



Tatiana Castelo Branco Dornellas

**Herói e ciência moderna: Mitos que constituem a
hegemonia política e epistemológica colonial**

Dissertação de mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Relações Internacionais
da PUC-Rio como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre em Relações
Internacionais.

Orientadora: Profa. Marta Regina
Fernandez Y Garcia Moreno

Rio de Janeiro
Agosto de 2017



Tatiana Castelo Branco Dornellas

**Herói e ciência moderna: Mitos que constituem a
hegemonia política e epistemológica colonial**

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Relações Internacionais
da PUC-Rio como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre em Relações
Internacionais.

Profa. Marta Regina Fernandez Y Garcia Moreno

Orientadora

Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

Profa. Isabel Rocha de Siqueira

Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

Profa. Andréa Browning Gill

Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

Prof. Marcos de Jesus Oliveira

Universidade Federal da Integração Latino-Americana

Prof. Augusto César Pinheiro da Silva

Vice-Decano de Pós-Graduação do Centro de

Ciências Sociais – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 11 de Agosto de 2017

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Tatiana Castelo Branco Dornellas

Bacharel em Relações Internacionais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2014). Assistente de pesquisa do Laboratório de Metodologia do IRI/PUC-Rio (2015-2017). Tem experiência na área de Ciência Política, com ênfase em Relações Internacionais atuando principalmente nos seguintes temas: feminismo, relações internacionais, modernidade, pós-colonialismo e descolonialismo.

Ficha Catalográfica

Dornellas, Tatiana Castelo Branco

Herói e ciência moderna : mitos que constituem a hegemonia política e epistemológica colonial / Tatiana Castelo Branco Dornellas ; orientadora: Marta Regina Fernandez Y Garcia Moreno. – 2017.

115 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Instituto de Relações Internacionais, 2017.

Inclui bibliografia

1. Relações Internacionais – Teses. 2. Epistemologia. 3. Herói. 4. Ciência moderna. 5. Pós-Colonialismo. 6. Descolonialismo. I. Moreno, Marta Regina Fernandez Y Garcia. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Instituto de Relações Internacionais. III. Título.

CDD: 327

Agradecimentos

A escrita deste trabalho reflete não só o que aprendi e vivi ao longo da pós-graduação, mas também o que aprendi e vivi em momentos anteriores com a educação formal, com a militância feminista e com as pessoas ao meu redor. Assim, agradeço:

Às professoras e professores que já passaram em minha vida acadêmica, desde o Colégio de Aplicação da UERJ, passando pela graduação na UFRJ até este mestrado no IRI/PUC-Rio, por me transmitirem a vontade de aprender e de ensinar; por acreditarem no meu potencial; por terem marcado minha vida tão positivamente que as/os vejo como espelhos que refletem o que quero atingir em minha carreira. Aqui, agradeço em especial à professora Isabel Rocha de Siqueira, pela parceria no trabalho no Laboratório de Metodologia, pelos retornos cuidadosos nos trabalhos das disciplinas ministradas e no projeto que antecedeu esta dissertação.

À minha orientadora, Marta Fernandez, pela orientação consistente e cuidadosa; pela paciência e carinho comigo nesse período de luto; pelas leituras atentas e criteriosas, seguidas de comentários e conversas que, acima de tudo, me incentivavam a persistir em minhas ideias.

Ao CNPq pelo financiamento da pesquisa, sem o qual este trabalho não poderia ter sido desenvolvido. À PUC-Rio, institucionalmente, pela infra-estrutura que abre possibilidades de crescimento acadêmico. Às funcionárias e aos funcionários da PUC-Rio, em especial aquelas/es do IRI, por possibilitarem o desenvolvimento das atividades cotidianas sem as quais qualquer trabalho não pode se concretizar. Às professoras Andréa e Isabel e ao professor Marcos por aceitarem, de maneira tão generosa, compor esta banca.

Às companheiras de militância e amigas, por me ensinarem tanto sobre a vida além da academia; por me ajudarem a colocar os pés no chão quando eu me deixava levar pelo abstracionismo e pelas palavras complicadas da academia; que me fazem pensar no papel político – para além do acadêmico – deste trabalho. Aqui, o abraço especial vai para Iara Amora, Suellen Araújo e Sueny Nogueira, por todo o carinho nesse constante e infinito processo de aprendizado.

Às amigas e aos amigos, de onde quer que tenham vindo, pela parceria de sempre. Obrigada pelas risadas, pelos abraços, pelos jantares, pelas conversas –

inclusive sobre este trabalho –, pela companhia. Sem vocês, esta dissertação não teria sido escrita. Obrigada especialmente àquelas e àqueles que conhecem minhas questões mais profundas e mesmo assim seguem ao meu lado (correndo o risco de ser injusta ao listar): Clarissa Vargas, Eduardo Maia, Gabriela Tonelli, Guilherme Felix, Isadora Díaz, Julia Alves e Mariana Rodrigues. Às minhas tias, Giselle, Juliana e Selma, que também são grandes amigas e, a despeito da distância física, estão sempre ao meu lado. Às famílias das minhas amigas que me adotaram, em especial Cynthia, Marluci e Suely.

À minha mãe, Michelle Castelo Branco, em memória, por ter sido a pessoa mais maravilhosa que conheci; por ter acreditado nos meus sonhos e me incentivado a realiza-los; por ter sonhado comigo; por ter se orgulhado de tudo que eu fazia, mesmo quando dizia não entender muito bem; por ter cuidado de mim mesmo quando eu deveria ter cuidado dela; por ter sido uma mulher tão incrível que inspirou não só a mim, sua “criatura”, mas a todas as pessoas ao seu redor. Cada palavra escrita neste trabalho tem a intenção de produzir algum impacto, por menor que seja; essa intenção é o que posso oferecer a sua memória. Amo você, para sempre!

Resumo

Dornellas, Tatiana Castelo Branco; Moreno, Marta Regina Fernandez Y Garcia. **Herói e ciência moderna: Mitos que constituem a hegemonia política e epistemológica colonial**. Rio de Janeiro, 2017. 115p. Dissertação de Mestrado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho pretende discutir a relação entre uma narrativa que transforma o colonizador branco europeu em herói e o desenvolvimento da chamada ciência moderna como único meio legítimo (e universal) de se produzir conhecimento. Para isso, toma-se a “jornada do herói” descrita por Joseph Campbell (2007 [1949]) como uma narrativa exemplar, entendendo que o trabalho de Campbell a) toca a construção psicológica (inconsciente/subconsciente) deste personagem, a partir da psicanálise, e b) enquanto um acadêmico estadunidense, encontra-se no mesmo registro dos colonizadores do “Norte global”. Ainda, entende-se que tanto este herói quanto a “ciência moderna” são mitos inscritos na Modernidade, também entendida como um mito (Dussel, 1993), que por sua vez estaria diretamente associada à colonização ibérica na América – parte-se da “descoberta” da América (1492) como marco fundamental da Modernidade. Pretende-se desenvolver essa discussão à luz dos marcos teóricos pós-coloniais e descoloniais, entendendo que as semelhanças que os aproximam são mais importantes que suas diferenças – sendo a principal diferença o entendimento do marco colonial: para o primeiro, seria o pós-Iluminismo, enquanto que para o segundo seria a descoberta da América (Mignolo, 2000) –, compondo, assim, um pensamento crítico e declaradamente político, a despeito da ontologia ocidental, branca e pretensamente universal e neutra. Uma vez que se parte da ideia de que o herói, a ciência moderna e a Modernidade-colonialidade (Dussel, 1993) são co-constitutivos, estes três elementos são transversais neste trabalho, tangenciados pelas dimensões de raça e gênero, que evidenciam os mais violentos aspectos dos elementos analisados.

Palavras-chave

Ciência moderna; Pós-Colonialismo; Descolonialismo; Epistemologia

Abstract

Dornellas, Tatiana Castelo Branco; Moreno, Marta Regina Fernandez Y Garcia. **Hero and modern Science: Myths that constitute the colonial political and epistemological hegemony**. Rio de Janeiro, 2017. 115p. Dissertação de Mestrado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This work aims at discussing the relation between a narrative that transforms the European colonizer into a hero and the development of the so-called modern science as the only legitimate (and universal) way of producing knowledge. To do so, I take the “hero journey” described by Joseph Campbell (2007 [1949]) as an exemplary narrative, understanding that Campbell’s work a) touches the psychological (unconscious/subconscious) construction of the character, from a psychoanalytic view, and b) as an American scholar, we find him in the same record as the “global north” colonizers. Furthermore, I understand that both this hero and the “modern science” are myths inscribed within Modernity, also understood as a myth (Dussel, 1993), which in turn would be directly associated with Iberian colonization of America – I depart from America’s “discovery” (1492) as the fundamental benchmark of Modernity. I intend to develop this discussion in light of the post-colonial and decolonial theoretical framework, understanding that the similarities that approximate them are more important than the differences – being the most important difference the mark of the beginning of colonialism: for the former, it would be the after Enlightenment, whereas for the latter would be America’s “discovery” (Mignolo, 2000) – composing, thus, a critical and professedly political thought, despite the Western ontology, that is white and allegedly universal and neutral. Once I depart from the idea that the hero, the modern science and the modernity-coloniality (Dussel, 1993) are co-constitutives, these three elements are transversal in this work, touched by the race and gender dimensions, which highlight the most violent aspect of the analyzed objects.

