

ESTADO, RACISMO E EPISTEMICÍDIOS: UMA CRÍTICA DECOLONIAL DA MODERNIDADE

STATE, RACISM, AND EPISTEMICIDE: A DECOLONIAL CRITIQUE OF MODERNITY

Carolina Carreiro Alencar de Carvalho*

Resumo: O presente trabalho apresenta uma discussão sobre como a modernidade e a formação dos Estados-nação se constituíram por meio de instrumentos de colonialismo, racismo e epistemicídios. Tais práticas silenciaram, violentaram e produziram minorias e sistemas de desigualdade no contexto do sistema-mundo. Partindo dessa problemática, o objetivo deste trabalho é elucidar como essas formas de enquadramentos e produção de conhecimento são os principais desafios para a emancipação de grupos subalternos. Para tanto, este artigo utiliza como fundamentação teórica a crítica desenvolvida por teóricos pós-coloniais e decoloniais a respeito de uma ideia universalista de mundo, buscando desenvolver a pergunta subsequente: quais os caminhos possíveis para a emancipação da colonialidade?

Palavras-chave: Estado-Nação. Modernidade. Decolonialismo.

Abstract: The present work presents a discussion about how modernity and the formation of the nation-states were constituted through instruments of colonialism, racism, and epistemicide. These practices have silenced, violated, and produced minorities and systems of inequality in the context of the world system. Starting from this set of problems, the objective of this work is to elucidate how these forms of frameworks and production of knowledge are the main challenges for the emancipation of subaltern groups. For this, this article uses as theoretical foundation the critique developed by postcolonial and decolonial theorists about a universalistic idea of the world, seeking to develop the following question: what are the possible ways for the emancipation of coloniality?

Keywords: Nation-State. Modernity. Decoloniality.

* Mestranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Pesquisadora do Grupo de Estudos LIMINAR (Unifesp). Bacharel em Ciência Política pela Universidade Federal do Piauí. Pesquisadora do Grupo de Estudos em Teoria Política Contemporânea (DOXA), vinculado ao Núcleo de Instituições e Políticas Públicas da UFPI (NIPP). E-mail: carolina1454.cc@gmail.com

1 Introdução

Este artigo se insere no debate sobre como a modernidade e o Estado-nação definiu a forma como o sistema-mundo e o conhecimento passaram a ser organizados tanto politicamente quanto geograficamente. A partir de tal constatação, há o reconhecimento de que a dominação de minorias colonizadas e escravizadas se constituiu por meio da produção de conhecimento e de discursos que legitimaram essa dominação.

Tal problemática marca as mutações e a tensões do conceito e a prática dos instrumentos de controle da modernidade, fortalecendo os dilemas constitutivos do mundo a partir do Ocidente, que precisou lidar com os efeitos ambíguos da autodeterminação de minorias e com a adesão do conceito universal de humano, pois não só existe tensão, mas uma contradição direta entre uma ideia universalista de mundo e a pluralidade de grupos minoritários.

As barreiras para a inclusão de outros conhecimentos e cosmovisões à organização política do Estado e do poder pode se dar pela fundamentação do sistema-mundo, em um universalismo definido normativamente. É a ideia de que comunidades políticas são construídas por crenças compartilhadas pela verdade, pela classificação e controle dos corpos, em que seus membros reconhecem uns aos outros como “iguais” e acreditam que partilham características relevantes o bastante para dar forma a um “nós”. Portanto, é possível argumentar que essa forma de reconhecimento para o pertencimento baseada em um mundo homogêneo encontra-se cada vez mais sob a pressão de conhecimentos subalternos, da pluralidade e da diversidade.

Entre outras coisas, isso significa que o acesso ao reconhecimento e ao poder estão condicionados à posse do controle da produção de conhecimento. Nesse caso, a ideia de modernidade absorve a ideia de colonialidade. Este artigo propõe relacionar esses conceitos às tensões que surgem em sociedades que lidam com a precarização da vida, com a dominação e a subalternização de suas culturas e conhecimentos. Para tanto, é desenvolvido um debate sobre a formação do moderno Estado-nação, o fortalecimento de uma epistemologia ocidental e universalista e sobre como esse processo se relaciona com o silenciamento de certas minorias.

O debate conceitual aqui apresentado é acompanhado de uma reflexão sobre os instrumentos que os modernos Estados-nação utilizaram para colonizar corpos e mentes. De acordo com esse contexto, questiona-se: quais os caminhos possíveis para a emancipação da colonialidade?

