruturas generificadas existentes.

Mesmo diante dessas possibilidades, a implantação da categoria de gênero ocidental contribuiu intimamente para a dominação e transformação da vida dessas sociedades. Ela é um atributo indispensável para a concretização da lógica colonial, para o deslocamento das organizações econômicas, espirituais e das relações sociais existentes, assim como, a própria concretização da política colonial. Tais conexões foram mascaradas pelo discurso igualitário da modernidade e, própria teoria feminista contemporânea ocidental. A presunção de que o patriarcalismo é uma estrutura universal, que atinge a todos os corpos generificados da mesma forma, inviabilizou a percepção das diferenças e da interseccionalidade dos fatores. A ideia de raça surge atrelada à transposição da ideia e divisão social, ôntica e epistemológica do gênero. O modelo familiar nuclear emula a formação e reorganização do estado moderno nas sociedades

²⁴ Lugones (2007) cita o trabalho de Paula Gunn Allen como fonte descritiva da vida em sociedade entre diversos povos nativos dos EUA sem a presença da generificação dos corpos. Cf.: In: ALLEN, Paula Gunn. **The Sacred hoop: Recovering the feminine in American Indian traditions: With a new preface.** Beacon Press, 1992.

colonizadas, conduzindo e reproduzindo o espaço do poder patriarcal na vida privada e na esfera pública.

A colonialidade moderna é um fenômeno interseccional. Pensar a colonialidade sem uma investigação complexa do sistema moderno-colonial de gênero é uma incompletude que inviabiliza questões fundamentais da sociedade atual. A compreensão da força dessas intersecções é fundamental para compreendermos melhor a própria formação androcêntrica, excludente e discriminatória da expressão filosófica no mundo ocidental.

Diante disso, e em acordo com os nossos propósitos, foi necessário articular uma crítica às bases ontológicas e epistemológicas que fundamentam o pensamento moderno, para assim iniciarmos um diálogo com um projeto de ocupação posicional na esfera da produção cognitiva no âmbito da filosofia e sua imagem. Nas palavras de Boaventura de Souza Santos (2019), é preciso identificar os contornos das abissalidades para “abrir-se a diversidade epistemológica” e pluriversalidade do mundo. Mediante essa assertiva, nos deteremos em destacar como a colonialidade se manifesta na construção da Filosofia como área de saber na modernidade.

A partir das compreensões descritas até o momento, principalmente no que tange à interseccionalidade da questão racial e de gênero, buscaremos demonstrar como tais pressupostos teóricos estão presentes no campo do saber que se constituiu como filosófico e de que forma estão presentes na Filosofia canônica / abissal, entrecruzando a matriz colonial do poder à própria imagem colonial da Filosofia.

77

3. Capítulo 3: A imagem colonial da Filosofia: estudo dos pressupostos racialistas e androcêntricos da razão na modernidade

A modernidade como fenômeno histórico e político constituiu-se um divisor de águas na história global. Não somente pelo impacto e revoluções epistemológicas que se desenvolveram no cenário europeu, como pelo alcance que tais concepções tiveram ao “viajar” por todo o globo com o projeto ou “missão” civilizatória. Uma de suas mais memoráveis narrativas é aquela que celebra suas “luzes”, a retomada da atividade do esclarecimento e da autonomia do homem. Com a transposição dos Impérios ocidentais para as terras de outras partes do globo, não somente um império comercial e político se afirmou, sobretudo, houve a expansão de um império cognitivo que se sobrepôs aos mundos que enfrentaram o processo colonizador.

É notório, como já foi apresentado em capítulos anteriores de nossa tese, que toda e qualquer produção de conhecimento é geopoliticamente situada. A modernidade, se detendo

em um de seus aspectos, disseminou de forma substancial os designios da razão ocidental. Como afirma Dussel (2010), é discutível situar uma posição única ou um conjunto de autores como expoentes definitivos da modernidade ocidental e suas origens. Até por uma questão didática, tal tarefa parece improdutiva, uma vez que, por detrás do discurso de uma origem delimitada ou definitiva, se escamoteiam escolhas subjetivas do processo memorialístico ou classificatório, assim como a ideia de pureza e originalidade do pensamento ocidental, como se não houvesse intermediações e influências múltiplas entre pensadores. Por tudo isso, a ideia de pureza é uma abstração muito mais sustentada na fé na narrativa que a compõe e a reproduz do que na evidência prática.

De acordo com Marias (2004, p. 229): “René Descartes, é figura decisiva da passagem de uma época para outra. A geração que marca o trânsito do mundo medieval para o espírito moderno em sua maturidade é a sua. Descartes – disse Ortega- é o primeiro homem moderno.” Nessa perspectiva, o deslocamento e grande diferencial da filosofia cartesiana, de forma sucinta, seria uma radical crítica à qual submeteu a tradição filosófica até o momento e reconfigurou a construção do conhecimento a partir da racionalidade humana e da promoção de um método baseado em evidência. Assim, a problemática inicial da narrativa moderna não