Keywords

Modern Science; Post-Colonialism; Descolonialism; Epistemology

Sumário

Introdução.....	11
1 O arquétipo do herói: de elemento inconsciente	
a justificativa colonial	20
1.1. A jornada do herói	20
1.2. O colonizador de mil faces	31
1.3. Outras leituras heroicas.....	34
1.4. Tempos e temporalidades heroicas	40
1.5. O herói cientista e científico	42
2 Ciência moderna enquanto ferramenta de dominação	48
2.1. O mito da ciência.....	54
2.2. Ciência e poder	57
2.3. A globalização no processo de expansão do modelo ocidental de ciência	62
2.4. Ferramentas do mestre	65
3 Perenidade da colonialidade: Situação colonial como realidade na qual os mitos se concretizam	72
3.1. Pós-Colonialismo e Descolonialismo: diálogos em prol de um projeto político de emancipação	72
3.2. O encontro entre os conceitos	77
3.3. Pensamento e prática de fronteira: a subversão do herói ...	83
3.4. Alternativas revolucionárias: luta contra a colonialidade e seu racismo inerente	85
3.5. Alternativas epistêmicas: a revolução política passa pela revolução do saber	90
4 Considerações finais.....	98
5 Referências bibliográficas.....	107

Introdução

A historiografia tradicional nos diz que Cristóvão Colombo foi o primeiro europeu a chegar na América, em 1492, embora só se tenha entendido que aquelas terras eram um novo continente – e não a Índia – quando Américo Vespúcio provou que aquela massa de terra que Colombo julgava ser o sul da Ásia era na verdade um outro continente – o “Novo Mundo”. Quando tratamos de Brasil, o “descobrimento” é creditado a Pedro Álvares Cabral em 1500, embora essa leitura só tenha se consolidado no século XIX. O início da história da América a partir do “descobrimento” – do encontro com o europeu – é uma das primeiras marcas da dominação ontológica europeia sobre o resto do mundo. Nesse processo, é ignorado o fato de que a identidade “europeu” só se consolida quando posta em contraponto com o “não-europeu” ameríndio (Dussel, 1993; Mignolo, 2000).

A discussão crítica, a partir das ex-colônias, sobre a empreitada colonial pode ser feita à luz de dois movimentos teóricos e políticos: o pós-colonialismo e o descolonialismo. O primeiro, desenvolvido principalmente a partir da Ásia (em especial, da Índia) e da África, entende o colonialismo como algo advindo do Iluminismo europeu: uma vez que a “razão” europeia se centrou no “homem” (aspas para destacar o caráter masculino e não simplesmente *humano* do indivíduo), este podia se pautar em um movimento de progresso linear e unidirecional, a partir de uma noção temporal que separa passado, presente e futuro e que sempre almeja o último; assim, o colonialismo, a partir dessa visão, se justificaria no imaginário europeu com a ideia de “civilizar” os povos colonizados, de os deslocar no tempo, trazendo-os do passado para o presente, vislumbrando o futuro. O segundo movimento, descolonialismo, desenvolvido na América Latina a partir da década de 1990 (Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007), entende como marco colonial um momento anterior: a “descoberta” da América. Para as autoras e os autores identificadas/os com este movimento, o encontro do indivíduo europeu com o ameríndio seria o ponto de partida não só da colonialidade, mas também da Modernidade, uma vez que esta seria um “discurso” produzido a partir da interpretação de fatos sob o olhar europeu pretensamente universal (Pinto e Mignolo, 2015).

Estes dois movimentos teóricos, apesar de discordarem a respeito do ponto de partida do colonialismo, concordam que este é um processo estrutural e estruturante, que mantém seus pilares bastante rígidos até os dias de hoje. Ainda que a dominação não seja mais formal, as violências – físicas, simbólicas, epistemológicas – se mantêm. Autores como Fanon (1963), Nandy (1983) e Cesáire (1978) discutem a “colonização de mentes”, que pode ser posta em paralelo com os conceitos descoloniais de colonialidade do poder e colonialidade do saber:

Colonialidade do poder refere-se, pois, a um código conceitual fundamentado no qual a ideia de civilização ocidental legitima a si mesma – por meio de atores, instituições, linguagens – como controladora não só da economia e da autoridade, mas também da subjetividade e do conhecimento de povos e etnias não ocidentais. (Pinto e Mignolo, 2015, p. 383; ênfase no original)

O domínio das subjetividades se reflete na produção epistemológica e nas percepções morais dos indivíduos. Dessa forma, a colonização (ou colonialidade, a partir da leitura descolonial) produz imagens, discursos e textos que muitas vezes são vistos como o real, a partir da noção de universalidade e neutralidade da ontologia europeia. Entre essas imagens, destaco a “ciência moderna” (a respeito da questão epistemológica) e um olhar do colonizador europeu enquanto “herói” (sobre a moralidade) – entendendo que ambos são mitos co-constitutivos da modernidade-colonialidade¹.

Para discutir o herói – enquanto texto que se sobrepõem aos textos coloniais (a partir do que Shapiro (1989) traz sobre intertextualidades) –, traço um paralelo entre a empreitada colonial da “descoberta” da América e a “jornada do herói” descrita por Joseph Campbell em *O herói de mil faces* (2007 [1949]). Nesta obra, Campbell – pesquisador estadunidense de mitologias e religião comparada – olha para mitos de diferentes tempos e espaços para depreender um arquétipo de herói, a partir do conceito de Jung de arquétipo – psicanálise é um elemento fundamental para sua discussão, uma vez que entende que os mitos são expressões coletivas (nas culturas) de elementos subconscientes (supostamente universais) que colocam o ser humano em contato com “energias cósmicas”. Assim, o herói de Campbell teria um

¹ Quando discutem colonialidade do poder, Pinto e Mignolo (2015) concluem que a “colonialidade é, portanto, constitutiva de modernidade” (p. 383), descrevendo este fenômeno com o termo “modernidade-colonialidade. Dussel (1993), por exemplo, já discutia a relação entre modernidade e colonialidade como intrínseca, embora não tenha usado este termo.

caráter transcendental/sobrehumano, sendo refletido – como uma espécie de máscara – no imaginário colonial (tanto da/o colonizada/o quanto do próprio colonizador). Embora reconheça que a visão sobre o europeu “herói” não era necessariamente monolítica e sólida (como, por exemplo, Fanon (1963) e Nandy (1983) apresentam), parto da ideia de que a força das instituições (sejam elas administrativas ou epistemológicas) coloniais se refletiam no indivíduo colonizador – europeu, branco, homem, cisheteronormativo –, permitindo, assim, a consolidação do herói enquanto mito colonial – o que por sua vez também era importante para a própria manutenção colonial, gerando um processo recíproco de legitimação entre o “herói” e o colonialismo. Nesse sentido, Kendrick (2010) já destacava a relação entre determinado conceito de herói e a colonização europeia, propondo então um aprofundamento nos estudos sobre esta relação:

Making sense of this kind of caesura requires one to examine not just changes in the definition of heroism, but also how this shift in the vocabulary of the heroic ideal is connected to what some scholars have referred to as the history of the “civilizing process” in the West, i. e., that complex of *technology*, *manners*, *knowledge*, *self-perception*, and *worldview* that distinguishes Western society from other societies. Undertaking such a project ultimately involves nothing less than an examination of the linkages between the idea of the hero and the progress of Western civilization over the last three millennia. Given the complexity of such a task, it is hardly surprising that the history of the Western heroic ideal remains a subject in search of an author. (p. 3-4; ênfases minhas)

O autor tangencia a questão epistemológica que acompanha a discussão sobre colonialismo/colonialidade quando traz (no excerto acima) noções como “tecnologia”, “conhecimento” e “visão de mundo”. Nesse sentido, antecipa o segundo pilar deste trabalho: a “ciência moderna”. A esse respeito, pretendo discutir seu caráter também mitológico a partir de sua construção enquanto único meio legítimo para se produzir conhecimento, a despeito do que “nativos” produzem partindo de suas próprias histórias e experiências. Entendo que ciência europeia, construída sobre os pilares da racionalidade cartesiana, se desenvolveu a partir da apropriação indevida de conhecimentos nativos e do encerramento desses conhecimentos em um método (“científico”) rígido e limitado. Dessa forma, a “ciência moderna” seria o terceiro elemento da tríade circular de mitos: herói – ciência moderna – modernidade-colonialidade.