A fim de problematizar a questão formulada anteriormente, este artigo está dividido, em um primeiro momento, nas discussões a respeito da relação entre Estado, Universalismo e Colonialismo. A seguir será analisada a intersecção entre os instrumentos de racismo, sexismo e epistemicídios modernos, através do silenciamento de minorias e a negação da pluralidade. Finalmente, é desenvolvido um debate entre teóricos decoloniais a fim de se pensar em caminhos emancipatórios para os dilemas modernos.

2 Estado, universalismo e colonialismo

Com o advento da modernidade e a ligação entre a ideia de Estado e Nação, a concepção universalista de comunidade política (da cultura, da história, dos costumes) tornou-se predominante, em que se pressupõem uma homogeneidade das culturas e civilizações, que se organizam

a partir de um sistema de valores, pelo caráter homogêneo de suas identidades e uniformidade de seus processos de desenvolvimento. No entanto, é identificado certo etnocentrismo na maneira como se concebe tal universalismo na medida em que as formas de vida ocidentais são radicalmente distintas de outras civilizações. Para a autora Seyla Benhabib (2006), o universalismo acaba por se fundamentar em falsas generalizações sobre o Ocidente em si mesmo.

Considerar que o universalismo é etnocêntrico implica sabermos quem são os “ocidentais e os outros”. A resposta relativista para tal problemática defende uma visão holística das culturas e das sociedades não como totalidades internamente coerentes e sim como suturas. No entanto, Benhabib (2006) aponta que essa perspectiva nos tem impedido de perceber a complexidade dos diálogos e dos encontros civilizacionais globais, com as quais temos que lidar cada vez mais, e encoraja os pares binários do tipo “nós” e os “outros”, existindo, portanto, uma suposta tensão entre o universalismo e o relativismo. De acordo com a autora, nem as culturas nem as sociedades são holísticas, visto que são sistemas de ação e significação polivocais, descentrados e fraturados, que abarcam vários níveis. No nível político, o direito à autoexpressão cultural deve estar baseado nos direitos de cidadania, universalmente reconhecidos, no lugar de considerar uma alternativa aos mesmos.

Segundo Homi Bhabha, em sua obra “O local da cultura”, edição de 1998 (p. 201),

precisamos de um outro tempo de *escrita* que seja capaz de inscrever as interseções ambivalentes e quiasmáticas de tempo e lugar que constituem a problemática experiência “moderna” da nação ocidental [...] A reivindicação da nação à modernidade, como uma forma autônoma ou soberana de racionalidade política, é particularmente questionável [...].

Para o autor, as problemáticas fronteiras da modernidade estão encenadas nessas temporalidades ambivalentes do espaço-nação. A linguagem da cultura e da comunidade equilibra-se nas fissuras do presente, tornando-se as figuras retóricas de um passado nacional. Como compreender a homogeneidade da modernidade – o povo – que, se pressionada além de seus limites, pode assumir algo que se assemelha ao corpo arcaico da massa despótica ou totalitária? Em meio ao progresso e à modernidade, repensar os fundamentos tradicionais da nação, do Estado e da cultura exige que articulemos a ambivalência arcaica que embasa o tempo e os saberes da modernidade.

Isso se articula com a necessidade de se reforçar que a “construção das nações”, ou melhor, do Estado-nação como o concebido pela modernidade, por mais que seja central à história do século XIX, aplicou-se somente a algumas “nações”, ou melhor, comunidades políticas. E a demanda pelo princípio de “nacionalidade” também não foi universal. Segundo Eric Hobsbawm (1990), como problema internacional e como problema político doméstico, o “princípio da nacionalidade” atingiu um limitado número de povos ou regiões, mesmo em Estados multilíngues e multiétnicos, onde já existiam comunidades com suas organizações políticas. A então “homogeneidade” linguística, cultural, territorial e política dos Estados modernos veio acompanhada do silenciamento, violência e o não reconhecimento de grupos étnicos que não se identificavam com a nacionalidade e a cultura pública que lhe foram, ou não, atribuídos.

O universalismo, por seu turno, cristalizou enquanto forma de poder político total os Estados modernos. No campo da cultura, se mostrou claro que essa tradição filosófico-teológica não só influenciou a época medieval e moderna como também deixou marcas profundas nas instituições, sociedades e corpus ocidental contemporâneo ao legitimar a ligação de uma comunidade política, por sua língua e cultura, a uma nação delimitada territorialmente. Como apontado por Kant (1989), a formação dos Estados soberanos vem acompanhado do direito de posse e controle da terra. Uma vez que a terra tenha sido apropriada, outras comunidades não apresentam o direito de possuí-la e devem respeitar as relações de propriedade já existentes. No entanto essa formação não se deu, historicamente, de forma pacífica e justa.