O mito da Modernidade – e, portanto, da colonialidade – é descrito por Dussel (1993) da seguinte forma:

Vemos já perfeitamente construído o “mito da Modernidade”: por um lado, se autodefine a própria cultura como superior, mais “desenvolvida” [...]; por outro lado, a outra cultura é determinada como inferior, rude, bárbara, sempre sujeito de uma “imaturidade” culpável. De maneira que a dominação (guerra, violência) que é exercida sobre o Outro é, na realidade, emancipação, “utilidade”, “bem” do bárbaro que se civiliza, que se desenvolve ou “moderniza”. Nisto consiste o “mito da Modernidade”, em vitimar o inocente (Outro) declarando-o causa culpável de sua própria vitimização e atribuindo-se ao sujeito moderno plena inocência com respeito ao ato sacrificial. Por último, o sofrimento do conquistado (colonizado, subdesenvolvido) será o sacrifício ou o custo necessário da modernização. (Dussel, 1993, pp. 75-6)

A partir dessas discussões teóricas e conceituais, pretendo “desmascarar” o herói e a ciência, mostrando que, a despeito de sua idealização enquanto elementos universais e monolíticos, são provincianos e excludentes, dependentes da alteridade, exposta no encontro colonial. Dessa forma, tenho como objetivo geral a exposição do herói, da “ciência moderna” e da modernidade-colonialidade como elementos inseparáveis e que se constituem reciprocamente (não havendo, portanto, relação de causa e consequência entre eles). Nesse processo, meus objetivos específicos seriam (1) apresentar o caráter mitológico do herói, da “ciência moderna” e da modernidade (este último à luz da definição de Dussel (1993), apresentada no trecho citado acima), (2) estabelecer um paralelo entre o arquétipo do herói de Campbell (2007) e o colonizador europeu, (3) discutir como a “ciência moderna”, se valendo de um imaginário heroico, se desenvolveu de modo a manter o status quo de dominação do “Norte global” sobre o “Sul global” e a partir de estruturas excludentes no que se refere especialmente às dimensões de raça e gênero, e (4) discutir a manutenção da estrutura colonial (a partir de leituras pós-coloniais e descoloniais).

Pensar em propostas epistemológicas a partir da estrutura colonial que se mantém até os dias de hoje e se sustenta em relações de exclusão e violência – a constatação dessas relações será recorrente neste trabalho, uma vez que são práticas que perpassam diferentes momentos e espaços – e tornar esta reflexão também um movimento político só me parece possível a partir da performatividade que os projetos pós-colonial, descolonial e feminista permitem: há uma circularidade na forma como se lê a produção intelectual dessas correntes teóricas e na apropriação (positiva) de suas proposições políticas – portanto posicionando estes movimentos tanto como teorias quanto como movimentos políticos (discussão que apresento na

seção 3.1). Dessa forma, esses projetos também apresentam alternativas metodológicas, como identifico a própria performatividade.

Assim, destaco alguns elementos fundamentais que perpassam este trabalho transversalmente. Em primeiro lugar, a importância do pessoal como político (por exemplo, Agathangelou e Turcotte, 2016), o que reflete o espaço enquanto elemento relevante (por exemplo, Haraway, 1988), que se desdobra em pelo menos duas questões: meu papel enquanto uma mulher², brasileira, pesquisando e discutindo política e teoria, e o papel dos indivíduos que constituem as relações coloniais (meu objeto de estudo) enquanto atores que possuem agência. Apesar deste trabalho estar inserido no contexto da disciplina de Relações Internacionais (este movimento reflexivo e autocrítico reaparece na seção 2.4), entendo que são os indivíduos que formam e transformam a política (interna, externa, internacional, global, como quisermos chamar), sejamos nós pessoas que ainda vivemos à sombra do colonialismo ocidental, seja eu enquanto pesquisadora e parte deste processo (borrando, portanto, as fronteiras entre sujeito e objeto, performando a saída da plataforma de observação que não é observada proposta pelo método científico tradicional).

Em segundo lugar, o ponto já abordado de que teoria também é política, entendendo feminismo pós-colonial como prática analítica e política (Agathangelou e Turcotte, 2016, p. 45) e como “métodos e práticas que examinam as violências de nossas condições estruturais e as ordens de nossas expressões cotidianas” (idem, p. 42, tradução minha). Nesse sentido, propostas teóricas, políticas e metodológicas como o “standpoint methodology” (Harding, 2011) aparecem como contribuições relevantes, uma vez que partem das ideias de que pontos de vista não são apenas aspectos subjetivos, mas realizações intelectuais e políticas produzidas a partir da coletividade (p. 19) e de que as experiências (sejam individuais ou coletivas) são fundamentais na concepção de conceitos e, conseqüentemente, teorias e políticas – reforçando, assim, o ponto do pessoal enquanto político (o que evidencia que, a despeito da minha divisão para efeitos textuais, estes elementos metodológicos e

² Cecile Jackson (2006) resume parte da angústia e da resistência de ser uma mulher na academia, a partir das expectativas colocadas sobre este corpo “generificado” (como tradução livre do adjetivo “gendered”) ocupando este espaço: “To be a woman social scientist with no interest in gender relations is fairly anomalous, both because of the individual lived experience of gender and because of the implicit solidarity of the community of women that exists by virtue of the subaltern nature of (some) womanhood — even if this is only latent.” (p. 528).

políticos estão interconectados entre si). A esse respeito, Mohanty (1991) afirma: “feminist scholarly practices (whether reading, writing, critical, or textual) are inscribed in relations of power – relations which they counter, resist, or even perhaps implicitly support. There can, of course, be no apolitical scholarship.” (p. 53).

Em terceiro lugar, parto de uma ideia de transdisciplinaridade, entendendo que a disciplina de Relações Internacionais não está isolada de outras (não só nos campos das Ciências Sociais e Humanidade, mas também dos campos de “hard sciences”): o projeto de Santiago Castro-Gómez (2007) de uma universidade transcultural, portanto constituída sobre os pilares da transculturalidade e da transdisciplinaridade, aponta na direção da derrubada dos muros entre disciplinas – entre faculdades, departamentos, produções teóricas – como abertura de espaço para que conhecimentos não-tradicionais sejam também entendidos enquanto ciência, e que o diálogo entre esses conhecimentos e aqueles formatados pelos preceitos da “ciência moderna” seja possível e enriquecedor para a humanidade. Nesse contexto, o projeto de Boaventura de Sousa Santos (2010) de uma “ecologia de saberes” compõe a possibilidade da transdisciplinaridade (expressa já no termo “ecologia”) somada aos elementos destacados nos dois pontos anteriores chegando ao resultado de uma “emancipação epistêmica”, isto é, da superação da hierarquia entre epistemologias produzida pelo colonialismo.

Em quarto lugar, parto da noção de interseccionalidade enquanto movimento contrário à violência e à exclusão da ciência colonizadora: desdobrar as análises nas dimensões de gênero, raça, classe, orientação sexual, lugar de origem e tantas outras possibilidades – e entender que estas dimensões se entrecruzam (Crenshaw, 1994) – permite perceber como essas *diferenças* (Brah, 2006) refletem, por um lado, em como essas exclusões e violências se concretizam nos corpos e, por outro, como se dão as resistências³. O entendimento de feminismo de Angela Davis (2009) vai nessa direção:

Feminism is concerned with women; feminism is concerned with gender; feminism is concerned with sexuality and race. But there may be something more important than those particular objects of our concern. Feminist

³ Chowdhry e Nair (2002) discutem abordagens pós-coloniais enquanto possibilidades de trazer à disciplina de Relações Internacionais temas como políticas de representação e culturais, resistência e agência, a partir das intersecções de raça, gênero e classe imbrincadas no imperialismo e no capitalismo (p. 10).

methodologies, both for research and organizing, impel us to explore connections that are not always apparent, they drive us to inhabit contradictions and discover what is productive in these contradictions and methods of thought and action; they urge us to think things together that appear to be entirely separate and to disaggregate things that appear to belong naturally together. Feminist methods, both in research and in organizing for social justice, require us to challenge the singularity, the separateness, and the wholeness of a range of social categories. (p. 193)

À luz desses elementos, é importante destacar algumas opções textuais deste trabalho. A escrita principalmente em primeira pessoa vai em consonância com a ideia de performatividade e com a visão feminista de que o pessoal é político – e este político se reflete nos pontos de partida epistemológicos, uma vez que as disputas de poder muitas vezes se dão em conjunto com disputas sobre o saber (como discuto nas seções 3.1 e 3.2). Nesse sentido, a politização do texto é fundamental a partir do entendimento que a “realidade” é mediada por modos de representação (Shapiro, 1989, p. 13) e da reflexão sobre discurso enquanto conceito que “implies a concern with the meaning- and value-producing practices in language rather than simply the relationship between utterances and their referents” (idem, p. 14). Partindo da importância da relação do discurso com seus significados, registro uma disputa conceitual que pode ser suscitada a partir de minhas escolhas de palavras para discutir as relações coloniais: em geral, o binômio colonizador-colonizada/o resume os personagens sobre os quais trato. No entanto, é necessário ter em mente que estas palavras – assim como semelhantes como “Sul global”, “Terceiro mundo”, o binômio desenvolvido-subdesenvolvido, para citar alguns termos – não se propõem a homogeneizar os indivíduos que estão englobados por estes rótulos, uma vez que tal homogeneização iria contra a premissa de análise interseccional deste trabalho (Mohanty, 1991 e Harding, 2011 enfatizam a importância de não essencialização destes conceitos, fazendo, assim, um uso consciente das questões políticas que se traduzem nesses termos).

Partindo dessas premissas políticas, epistemológicas e metodológicas, proponho endereçar a discussão produzida por meus objetivos estruturando os capítulos a seguir de forma a enfatizar cada um dos três pilares deste trabalho – mito do herói, “ciência moderna” e a discussão das literaturas pós e descoloniais – sem que isso se oponha à proposta de que esses elementos são entrelaçados. Assim, no capítulo 1 – “O arquétipo do herói: de elemento inconsciente a justificativa colonial” – apresento o arquétipo do herói proposto por Campbell (2007),

entendendo que esta visão é limitada justamente pelo *locus* de enunciação do autor (um acadêmico estadunidense branco de meados do século XX), discutindo a possibilidade da sua leitura enquanto texto (Shapiro, 1989) em paralelo com a colonização. A apresentação do arquétipo de Campbell e a analogia entre este texto e a dominação colonial concreta abrem espaço para a análise de outras leituras possíveis sobre este personagem “herói” (indo desde o mito da caverna de Platão até a prática heroica que Ashley (1988) coloca quando pensando o problema da hierarquia nas Relações Internacionais, passando pelo conceito de herói de Kendrick (2010) e pela visão de Shilliam (2015) de “deep relation” como possibilidade para o *cultivo* – e não produção – de conhecimento). Além disso, é neste capítulo que discuto a noção de temporalidade enquanto dimensão relevante para o domínio colonial e para a consolidação de um tipo específico de herói – o europeu, masculino, branco, cisheteronormativo.

Uma vez estabelecida essa leitura do herói e sua relação com a “ciência moderna” – seu desenvolvimento só foi possível com o subjugo dos indivíduos (e, portanto, dos conhecimentos) nativos e da apropriação de elementos culturais dos povos dominados, encerrados na epistemologia europeia –, no capítulo 2 – “Ciência moderna enquanto ferramenta de dominação” – discuto como as questões ontológica e epistemológica fazem parte do projeto de poder colonial, contribuindo para a narrativa do colonizador “herói” ao mesmo tempo em que só pode existir como a única fonte legítima de Ciência (com letra maiúscula para destacar a ideia de escopo universal e verdade indubitável) se o indivíduo europeu (masculino, branco, cisheteronormativo) for visto como sobrehumano. Nesse contexto, abordo a relação entre ciência e poder – a partir de leituras pós-coloniais e descoloniais sobre isso (entendendo, como Castro-Gómez (2007), que o pós-estruturalismo – neste ponto representado na obra de Foucault, por se debruçar sobre a lógica saber/poder – é uma crítica eurocêntrica ao eurocentrismo) –, entendendo que as colonialidades do poder e do saber (Quijano, 2000) estão intrinsecamente ligadas e discutindo até que ponto elementos desenvolvidos a partir da ontologia europeia (branca, masculina e excludente) podem contribuir para o desenvolvimento do conhecimento próprio daqueles indivíduos que compõem as camadas mais baixas da hierarquia social colonial global – até que ponto as “ferramentas do mestre” podem contribuir para a destruição da casa do mestre, como discute Audre Lorde (1988). Além disso, parece relevante trazer uma discussão sobre a globalização,

seus benefícios e ônus à construção não só de um mundo mais justo e menos desigual, mas também ao fortalecimento do entendimento que a ontologia e as epistemologias dominantes não são as únicas legítimas; em outras palavras, proponho um olhar crítico à globalização, questionando seu papel na expansão das epistemologias “alternativas” como caminhos possíveis para o rompimento das hierarquias coloniais ainda existentes.

No capítulo 3 – “Perenidade da colonialidade: situação colonial como realidade na qual os mitos se concretizam” – discuto as implicações e os aprofundamentos dos capítulos anteriores na situação colonial, entendendo que o colonialismo/a colonialidade é uma estrutura que se mantém, destacando como os mitos apresentados nos capítulos anteriores – herói e ciência moderna – afetam as colônias, especialmente aqueles indivíduos ainda mais abaixo na hierarquia social racista e misógina que entende o homem branco como o padrão. Para isso, apresento conceitos fundamentais aos movimentos teórico-políticos de Pós-Colonialismo e do Descolonialismo; parto da distinção entre estes movimentos com o intuito de destacar que, a despeito da existência de diferenças, o que é mais importante são suas aproximações. Assim, apresento e discuto conceitos que perpassam a construção de todo este trabalho, e que culminam numa reflexão que propõe a subversão do herói – de elemento textual que justifica a colonização a possibilidade de resistência – e a existência de alternativas epistêmicas como possibilidades de revolução política, de destruição da persistente estrutura colonial hierárquica.

Proponho uma discussão com cunho político e, portanto, performático: proponho um trabalho científico que discuta a (des) legitimidade atribuída aos conhecimentos nativos a partir de elementos dos quais a “ciência moderna” buscaria distância. Entre esses elementos, destaco (1) a consciência de que este não é um trabalho neutro, tampouco universal, (2) o uso de narrativas (como a jornada do herói) como possibilidades de paralelo com a realidade e (3) expressões literárias (ficcionais e biográficas, por exemplo) enquanto fontes válidas para construção do quadro dos mitos e das relações que se propõe discutir. Desse modo, busco romper o binarismo dicotômico entre teoria e ativismo, que nega que ambos são formas de discurso que produzem mudanças e transformações sociais (Curiel, 2009).

1 O arquétipo do herói: de elemento inconsciente a justificativa colonial

“If you do not like it, you will have to fight it the way one fights myths: by building or resurrecting more convincing myths.”

Ashis Nandy (1983, p. xviii)

1.1. A jornada do herói

Joseph Campbell (1904-1987) foi um escritor, professor e especialista em mitologia estadunidense, que ficou conhecido principalmente por seu trabalho sobre religião comparada e mitologia comparada. Parte de sua formação acadêmica foi na Europa, em finais da década de 1920, onde conheceu o trabalho de “mestres modernistas”⁴ que influenciaram em grande medida seu trabalho posterior – destaque a James Joyce (de quem tomou o conceito de “monomito”, essencial para sua jornada do herói), Sigmund Freud e Carl Jung (psicanálise é uma chave fundamental para seu trabalho). Seu primeiro livro solo completo foi *O herói de mil faces*, publicado pela primeira vez em 1949. Esta obra, que serve como plano de fundo para a discussão sobre mitos proposta neste trabalho, descreve uma “jornada do herói” universal, monolítica, que seria, para ele, uma metáfora não só para os indivíduos, mas também para culturas.

A escolha por um autor homem, branco, estadunidense, cisheterossexual – portanto, inscrito na estrutura colonial hierárquica numa posição de superioridade e, portanto, de poder – se dá por entender que, apesar do que o autor propõe, seu trabalho não é universal. Apesar da construção argumentativa atravessar diferentes espaços e tempos, o “arquétipo do herói” formado por Campbell não reflete a realidade, mas sim sua própria *interpretação* – influenciada por sua branquitude, masculinidade, origem e língua – do que lê. Dessa forma, o herói de Campbell está inscrito na mesma gramática do herói colonizador, permitindo, assim, um paralelo crítico entre eles. Nesse sentido, destaco as inconsistências do herói de Campbell,

⁴ Joseph Campbell Foundation, “About Joseph Campbell”. Disponível em <<http://www.jcf-myth.org/about-joseph-campbell/>> Acesso em 15/11/2016.

em especial a respeito das dimensões de gênero e raça, encontrando, ao fim deste capítulo, a relação entre este herói e a “ciência moderna” (discutida mais profundamente no capítulo seguinte).

Campbell inicia seu *O herói de mil faces* (2007 [1949]) trazendo uma análise de Freud do uso de narrativas simbólicas para esconder a verdade – o que considera diferente de mentir –, propondo desvelar algumas verdades escondidas atrás de imagens de personagens mitológicos e religiosos. Psicanálise é a chave de seu trabalho, entendendo-a como a “moderna ciência de interpretação dos sonhos” (p. 19) – esta definição de “moderna ciência” entra em conflito com um dos argumentos políticos deste trabalho, o de que caracterizar determinada produção de conhecimento como “ciência moderna” não significa que esta seja universal, neutra, a único legítima – e se debruçando sobre a análise de sonhos (seguindo em especial o trabalho de Jung), o que considera expressões dos mitos no subconsciente individual. Para Campbell, mitos seriam “a abertura secreta através da qual as inexauríveis energias do cosmos penetram nas manifestações culturais humanas” (p. 15).