Segundo Guha (2002) e Chakrabarty (2000), essas categorias “universais” foram construídas por meio da força e pela persuasão de um colonialismo informado por uma história universal-europeia. Ao tentarem construir uma narrativa dotada de uma universalidade “forte”, baseada numa necessidade de princípio, ela acaba por representar apenas a consciência europeia, a qual não suspeita que alguns conceitos e categorias não são universais, não são pensados por outras culturas.

Para o autor, o que é apresentado como o sujeito da Modernidade¹ é, na verdade, após uma mirada cautelosa, não mais do que uma região pretendendo falar pelo mundo como um todo. Consequentemente, a história que a segue se mostra altamente reducionista em escopo – uma historieta de pretensões épicas. Tal história desmente o seu título ao negligenciar grandes porções de historicidade².

Este projeto imperialista e world-historical perpetrado pela Europa, no qual o único sujeito cultural (e histórico) era o homem europeu, o próprio tempo histórico passou a ser ditado e definido por ele. O tempo torna-se “vazio, secular, homogêneo e desencantado”. O mundo mergulhou num mesmo regime de historicidade – e começam a ser sentidas tensões temporais de retardamento e aceleração, na medida em que se intensificam as tensões entre aqueles que fazem, ou não, parte dessa “história”, fortalecendo, por seu turno, a dicotomia “Nós” e os “Outros” (CHAKRABARTY, 2000).

Repensara inclusão de grupos subalternos em uma comunidade política que não os reconhecem, o que estarei chamando aqui de “cosmos” político ocidental, passa pela problematização da forma como nos organizamos territorialmente no mundo, ou seja, os fundamentos tradicionais do Estado-nação. Para tanto, seria necessário romper com este esquema epistêmico ocidental. Ou seja, como afirmam Michael Hardt e Antonio Negri (2001, p. 120),

devemos desnaturalizar esses conceitos e indagar o que é e como surge a nação, e também o que é e como surge o povo. Apesar de “o povo” ser proposto como base originária da nação, o conceito moderno de povo é, na

¹ Para melhor compreensão do debate que tento construir aqui, associo o “sujeito da modernidade” ao indivíduo que compõe o “Eu nacional”.

² Para Guha (2002 apud VILLELA FILHO, 2015), historicidade significa algo como “uma experiência humana dotada de uma abertura ou possibilidade de ser narrada ou integrada à história (universal) que não se realiza, ou seja, potência em lugar de ato. [...] a historicidade, suprimida pela narrativa da filosofia histórica da História Universal pode ser definida também pela sua negação, isto é, a historicidade é o que reside fora dos limites da História Universal, é algo que não está em seu escopo ou fim – e é ela que Guha quer reabilitar”.

verdade, produto do Estado-nação, e só sobrevive dentro do seu contexto ideológico específico.

O autor complementa que há duas espécies fundamentais de operação que contribuem para a construção do conceito moderno de povo em relação ao de nação na Europa dos séculos XVIII e XIX. A mais importante são os mecanismos de racismo colonial que destroem a identidade de povos num jogo dialético de oposições com seus Outros nativos. “Os conceitos de nação, povo e raça nunca estão muito separados [...] a construção de uma diferença racial absoluta é o terreno essencial para a concepção de uma identidade nacional homogênea” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 121). A identidade do povo foi construída num plano imaginário que escondia e/ou eliminava diferenças, e isso correspondeu, na prática, à subordinação racial e à purificação social.

A segunda operação, destacam Hardt e Negri (2001), foi o eclipse de diferenças internas pela representação de toda a população por uma raça, uma classe ou um grupo hegemônico. O grupo representativo é o agente ativo que está por trás da eficácia do conceito de nação. A soberania nacional e a soberania popular foram, portanto, produto de uma construção espiritual, ou seja, uma construção de identidade.

O que está em jogo aqui é a imposição de um tempo histórico e organização territorial específica, moderna, homogênea, secular e desencantada sobre um tempo ainda marcado pela pluralidade das formas de vida. Implícita nisso está uma outra diferença relativa, qual seja o “colonizado” possuir um olhar e uma relação com o “cosmos” (que pode ser compreendido aqui como seu território, sua cultura, seu próprio tempo, língua e tradições), no qual práticas e maneiras de se organizarem politicamente são adversas ao modelo europeu e continuam persistindo. A história do Estado-nação e de sua universalização teria sempre de lidar com as particularidades da história dos “outros” que não fazem parte dessa modernidade. Nessa contenda, o que é posto em xeque é o caráter universal do Estado e dos seus mecanismos de dominação e sujeição.