O conceito de mitos e mitologia, para o autor, é bastante amplo:

A mitologia tem sido interpretada pelo intelecto moderno como um primitivo e desastroso esforço para explicar o mundo da natureza (Frazer); como um produto da fantasia poética das épocas pré-históricas, mal compreendido pelas sucessivas gerações (Müller); como um repositório de instruções alegóricas, destinadas a adaptar o indivíduo ao seu grupo (Durkheim); como sonho grupal, sintomático dos impulsos arquetípicos existentes no interior das camadas profundas da psique humana (Jung); como veículo tradicional das mais profundas percepções metafísicas do homem (Coomaraswamy); e como a Revelação de Deus aos Seus filhos (a Igreja). A mitologia é tudo isso. Os vários julgamentos são determinados pelo ponto de vista dos juízes. Pois, a mitologia, quando submetida a um escrutínio que considere não o que é, mas o modo como funciona, o modo pelo qual serviu à humanidade no passado e pode servir hoje, revela-se tão sensível quanto a própria vida às obsessões e exigências do indivíduo, da raça e da época. (Campbell, 2007, p. 368)

Na série de entrevistas que Joseph Campbell concedeu em 1988, chamada “O poder do mito”⁵, ele aprofunda discussões que traz n’*O Herói de Mil Faces* (2007 [1949]), em especial a conceitualização de mito. Nesta entrevista, define mitos como “pistas para as potencialidades espirituais da vida humana [...]

⁵ Série produzida pela rede PBS nos Estados Unidos; entrevistas conduzidas pelo jornalista Bill Moyers.

metáforas que se referem a elementos transcendentais, que não podem ser conhecidos”. Nesse sentido, entende que os mitos têm funções: a mais básica seria “abrir o mundo para a dimensão do mistério”; depois, a função cosmológica de “ver o mistério tal como se manifesta através das coisas”; outra “a sociológica, de validar ou conservar uma certa sociedade” (esta última, para ele, seria a que passou a predominar no mundo ocidental); por fim, a função pedagógica, de dar uma ideia de resposta a questões como “como viver a vida humana sob quaisquer circunstâncias?”⁶.

Quando questionado sobre a possibilidade de os mitos da sociedade ocidental estarem desaparecendo – o entrevistador inicia o tema afirmando “já vimos o que acontece nas sociedades primitivas perturbadas pela civilização do homem branco. Elas se despedaçam, se desintegram, sucumbem ao vício e à doença”⁷ –, Campbell entende que os mitos devem se adaptar aos modos de vida de cada tempo e espaço, de modo a se manterem como guias de modos de vida. Além disso, destaca que não há mitos mais verdadeiros que outros – nesse contexto, aponta que a mitologia ocidental tem como base o dualismo e, portanto, as religiões ocidentais tendem a destacar ética, pecado e expiação, certo e errado.

A conexão mais nítida entre a discussão sobre mito (em termos amplos) desta entrevista e o herói seria a seguinte:

Todo o sentido do mito onipresente da passagem do herói reside no fato de servir essa passagem como padrão geral para homens e mulheres, onde quer que se encontrem ao longo da escala. Assim sendo, *o mito é formulado nos mais amplos termos*. Cabe ao indivíduo, tão-somente, descobrir sua própria posição com referência a essa fórmula humana geral e então deixar que ela o ajude a ultrapassar as barreiras que lhe restringem os movimentos. (Campbell, 2007, p. 121, ênfases minhas)⁸

O autor considera que “religiões, filosofias, formas sociais do homem primitivo e histórico, descobertas fundamentais da ciência e da tecnologia e os

⁶ Um contraponto ao argumento de Campbell sobre mitos – a ideia de que o fundamental é a *função* do mito – é a definição de Horkheimer e Adorno: “Myth, for Horkheimer and Adorno is permeated by a certain set of attitudes which differ from the enlightenment in that they are not derived from a set of aims. In their view, myth does not have any aims at all and simply ‘is what it is’. It is, basically speaking, centred around a way of relating to the world which is ‘animistic’.” (Sherratt, 2006, p. 206)

⁷ É interessante perceber que, apesar de considerar aspectos negativos da colonização, o entrevistador usa o termo “primitivos” para se referir aos povos não-ocidentais, o que acaba criando uma hierarquização entre Ocidente – o “nós” dele e de Campbell – e o não-Ocidente.

⁸ Quando fala “homens e mulheres”, Campbell se exime de uma discussão sobre o gênero/sexo do herói, que discuto mais à frente.

próprios sonhos que nos povoam o sono surgem do círculo básico e mágico do mito” (p. 15). Sua ciência, em princípio, pode surpreender cientistas “tradicionais” desavisados, visto que usa conceitos como “energia” para embasar seus argumentos, colocando-o, assim, no limite entre a dita não-ciência (mitos, histórias, energias) e a ciência moderna (quando destaca a psicanálise como chave fundamental para sua discussão). Campbell antecipa possíveis críticas por universalização/essencialização em suas descobertas – “ignorando” diferenças culturais mundiais –, mas coloca que as semelhanças são mais decisivas que as diferenças populares e politicamente presumidas. É possível inferir, portanto, que Campbell entende que mitos e culturas são mutualmente constitutivos, sendo também inatos a todo ser humano, a despeito de seu lugar ou tempo de origem.

Para tornar seu argumento mais nítido, Campbell traz as “imagens arquetípicas” de Jung – que ele relaciona às filosofias Hindu e Budista de diferenciar verdadeiro ou falso – como elementos a serem descobertos. Esses elementos inspiram, nos mais profundos aspectos da cultura humana, imagens básicas de ritos, mitologias e visões (corroborando, assim, o caráter co-constitutivo de mitos e culturas). Ele destaca, no entanto, que mitos não devem ser confundidos nem com símbolos que aparecem em sonhos, nem com os sonhos em si, uma vez que “o sonho é o mito personalizado e o mito é o sonho despersonalizado” (p. 27). O herói seria, dessa forma, uma criação discursiva/“estórica” para personalizar a agência humana no mundo ao seu redor. Nesse contexto, Campbell define seu conceito de herói, destacando que este “morreu como homem moderno; mas, como homem eterno – aperfeiçoado, não específico e universal –, renasceu” (p. 28) – e isso inicia a conexão entre sua estrutura de herói e os ideais por trás dos colonizadores europeus.

O herói é definido por Campbell de modo amplo (o que não exime seu conceito de ser excludente – racista e misógino):

O herói [...] é o homem ou mulher que conseguiu vencer suas limitações históricas pessoais e locais e alcançou formas normalmente válidas, humanas. [...] Sua segunda e solene façanha [a primeira é morrer como homem moderno e renascer como homem eterno] é, por conseguinte (como declara Toynbee e como indicam todas as mitologias da humanidade), retornar ao nosso meio, transfigurado, e ensinar a lição de vida renovada que aprendeu. (p. 28)

Nesse contexto, temos um herói que *é humano* (“O herói humano [...] deve ‘descer’ para restabelecer a conexão com o infra-humano. Aí reside [...] o sentido da aventura do herói”, p. 309) porém *predestinado* a realizar sua missão, a ter uma vida descrita como uma “grandiosa sucessão de prodígios” (p. 311). Além disso, o autor destaca que o herói está (estaria) inscrito em todos os indivíduos: “o poderoso herói, dotado de poderes extraordinários [...] é cada um de nós: não o eu físico, que podemos ver no espelho, mas o rei que se encontra em nosso íntimo” (p. 352). Essas características são fundamentais para estabelecer uma relação crítica entre o colonizador e o herói mitológico: inscrito na gramática colonial, Campbell parte da ontologia ocidental/europeia (branca, masculina, cisheteronormativa), o que torna seu herói limitado, excludente e, evidentemente, não universal, a despeito de sua definição que diz que o herói é humano e possível em todos os indivíduos.

Uma vez apresentados conceitos fundamentais na obra de Campbell – mitologia, mitos, herói –, é possível olhar para a “jornada do herói” descrita pelo autor. Esta “jornada” segue a estrutura de ritos de passagem: *separação – iniciação – retorno*, o que ele chama de “unidade nuclear do monomito” (p. 36). O herói⁹ passa por uma provação, relacionada a elementos sobrenaturais (tanto como amigos quanto como inimigos) que permitem que ele volte de sua aventura com benefícios para si e para seus pares. O herói vai além do mundo cotidiano, morrendo para a rotina e para o “mundo comum” para, como já posto, nascer novamente como uma figura universal, que domina tanto o mundo humano quanto o sobrenatural.

A descrição de Campbell do monomito em torno do herói segue a tríade apresentada, de momentos de ruptura. Em primeiro lugar, o herói deve deixar seu mundo mortal (mas conhecido) para conquistar o resto e atingir sua evolução professada – o autor chama este momento de partida. Nessa estrutura, o herói primeiro nega seu destino e o chamado, mas, com auxílio sobrenatural, passa pelo primeiro limiar entre os mundos, o que é suficiente para despertar o herói a sua missão. Em segundo lugar, ele precisa passar por testes – como os Doze Trabalhos de Hércules –, de modo a completar sua iniciação. Nessa fase, mulheres têm um

⁹ Entendo o herói como uma figura masculina porque, apesar da definição de Campbell colocar seu personagem como “homem ou mulher” (p. 28), Campbell só se refere ao herói como masculino. Além disso, considerando que estou relacionando este livro ao processo predominantemente masculino que foi a colonização, é um posicionamento político essencializar o colonizador/o herói como uma figura branca masculina (apesar de reconhecer as inegáveis diferenças, apresentadas por Campbell, entre indivíduos e suas histórias).

papel importante mas ainda secundário: a ajuda sobrenatural pode aparecer na forma de uma deusa, ou a tentação, enquanto empecilho, pode vir de uma figura feminina. Finalmente, quando ele precisa retornar para levar as benesses que encontrou a seus pares, do mesmo jeito que tentou negar seu destino no momento da partida ele tenta evitar voltar ao seu mundo de origem. Novamente, ele consegue superar as falhas humanas que o afastam de sua glória com a participação de indivíduos e elementos sobrenaturais e mágicos. Uma vez que retorna, o herói é *senhor de dois mundos*.

Nesse ponto, é importante destacar que Campbell ilustra seus argumentos com diversos exemplos, dos mais distantes espaços e tempos. Sua escolha narrativa (principalmente por meio de histórias que ele usa como exemplos) explica por que a “jornada do herói” é uma descrição abstrata, e também que isso faz sentido quando consideramos que o autor teve a intenção de reforçar a ideia do (mono)mito relacionada (mas não restrita a) símbolos e aspectos religiosos/sobrenaturais. Essa escolha aparece, também, como parte de seu esforço para “desvelar algumas verdades que nos são apresentadas sob o disfarce das figuras religiosas e mitológicas” (p. 11). Ainda no esforço de justificar o caráter monolítico e universal do mito do herói, Campbell afirma:

Seus [do herói] histórias constituem nosso objeto: e essas histórias se acham tão amplamente difundidas pelo mundo – vinculadas a vários heróis de várias terras – que a questão de saber se esse ou aquele portador local do tema universal pode ou não ter sido um homem real, histórico, é secundária [por exemplo, Jesus Cristo]. A ênfase no elemento histórico provocará confusão; apenas servirá para obscurecer a mensagem que o quadro revela. (p. 226)

A primeira ruptura dessa jornada, a *partida*, começa com “o chamado da aventura”, uma convocação do destino para que o herói saísse de sua comunidade para uma região desconhecida, que se apresenta sob diversas formas – “como uma terra distante, uma floresta, um reino subterrâneo, a parte inferior das ondas, a parte superior do céu, uma ilha secreta, o topo de uma elevada montanha ou um profundo estado onírico” (p. 66). O destino do herói é tão inescapável que sua aventura pode se iniciar com um erro, um desvio do caminho planejado.

A segunda etapa, a *iniciação*, traz alguns dos momentos mais movimentados da narrativa: o encontro direto com os desafios, externos e internos. Os primeiros, mais visíveis, seriam as provações pelas quais passaria no caminho para provar ser

merecedor das dádivas a serem atingidas – os perigos latentes, apresentados por elementos sobrenaturais que seriam entraves (físicos e morais) ao herói. Os últimos tocam principalmente a relação do herói com seu núcleo social mais íntimo: sua família.¹⁰

Sabendo ou não disso, ou seja qual for sua posição na sociedade, o pai é o sacerdote iniciador por meio do qual o jovem faz sua passagem para o mundo mais amplo. E da mesma maneira como, anteriormente, a mãe representou o “bem” e o “mal”, assim também o pai assume o papel, mas com uma complicação – há um novo elemento de rivalidade no quadro: o filho fica contra o pai, no tocante ao *domínio* do mundo, e a filha contra a mãe, no que se refere ao papel de mundo *dominado* (p. 133; ênfases minhas).

Os elementos destacados trazem a questão do gênero na análise de Campbell: apesar de se pretender universal, o autor parte de uma ontologia específica que (1) distingue gêneros em elementos binários, a partir do sexo, e (2) hierarquiza estes dois gêneros (masculino como dominador, feminino como dominado, para ilustrar a partir do trecho citado). O gênero não se restringe apenas à análise da relação do herói (neste momento, Campbell se lembra da possibilidade de uma heroína) com sua mãe: pode representar, por um lado, um auxílio (“o encontro com a deusa”: “a mulher representa, na linguagem pictórica da mitologia, a totalidade do que pode ser conhecido. O herói é aquele que aprende.”, p. 11) e, por outro, uma tentação (“o casamento místico com a rainha-deusa do mundo representa o domínio total da vida por parte do herói; pois a mulher é vida e o herói, seu conhecedor e mestre”, p. 121).

A última grande etapa da jornada do herói é o *retorno*:

Terminada a busca do herói, por meio da penetração da fonte ou por intermédio da graça de alguma personificação masculina ou feminina, humana ou animal, o aventureiro deve ainda retornar com o seu troféu transmutador da vida. O círculo completo, a norma do monomito, requer que o herói inicie agora o trabalho de trazer os símbolos da sabedoria, o Velocino de Ouro, ou a princesa adormecida, de volta ao reino humano, onde a bênção alcançada pode servir à renovação da comunidade, da nação, do planeta ou dos dez mil mundos. (p. 195)

Assim como no início o herói recusou seu chamado, agora ele recusa o retorno. São necessários elementos e indivíduos mágicos para auxiliar o herói a seguir com sua missão, como descrita no trecho destacado acima, de levar a bênção

¹⁰ Reiterando a aproximação de Campbell com a psicanálise.

de volta ao seu mundo. Uma vez que rompe o limiar do retorno – que divide os mundos divino e humano –, o herói passa pela experiência “terrificante” da “assimilação do eu naquilo que antes não passava de alteridade” (p. 213) e se torna, enfim, senhor dos dois mundos, podendo cruzar livremente a linha que os separa, o que dá ao herói (1) poder de controle/domínio/conhecimento completo, universal e (2) possibilidade de movimento (mais que possibilidade: é parte de seu ser, de sua missão, estar em trânsito).

Por fim, Campbell pensa a morte do herói: “O último ato da biografia do herói é a morte ou partida. Aqui é resumido todo o sentido da vida. Desnecessário dizer, o herói não seria herói se a morte lhe suscitasse algum terror; a primeira condição do heroísmo é a reconciliação com o túmulo” (p. 339). O ciclo é fechado: de um nascimento predestinado a grandes feitos até uma morte corajosa e digna.

O autor finaliza *O herói de mil faces* sintetizando o conceito do herói e pontuando sua relação com sociedade na qual está inscrito, percebendo um caráter de “salvador” do herói, vendo nele – um indivíduo comum – a capacidade de resgate coletivo dos desesperos da vida:

O herói moderno, o indivíduo moderno que tem a coragem de atender ao chamado e empreender a busca da morada dessa presença, com a qual todo o nosso destino deve ser sintonizado, não pode – e, na verdade, não deve – esperar que sua comunidade rejeite a degradação gerada pelo orgulho, pelo medo, pela avareza racionalizada e pela incompreensão santificada. [...] Não é a sociedade que deve orientar e salvar o herói criativo; deve ocorrer precisamente o contrário. Dessa maneira, todos compartilhamos da suprema provação – todos carregamos a cruz do redentor –, não nos momentos brilhantes das grandes vitórias da tribo, mas no silêncio do nosso próprio desespero. (Campbell, 2007, p. 376)

Apresentados os elementos fundamentais da obra de Campbell, é possível partir para uma análise mais direcionada das suas contradições internas. Como já posto, o autor tenta se blindar de críticas de essencialismo por conta de sua universalização do monomito ao reconhecer que trabalha um herói monolítico e ao destacar que seu argumento é justamente que as semelhanças (a despeito das diferenças) dos mitos de herói por diferentes espaços e tempos constituem seu caráter estrutural e estruturante, ou seja, seu papel, enquanto mito, na fundação das mais diferentes culturas. No entanto, por estar inscrito na epistemologia hegemônica – e excludente –, Campbell não vê as dimensões de gênero e raça como elementos relevantes. O apagamento dessas dimensões poderia se justificar pela

visão do autor de universalidade e atemporalidade do herói; no entanto, o apagamento por si só já é um posicionamento racista e sexista, além de ser fortalecido por aspectos subjetivos da obra que reforçam hierarquias sociais com base em gênero e raça.