Os modernos são herdeiros de uma cultura que varreu determinadas formas de conhecimento e junto a elas determinadas minorias, a fim de que fosse fabricada uma justificativa para identificação do “nós” como um “povo” homogêneo que se certifica de seu caráter próprio através da língua, do território, costumes comuns etc. O desafio aqui exposto seria, como apontado por Stengers (2005), a efetivação de práticas e conhecimentos que não levem ao “esmagamento” ou desqualificação de outros – seja nas relações interculturais ou dentro do mesmo sistema político.

Tal desqualificação é apontada por Enrique Dussel em sua obra “El encubrimientodel otro”, edição de 1994 (p. 70),

de manera que la dominación (guerra, violencia) que se ejerce sobre el Otro es, em realidade, emancipación, “utilidade”, “bien” del bárbaro que se civiliza, que se desarrolla o “moderniza”. Em esto consiste el “mito de la modernidad”, em um victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia com respecto al acto victimario. Por último, el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización.

A modernidade, portanto, se constituiu através de uma ordem colonial, que legitimou a “força expansiva de um povo, seu poder de reprodução, sua dilatação e sua multiplicação através dos espaços; é a submissão do universo ou de uma vasta parte dele à sua língua, aos seus costumes, às suas ideias e as suas leis”. A ordem colonial se baseia na ideia de que a humanidade estaria dividida em espécies e subespécies que podem ser diferenciadas, separadas, e classificadas hierarquicamente. Tanto do ponto de vista da lei quanto em termos de configurações espaciais, essas espécies e subespécies deveriam ser mantidas à distancia uma das outras (MBEMBE, 2018).

Todo este paradigma histórico e político demonstra como a razão moderna estabeleceu limites geográficos e coloniais. Ela precisou operar em uma territorialidade implícita e em um universalismo provedor de silenciamentos. Ou seja, as promessas eurocêntricas de “civilização” se deram a partir da exploração, escravização colonial e epistemicídios de povos colonizados (BUCK-MORSS, 2017).

Finalmente, mostraremos abaixo os pilares da modernidade, a fim de compreendermos as origens da crise e por que ela é irreversível. Adiante, com base nos estudos de diversos teóricos sul-americanos, demonstramos que não há modernidade sem colonialidade, porque, de fato, são um único projeto (SÍVERE; SANTOS, 2013).

3 Racismo, epistemicídios e sexismo como legitimação da dominação

O poder e a dominação em si só não existem, mas as relações de poder expostas em todos os âmbitos e esferas é que originam o conhecimento. Para Foucault (2013), as relações de poder e dominação se constituem, não única e exclusivamente, através dos discursos que legitimam e defendem os sistemas políticos e culturais e do controle sobre o corpo. Seria necessário efetuar um levantamento da história, buscando refletir como o discurso está legitimado, levando-se em consideração que ele é baseado em pensamentos e condições de mundo em que o grupo ou sujeito procura legitimá-lo de acordo com seus interesses (BORDIN, 2014).

Para o autor, o conhecimento se dá de acordo com as relações de poder, ou seja, para ele o conhecimento não é algo intrínseco ao homem, mas sim algo inventado. Em uma análise causal, em compensação, consistiria em procurar saber até que ponto as mudanças políticas ou os processos econômicos puderam determinar a consciência dos homens de ciência – o horizonte e a direção de seu interesse, seu sistema de valores, sua maneira de perceber as coisas, o estilo de sua racionalidade (BORDIN, 2014).

Segundo Ramón Grosfoguel (2016), o processo de constituição dos discursos e da verdade na modernidade se organizou por meio do racismo/sexismo epistêmico, configurando-se como um dos problemas mais importantes do mundo contemporâneo. O privilégio epistêmico ocidental sobre os conhecimentos produzidos pelos “outros” – corpos políticos e geopolíticas do conhecimento – produz não só injustiça cognitiva como privilegia projetos coloniais, patriarcais e imperiais pelo mundo. Tal privilégio tem dotado homens ocidentais do poder de definir o que é a verdade, a realidade e noções de “bem”. A legitimidade do monopólio do conhecimento, portanto, tem gerado a reprodução do racismo e sexismo epistêmico pelas estruturas e instituições

político/sociais, desqualificando saberes e experiências críticas frente aos projetos coloniais que regem o sistema-mundo.