A respeito de raça, o autor passa de forma muito superficial, mencionando o termo em apenas dois momentos. Em um destes momentos, Campbell afirma que especificidades de local, contexto e raça fazem parte da composição do herói, dos símbolos que expressam sua aventura, apesar do resultado ser o mesmo a despeito dessas diferenças: “por meio dos vários símbolos, é revelada a mesma redenção” (p. 374). Em outro, afirma:

A raça e a estatura da imagem que simboliza o Universal imanente e transcendente têm alcance histórico, e não semântico; o mesmo ocorre com o sexo: a Mulher Cósmica, que aparece na iconografia dos jainistas, é um símbolo tão eloquente quanto o Homem Cósmico. (idem, p. 230)

Dessa forma, o racismo epistêmico do autor se evidencia justamente na *ausência* da consideração de como aspectos raciais alteram não a concepção do herói em si, mas sua percepção pelo mundo: para Campbell, o herói é universal e atemporal, o que o levaria a ser um indivíduo/personagem desenvolvido a despeito da *ficção* da raça (Quijano, 2000). No entanto, a partir da hierarquia colonial, os heróis não-brancos não são vistos no mesmo nível que os brancos. Em outras palavras, a partir do racismo estrutural inerente à situação colonial, uma hierarquia se estabeleceria entre mitos de heróis brancos e não-brancos, tendo os primeiros sido aproximados à condição de narrativa enquanto os últimos permaneceriam confinados à categoria “mito”, o que é mais uma camada da hierarquia epistêmica colonial, uma vez que “mito” seria algo oposto à ciência, como proponho discutir mais a fundo no Capítulo 2.

A respeito de gênero, apesar de aceitar a existência de uma heroína – quando trata da “Mulher Cósmica” (no último excerto destacado) ou quando afirma que o herói pode ser homem ou mulher (p. 28) –, Campbell o faz de maneira condescendente e misógina, resumindo as capacidades da heroína àquelas relacionadas ao seu corpo:

E quando o aventureiro, nesse contexto, é, não um jovem, mas uma jovem, é ela quem, por suas qualidades, *sua beleza ou desejo ardente*, se mostra apropriada para tornar-se consorte de um imortal. Então, o celeste marido desce até ela e a conduz ao seu leito quer ela queira quer não. E se ela o

tiver evitado, as vendas lhe cairão dos olhos; se o tiver procurado, seu desejo será aplacado. (idem, p. 119; ênfase minha)

Outra maneira que a mulher aparece na descrição da jornada do herói também destaca seus atributos físicos, em detrimento de suas características éticas e morais, como no herói masculino, e sempre numa posição inferior à do herói: ela é apenas um apoio para o herói conquistar suas maravilhas. Quando descrevendo o mito do “enérgico guerreiro irlandês Cuchulainn – principal herói do Ciclo de Ulster medieval” (idem, p. 319), o autor faz três movimentos sexistas: a objetificação do corpo feminino, a apresentação de um herói masculino viril e cisheteronormativo (que podemos relacionar à ideia de Dussel (1993) de *ego falico*) e o entendimento de que a força física seria um atributo exclusivamente masculino (o atributo feminino seria sua sensualidade):

Cento e cinquenta mulheres do castelo, tendo à frente dele Scandlach, sua líder, “*despiram-se completamente* e, sem qualquer subterfúgio, marcharam ao seu [de Cuchulainn] encontro”. O jovem guerreiro, talvez embaraçado ou estupefato diante de toda aquela exibição de feminilidade, desviou os olhos, momento em que foi dominado pelos homens e atirado num barril de água fria. (idem, p. 321; ênfase minha)

A terceira maneira que identifico como problemática na caracterização que Campbell faz das mulheres em sua obra é a de seu papel como espelho do herói masculino: a heroína não teria identidade própria, serviria – mais uma vez – como suporte à aventura do herói masculino, como parte de seu crescimento ao longo da jornada. Esse tipo de representação aparece, por exemplo, quando Campbell descreve a mulher como “outra metade” do herói e a restringe aos papéis de “donzela”, “noiva” e “virgem” (ou seja, condiciona sua subjetividade ao contraponto com o masculino):

A hegemonia tirada do inimigo, a liberdade ganha da malícia do monstro, a energia vital liberta das garras do tirano Gancho são simbolizadas como uma mulher. Ela é a *donzela* presente às inúmeras mortes de dragões, a *noiva* raptada do pai ciumento, a *virgem* resgatada do amante não-sagrado. É a “*outra metade*” do próprio herói – pois “cada um é dois”: se a estatura do herói for de monarca do mundo, ela é o mundo; se ele é um guerreiro, ela é a fama. Ela é a imagem do seu destino, que ele deve libertar da prisão das circunstâncias restritivas. (idem, p. 328; ênfases minhas)

Ou, ainda, como uma missão: assim como o herói explora diferentes espaços, explora também corpos; conhecer a mulher é parte do seu aprendizado.

Ainda, no excerto a seguir, Campbell explicita sua visão de superioridade masculina, ao afirmar que a mulher jamais será maior que o herói masculino:

A mulher representa, na linguagem pictórica da mitologia, a *totalidade do que pode ser conhecido*. O herói é aquele que aprende. À medida que ele progride, na lenta iniciação que é a vida, a forma da deusa passa, aos seus olhos, por uma série de transfigurações: *ela jamais pode ser maior que ele*, embora seja sempre capaz de prometer mais do que ele já é capaz de compreender. Ela o atrai e guia e lhe pede que rompa os grilhões que o prendem. E se ele puder alcançar-lhe a importância, os dois, o sujeito do conhecimento e o seu objeto, serão libertadores; pelo olho mau da ignorância, é condenada à banalidade e à feiura. Mas é redimida pelos olhos da compreensão. O herói que puder considera-la tal como ela é, sem comoção indevida, mas com a gentileza e a segurança que ela requer, traz em si o potencial do rei, do deus encarnado, do seu mundo criado. (idem, p. 117; ênfases minhas)

Na história da colonização e nos mitos que se desenvolveram a partir dela, são refletidas essas noções misóginas – ocidentais – que o mito do herói de Campbell representa. Um exemplo latente é a história de Malinche:

Malintzin (o La Malinche) fue una mujer de la aristocracia azteca. Se le regalo a Cortés cuando él desembarco en Veracruz en 1519. Subsiguientemente ella le sirvió a Cortés de amante, traductora y consejera táctica. Es una figura controversia en la Conquista de México. Se invoca su nombre frecuentemente para dramatizar de nuevo, simbolicamente, La Conquista o cualquier conquista. (Alarcón, 1988, p. 231)

Fernando Cortês é a representação do que Dussel (1993) chama de *ego fálico* (p. 51): considera-o o primeiro “conquistador”, que define como “o primeiro homem moderno ativo, prático, que impõe sua ‘individualidade’ violenta a outras pessoas, ao Outro” (p. 43). Dessa forma, a conquista violenta (também no âmbito sexual e da sexualidade – seja na violação dos corpos indígenas femininos, seja na redução da virilidade do corpo indígena masculino) produz mitos opostos complementares no imaginário mexicano/chicano: de um lado, Malintzin/Malinche, que se antes da chegada de Cortês era símbolo de força, conhecimento, a partir de sua chegada passou a simbolizar traição e submissão dos povos ameríndios ao poder (masculino) do colonizador europeu; de outro lado, a Virgem de Guadalupe como uma versão higienizada – embranquecida, uma vez que reflete Maria e os significados cristãos que traz – da mulher, um modelo a ser seguido, com base nas hierarquias de gênero, de raça e de religião trazidas pelo colonizador.

Dessa forma, a história de Malintzin/Malinche¹¹ ilustra dois aspectos fundamentais no processo de colonização: em primeiro lugar, a importância da intersecção entre as dimensões de raça e gênero para se compreender a situação colonial e como as hierarquias europeias trazidas na colonização (discutidas na próxima seção) se infiltraram (foram impostas) nas comunidades pré-coloniais de tal forma facilitaram o domínio colonial e sobrescreveram estruturas mais igualitárias que esses povos podiam ter. Em segundo lugar, como a alteridade era vista no processo de colonização:

A “conquista” é um processo militar, prático, violento que inclui dialeticamente o Outro como o “si-mesmo”. O Outro, em sua distinção, é negado como Outro e é sujeitoado, subsumido, alienado a se incorporar à Totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido, como “encomendado”, como “assalariado” (nas futuras fazendas), ou como africano escravo (nos engenhos de açúcar ou outros produtos tropicais). A subjetividade do “conquistador”, por seu lado, foi se constituindo, desdobrando lentamente na práxis. (Dussel, 1993, p. 44)

1.2. O colonizador de mil faces

Posto este breve resumo do projeto de Campbell, é possível analisar de maneira mais próxima as etapas da jornada do herói e sua relação com os momentos da colonização, de modo a estabelecer o paralelo entre esses dois textos – o herói de Campbell e o herói europeu (a partir da noção de textualidade, apresentada em Shapiro (1989))¹². Pensar a dominação colonial enquanto um texto, enquanto uma narrativa é possível quando entendemos este tipo de produção criativa como um elemento de poder:

O principal objeto de disputa no imperialismo é, evidentemente, a terra; mas quando se tratava de quem possuía a terra, quem tinha o direito de nela se estabelecer e trabalhar, quem a explorava, quem a reconquistou e quem agora planeja seu futuro – essas questões foram pensadas, discutidas e até, por um tempo, decididas na narrativa. [...] O poder de narrar, ou de impedir que se formem ou surjam narrativas, é muito importante para a cultura e o imperialismo, e constitui uma das principais conexões entre ambos. (Said, 2011, p. 11)

¹¹ Malintzin/Malinche também representa o nascimento dos mestiços.