O mundo moderno é marcado pela identidade de seus “criadores” e a contra-afirmação dos povos colonizados. A era moderna, por sua vez, apresenta a antinomia da exploração e a recusa em aceitar a dominação como inevitável e justa, constituindo-se em uma dialética que estaria longe de ser superada com o pós-colonialismo. O conceito de sistema-mundo defendido por Wallerstein (1974) seria um sistema social com limites e estruturas, em que grupos associados seguem regras de legitimação e coerência, em que suas vidas se mantêm unidas pela tensão e forças de conflito, que podem dilacerá-lo na medida em que cada um desses grupos procura remodelar as convenções para seu benefício (WALLERSTEIN, 1974).

O novo poder que irrompe em meados do século XVIII parece ter em vista uma atuação sobre o ser humano como espécie biológica, a fim de ter assegurada a existência e a continuidade da mesma. O poder sobre a vida se desenvolve principalmente em torno dos seguintes polos: as disciplinas do corpo e as regulações da população, através dos racismo/sexismo e epistemicídios modernos. Na obra “Vigiar e punir”, Michel Foucault problematizou o corpo como o alvo privilegiado da técnica de poder disciplinar: ao estar mergulhado em um campo político o *corpo* é alcançado imediatamente pelas relações de poder, que nele investem, sujeitam-no, dirigem-no, obrigam-no à realização das normatividades, performances e disciplinas. O corpo passa a ser investido por relações de poder e de dominação (CANDIOTTO; ESPÍNDULA, 2012).

Torna-se fundamental, segundo Candiotto (2006), compreender que não existem objetos naturais tais como a verdade, a cor, o poder, a sexualidade, dominação de gênero, colonialismo, mas discursos que os tornaram sistemas de verdade, mediante práticas históricas específicas e raras. Assim,

[...] o que não existe é produzido ativamente como não-existente, como uma alternativa não crível, como uma alternativa descartável, invisível à realidade hegemônica do mundo (SANTOS, 2010, p. 28-29).

Como apontado por Maria Lugones (2008), a imposição colonial legitimou a indiferença à violência contra estruturas comunais, portanto contra mulheres e homens de cor, índios, entre outros. A autora procura entender o modo como essa indiferença é construída para convertê-la em algo cujo reconhecimento é inevitável para aqueles que sustentam que estão envolvidos em lutas de libertação.

Aníbal Quijano concebe a intersecção entre raça e gênero em termos estruturais amplos. Tanto “raça” como gênero adquirem significado nesse padrão. O autor entende que o poder é estruturado em relações de dominação, exploração e conflito entre atores sociais que disputam o controle de quatro áreas básicas da existência: sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade/intersubjetividade, seus recursos e produtos – o poder capitalista, eurocêntrico e global é organizado, distintamente, em torno de dois eixos: a colonialidade do poder e da modernidade. Os eixos ordenam as disputas pelo controle de cada uma das áreas da existência de tal forma que o significado e as formas de dominação em cada área estão totalmente imbuídos da colonialidade do poder e da modernidade (LUGONES, 2008).

Portanto, para Quijano, as lutas pelo controle do “acesso sexual, seus recursos e produtos” definem o escopo do sexo/gênero e são organizados pelos eixos da colonialidade e da modernidade. No entanto, como afirma Lugones (2008), essa análise da construção moderna/colonial do gênero e seu escopo é limitada. O olhar de Quijano pressupõe um entendimento patriarcal e heterossexual das disputas pelo controle do sexo e seus recursos e produtos. Quijano aceita o entendimento capitalista, eurocêntrico e global de gênero. O quadro de análise, como capitalista, eurocêntrico e global, assegura as maneiras pelas quais mulheres colonizadas, não brancas, eram subordinadas e impotentes. O caráter heterossexual e patriarcal das relações sociais pode ser percebido como opressivo, desmascarando as pressuposições desse arcabouço analítico.

Somos a rocha porosa no metate de pedra agachadas no chão. Somos o rolo compressor, el maíz y agua, la masa harina. Somos el amasijo. Somos lo molido en el metate. Somos o comal fervente, a tortilla quente, a boca faminta. Somos a rocha bruta. Somos o movimento de moer, a poção misturada, somos el molcajete. Somos o pilão, o comino, ajo, pimienta, Somos o chile colorado, o broto verde que rompe a rocha. Nós persistiremos. (ANZALDÚA, 1987, p. 708).

Assim como a discriminação estabelecida pela “raça”, a discriminação sexual era mais que uma bagagem cultural que os colonizadores trouxeram da Europa com suas lanças e cavalos. Tratava-se, nada mais, nada menos, do que da destruição da vida comunitária, uma estratégia ditada por um interesse econômico específico e pela necessidade de se criarem as condições para uma economia capitalista – como tal, sempre ajustada á tarefa do momento (FEDERICI, 2017).

O corpo do colonizado é concebido como matéria bruta, completamente divorciada de qualquer qualidade racional: não sabe, não deseja, não sente. O corpo é puramente uma “coleção de membros”, como apontado por Foucault (1977), o espírito burguês, que calcula, classifica, faz distinções e degrada o corpo só para racionalizar suas faculdades, o que aponta não apenas para a intensificação de sua sujeição, mas também para a maximização de sua utilidade social (FEDERICI, 2017).

A cultura branca dominante está nos matando devagar com sua ignorância. Ao nos destituir de qualquer autodeterminação, deixou-nos fracas(os) e vazias(os). Como um povo, temos resistido e ocupado posições cômodas, mas nunca nos foi permitido desenvolver-nos sem restrições – nunca nos foi permitido sermos nós mesmas(os) completamente. Os brancos no poder querem que nós, povos de cor, construamos barricadas atrás dos muros separados de nossas tribos, de maneira que possam nos apanhar um de cada vez com suas armas escondidas; de maneira que possam cair e distorcer a história (ANZALDÚA, 2005, p. 713).

A ausência do direito de se autodeterminar é apontado por Anzaldúa (2005) como um dos principais instrumentos de dominação e colonialidade. Para a autora, um movimento emancipatório se constitui por meio de uma luta interior: chicano, índio, ameríndio, mojado, mexicano, imigrante latino, os anglos no poder, classe trabalhadora angla, negros, asiáticos – nossas psiques parecem-se com as cidades fronteiriças e são povoadas pelas mesmas pessoas. A luta sempre foi interior e se dá em terrenos exteriores. Devemos adquirir consciência da nossa situação antes de podermos efetuar mudanças internas, que, por sua vez, devem preceder as

mudanças na sociedade. Nada acontece no mundo “real”, a menos que aconteça primeiro nas imagens em nossas mentes.

O poder e a dominação são fruto do saber, que é fruto de lutas, da guerra e do desejo, não do desejo que se demonstra através do discurso, mas pelo desejo ao próprio discurso. O saber é a luta contra um mundo que não tem regras, que não tem linearidade, que é descontínuo e frágil. Por isso que engendra relações de poder: o saber forma configurações de poder que ao mesmo tempo lhe dão força enquanto ele próprio justifica discursivamente esse poder. Portanto, para o processo de formação da autoconsciência, é preciso reconhecer os instrumentos de produção de saber, verdade e dominação, não por meio da sujeição dos indivíduos, mas da constituição de indivíduos sujeitados (FOUCAULT, 2012).

4 O reconhecimento da colonialidade: caminhos emancipatórios

O testemunho de Rigoberta Menchú é lido como a luta por direitos civis dos indígenas guatemaltecos, o que desafia as convenções de representação, de forma que a repetição de sua trajetória pessoal, como mulher indígena, analfabeta, vivendo um contexto histórico específico, revela não só sua experiência, mas a experiência vivida de opressão, dominação e processos de subjetivação do seu povo. Ou seja, o “Eu” que é explorado por Rigoberta Menchú elucida a intersecção entre as dimensões pessoal e política, indo de encontro ao individualismo ocidental (COSTA, 1991).

O “Eu” que inicialmente posiciona Rigoberta como a autora do texto ou o sujeito do significado não demora a ser minado por seu próprio reconhecimento de que a história de sua vida contém as histórias das vidas de todos os guatemaltecos pobres e oprimidos. A primeira pessoa de Rigoberta expressa “uma relação metonímica de experiência e consciência compartilhadas”. Reconhecendo as diferenças entre indivíduos e comunidade, ela vê a si própria simplesmente como parte daquela comunidade. Esse apagamento do ser de Rigoberta, juntamente com a negação de que suas experiências sejam, de alguma forma, únicas e extraordinárias, permanece (COSTA, 1991, p. 308).

Esse processo, que inclui a formação da autoconsciência, se realiza, como apontado por Paulo Freire (1970), na descoberta por parte dos oprimidos dos processos de dominação, por estes serem capazes de engajá-los na luta organizada, ao crerem em si mesmos; por poderem ajudá-los a superar a “conivência” com o sistema opressor. A descoberta, de acordo com o autor, não se restringe apenas aos processos de teorização ou do discurso, mas da ação. Entretanto, não se limita ao puro ativismo, pois está associado ao empenho reflexivo para que a práxis se realize. Não importando o grau em que esteja a luta por libertação, os oprimidos precisam realizar o diálogo crítico e libertador para que a ação se realize. Não um diálogo que provoca a fúria e a repressão maior do opressor, Variando, segundo as condições históricas, percepção da realidade e o conteúdo do diálogo.

O autorreconhecimento dos “oprimidos” é fundamental nos momentos de libertação. Como defendido por Freire (1970), o esforço permanente de reflexão sobre a realidade concreta

conduz à prática, não se restringindo a um jogo divertido a nível puramente intelectual. Reflexão e ação se fazem presentes, quando não se pretende adequá-las a polos ambíguos ou dicotômicos. O conteúdo e a forma histórica dos povos colonizados apontam para suas experiências de vida.

Em seus estudos, Enrique Dussel (2005) fala de uma “Filosofia da Libertação” que almeja libertar a filosofia do conhecimento hegemônico e eurocêntrico perpetuados, mesmo em sociedades em que não se apresentou tamanha validação, pois mostram valores, crenças e culturas distintas da ocidental. Os processos de teorização – especialmente os filosóficos – são vistos como sinônimos de viagem, abstração, fuga da realidade etc. Isso é resultado dos mecanismos de dominação e exploração que normalmente passam despercebidos no cotidiano e apresentam grande eficácia em seus propósitos, alcançando diversas dimensões de nossas vidas. Como apontado por Matos (2008), a libertação filosófica e política dusseliana, teórica e prática, se complementam e não podem ser desassociadas uma da outra. Essa relação nos possibilitaria instrumentos materiais e cognitivos para os processos de libertação como indivíduos e sociedades. “A consciência de si não fecha a comunicação. A reflexão filosófica ensina-nos ao contrário que a primeira é a garantia da segunda” (FANON, 1968, p. 206).

Para tanto, caminhos possíveis para tal tomada de consciência seria a validação da não superação dos paradigmas coloniais, ou melhor, de uma estrutura da colonialidade, de forma que o universalismo reproduz o processo sistemático de exclusões. A história é universal como *realização do espírito universal*. Mas desse espírito universal não participam igualmente todos os povos (BUCK-MORSS, 2017).

Afirmar, portanto, que o mundo é plural significa dizer que a Europa não é o mundo, mas apenas uma parte dele. E a afirmação de sua pluralidade e declosão se faz necessária. O reducionismo europeu entende ser esse sistema de pensamento ou, melhor ainda, a tendência instintiva de uma civilização eminente e prestigiosa a abusar de seu prestígio para provocar um vazio à sua volta ao reconduzir abusivamente a noção de universal às suas próprias dimensões, em outras palavras, pensando o universal a partir de seus próprios postulados e através de suas próprias categorias. Afirmar que o mundo não se reduz à Europa é reabilitar sua singularidade e sua diferença (MBEMBE, 2018).

Um problema fundamental a ser superado seria a constituição das histórias do mundo ocidental como narrativas coerentes sobre o progresso da liberdade humana e serem construídas pela diversidade de contextos e cosmovisões que dão forma aos “mundos” (BUCK-MORSS, 2017).

5 Considerações finais

Por fim, este trabalho pretendeu problematizar um mundo organizado a partir da ideia de Estados-nação, verdade e dominação, que delimitam quem é parte do “nós” e todos aqueles que constituem os “outros”. O universalismo, epistemologias eurocêntricas, pertencimento e reconhecimento que foram debatidos nesse contexto serviram para questionar as respostas mais adequadas para a questão de quais os caminhos possíveis para a autodeterminação de minorias

colonizadas, dada a urgência de se lidar com a pluralidade cultural que dá forma aos “mundos” não ocidentais.

Para tanto isso depende da legitimação de conhecimentos subalternos, que não adotem apenas uma perspectiva meramente estadocêntrica para abordar os complexos problemas do mundo contemporâneo: à medida que novas demandas exigem cada vez mais soluções locais e globais, diminuindo a capacidade de qualquer Estado e epistemologia homogeneizadora para determinar por si mesmo a forma como se compreende e organizam as sociedades políticas. No que diz respeito à violência sofrida por minorias nacionais, através dos mecanismos de colonialidade, racismo e sexismo, que compõem a “modernidade”, é cada vez mais urgente a necessidade de dispor de um quadro normativo adaptado a um mundo multicultural e que não desqualifique conhecimentos “subalternos”.

Foi nesse contexto que se buscou responder a questão: quais os caminhos possíveis para a emancipação da colonialidade? Para tanto foi utilizado o debate teórico de autores decoloniais, que argumentam a necessidade do desenvolvimento da autoconsciência por/em indivíduos dominados, para que processos e movimentos de emancipação sejam possíveis.

Referências

ANZALDÚA, G. *Borderlands/La frontera: the new mestiza*. 2. ed. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

ANZALDÚA, Gloria. *La consciencia de la mestiza: rumo a uma nova consciência*. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 320, set./dez. 2005.

BENHABIB, Seyla. *Las reivindicaciones de la Cultura: igualdad y diversidad em la era global*. Buenos aires: Katz, 2006.

HABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BORDIN, Tamara. O saber e o poder: a contribuição de Michel Foucault. *Saberes*, Natal RN, v. 1, n. 10, nov. 2014, p. 225-235.

BUCK-MORSS, Susan. *Hegel e o Haiti*. São Paulo: N-1 Edições, 2017.

CANDIOTTO, Cesar. Foucault: uma história crítica da verdade. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 65-78, 2006.

CANDIOTTO, Cesar; ESPÍNDULA, Thereza. Biopoder e racismo político: uma análise a partir de Michel Foucault. *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 20-38, jul./dez. 2012.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton, EUA: Princeton University Press, 2000.

COSTA, Cláudia. Rigoberta Menchú. *Estudos Feministas*, ano 1, n. 2, 2. sem., p. 306-320, Nova York, 1991.

DUSSEL, Enrique. *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad* (Conferencias de Frankford, octubre 1992). La Paz, Bolívia: Plural Editores, 1994.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão*. 3. ed, Tradução de Georges. I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 2005.

FANON, Franz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Editora Loyola, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Ciência e Saber*. In: *A arqueologia do saber*. 8.ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 219-220.

FOUCAULT, Michel. *The politics of truth*. Nova York: Semiotext(e), 1977.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 29. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

FREIRE, Paulo. *A pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

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

GUHA, Ranajit. *History at the limit of World-History*. Nova York, EUA: Columbia University Press, 2002.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

HOBSBAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780*. Tradução de Maria Celia Paoli e Anna Maria Quirino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 1989.

LUGONES, Maria. Colonialidad y Género. *Tabula Rasa, Bogotá - Colombia*, n.9, p. 73-101, jul.-dic. 2008.

MATOS, Hugo Allan. *Uma introdução à Filosofia da Libertação latino-americana de Enrique Dussel*. Livro eletrônico gerado a partir do Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Universidade Metodista de São Paulo, sob a orientação de Daniel Pansarelli. São Paulo, 2008.

Conexão Política, Teresina v. 7, n. 2, 55 – 67, jul./dez. 2018

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Paris: N-1 Edições, 2018.

MENCHÚ, Rigoberta; BURGOS, Elizabeth Debray. *Me llamo Rigoberta Menchú u así me nació la consciência*. 20. ed. Cidade do México: Siglo ventiuono editores, 2007.

SANTOS, Boaventura. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SÍVERES, Luiz; SANTOS, José. O conhecimento como princípio da colonialidade e da solidariedade. *Conjectura: Filosofia e Educação*, Caxias do Sul, v. 18, n. 3, p. 124-137, set./dez. 2013.

VILLELA FILHO, Sergio Renato Victor. A crítica dos Estudos Subalternos ao conceito tradicional de História Universal. In: XXIII SEMINÁRIO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA E TECNOLÓGICA DA PUC-RIO. 25 a 28 ago. 2015. *Relatórios CCS*. Departamento de História, PUC-Rio. Disponível em: [http://www.puc-rio.br/pibic/relatorio_resumo2015/relatorios_pdf/ccs/HIS/HIS-Sergio\\$\\$\\$ 20Renato\\$\\$\\$ 20Victor\\$\\$\\$ 20Villela\\$\\$\\$ 20Filho.pdf](http://www.puc-rio.br/pibic/relatorio_resumo2015/relatorios_pdf/ccs/HIS/HIS-Sergio$$$ 20Renato$$$ 20Victor$$$ 20Villela$$$ 20Filho.pdf). Acesso em: xx xxx. xxxx.

WALLERSTEIN, Immanuel. *O sistema mundial moderno*. v. I: a agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeia no século XVI. Porto: Ed. Afrontamentos, 1974.