¹² Alguns pontos abordados nesta seção são retomados no Capítulo 3, quando discuto colonialismo, colonialidade e situação colonial, os conceitos – e indivíduos – relacionados a estes movimentos.

A associação de uma imagem heroica ao colonizador, portanto, marca o poder simbólico da produção narrativa “legítima”. Além do poder da narrativa por si só, enquanto elemento fundamental para estabelecer e reforçar relações de poder, as narrativas “criam” a realidade na qual esse poder se constitui. Shapiro (1989) entende que “to textualize a domain of analysis is to recognize, first of all, that any “reality” is mediated by a mode of representation and, second, that representations are not descriptions of a world of facticity, but are ways of making facticity” (p. 13), o que justifica a ponte entre os textos propostos, uma vez que a situação colonial e o herói colonizador enquanto mito são elementos que se co-constituem. O herói pode existir em diferentes contextos e a hierarquia colonial pode se fundamentar em outras figuras, mas o encontro entre ambos – a formação da imagem do “herói colonizador” – se dá num contexto específico de constituição mútua, que, apesar do que os indivíduos em posição de poder tentam impor, não é atemporal e nem específico. O colonialismo se concretiza porque, além do poder militar e econômico, narrativas “colonizam mentes” (Césaire, 1978; Fanon, 1963) e introjetam um poder que não se sustenta por si só, que necessita de uma hierarquia entre colonizadas/os e colonizadores.

Tendo isso em mente, retorno à jornada do herói colonizador. Como já posto, a aventura do herói tem por base rupturas. A primeira etapa, a partida, uma vez que pode acontecer a partir de um “erro” – acaso ou predestinação – e que leva a um lugar novo, exótico, “mágico”, remete a duas imagens: as chegadas de Pedro Álvares Cabral ao Brasil e de Cristóvão Colombo à América, quando buscavam as Índias. No entanto, também se pode pensar no destino manifesto, mote da expansão estadunidense para o Oeste: o encontro dos primeiros “americanos” com seu Outro indígena – a colonização interna (Beier, 2002; Visvanathan, 2010). Em ambos os casos, a descoberta da alteridade (e sua importância na reafirmação e consolidação de uma identidade europeia) colonial, entendida a partir de concepções racistas, nos leva de volta ao universo de Campbell (2007), que descreve que as regiões desconhecidas pelas quais o herói passa eram habitadas por “seres estranhamente fluidos e polimorfos, tormentos inimagináveis, façanhas sobre-humanas e delícias impossíveis” (p. 66): o exotismo seria, por um lado, parte da não-humanidade do Outro (uma das justificativas centrais para o ato de “civilizar”) e, por outro, motor da curiosidade do europeu sobre aquele *ser* recém descoberto (Said, 2007). O caráter acidental das “descobertas” de Cabral e Colombo seriam, na leitura heroica

de Campbell, o momento de mediação sobrenatural para que o herói acessasse sua jornada; o destino manifesto, por outro lado, daria mais destaque à noção de dever do herói e de sua bravura – como no mito da caverna de Platão, o rei filósofo se sacrifica saindo do conforto da caverna (o mundo conhecido) para conhecer a iluminação e, a partir de uma ideia de nobreza altruísta, retornar às sombras da caverna para auxiliar seus pares a também alcançarem a luz; a despeito de suas diferenças, esses dois elementos se encaixam na estrutura narrativa de Campbell.

A segunda etapa, iniciação, como já posto, é o momento em que o herói enfrenta os desafios mais nítidos – e quando sua relação com mulheres (enquanto homem heterossexual) se torna mais importante. No caso da colonização, os conflitos com os “locais” e importância (para a autoridade colonial) da proibição da miscigenação podem ser destacados como episódios que se relacionam com a iniciação da jornada do herói.

A última etapa, o retorno, exige que o herói primeiro supere sua própria negação de retornar, apresenta algum personagem ou elemento externo que permite este retorno e culmina na ascensão do herói à posição de senhor dos dois mundos.

O colonizador traz os benefícios de sua passagem pelo “outro mundo” para sua própria comunidade e também para o planeta – a partir de um entendimento que a colonização é parte de um projeto civilizatório e de salvação moral (com bases no Cristianismo). Além disso, no que tange às produções de conhecimento, o colonizador se apropria de conhecimentos “locais” (Garcés, 2007).

O acesso ao mundo “mágico” e o retorno ao mundo cotidiano dá ao colonizador uma prerrogativa de movimentação (para além do domínio) que a/o colonizada/o não tem. Assim, o europeu se torna senhor tanto da Europa quanto do “Novo Mundo”. Não obstante, nesse processo de percepção da alteridade, ele se depara com características da própria identidade que o aproximam do que é idealizado apenas no Outro (Nandy, 1983): a violência, a dependência, a sobrevivência (no sentido de retorno ao cotidiano monótono, bucólico, distinto daquela vida de aventuras). Ainda, é a partir do retorno que se entende que os “dois mundos” formam apenas uma cisão imaginária, uma vez que, na prática, são partes de um mundo único. Essa divisão, por um lado, funciona ao colonizador como mais uma maneira de afastar o Outro de si (a despeito do paradoxo da aproximação a partir da percepção de alteridade); por outro, reflete mais uma característica da jornada proposta por Campbell (2007): a relação entre Parte e Todo. Para o autor,

assim como o caminho da participação social pode levar, no final, a uma percepção do Todo no indivíduo, assim também o exílio leva o herói a encontrar o Eu em tudo. Voltada para esse ponto nodal, a questão do egoísmo ou do altruísmo desaparece. O indivíduo se perdeu na lei e renasceu na identidade com todo o sentido do universo. (p. 371)

Outro aspecto da colonização é a “exportação” de hierarquias da metrópole para as colônias. O estabelecimento das hierarquias sociais entre esses dois espaços. Grosfoguel (2010, pp. 463-4) sintetiza diversas dessas hierarquias (apresentando-as de forma independente, mas entendendo que são indissociáveis): 1) divisão de classes, a partir das necessidades do capital; 2) divisão internacional do trabalho em centro e periferia, estabelecendo formas autoritárias e coercitivas no segundo; 3) sistema interestatal de organizações político-militares, centradas nas hierarquias de gênero e raça (a seguir) de modo a consolidar, no campo material, a dominação colonial; 4) hierarquia étnico-racial; 5) hierarquia de gênero, que não só privilegia homens em relação às mulheres, mas também o patriarcado europeu em relação a outros tipos de relação entre os sexos; 6) hierarquia sexual que privilegia heterossexuais em detrimento de não-heterossexuais (Grosfoguel destaca que homofobia não era uma característica da maioria dos povos indígenas das Américas); 7) “uma hierarquia espiritual que privilegia os cristãos relativamente às espiritualidades não-cristãs/não-europeias institucionalizadas na globalização da igreja cristã (católica e, posteriormente, protestante)” (Dussel (1993) também toca nesse ponto quando discute o que chama de “conquista espiritual”); 8) hierarquia epistêmica (como discuto mais a fundo no Capítulo 2), “institucionalizada no sistema universitário global” (como também discute Castro-Gómez, 2007); 9) “uma hierarquia linguística entre línguas europeias e não-europeias que privilegia a comunicação e a produção de conhecimento e de teorias por parte das primeiras, e que subalterniza as últimas exclusivamente como produtoras de folclore ou cultura, mas não de conhecimento/teoria” (discuto o papel das línguas na dominação colonial no Capítulo 3).

1.3. Outras leituras heroicas

Posto o herói de Campbell e sua relação como o colonizador, apresento nesta seção dois pontos: uma visão de um possível herói não abordado por Campbell, mas

que, assim como o colonizador, se encaixam em seu arquétipo: a alegoria da caverna de Platão; e visões alternativas sobre herói, suas limitações e possibilidades.

No Livro VII de A República, Platão apresenta, por meio de um diálogo entre Sócrates e Glauco, a alegoria da caverna. Assim como o herói de Campbell (2007), o rei filósofo de Platão também passa por momentos de ruptura para atingir como descritos na estrutura do monomito, até atingir a “iluminação”. O primeiro momento – equivalente à *partida* de Campbell – representaria sofrimento daquele indivíduo, uma vez que não estaria preparado para deixar o aparente conforto da caverna, para deixar aquela realidade que, mesmo formada por “mentiras”, era a *sua* realidade:

Sócrates – Considera agora o que lhes [aos homens na caverna] acontecerá, naturalmente, se forem libertados das suas cadeias e curados da sua ignorância. Que se liberte um desses prisioneiros, que seja ele obrigado a endireitar-se imediatamente, a voltar o pescoço, a caminhar, a erguer os olhos para a luz: ao fazer todos esses movimentos, *sofrerá*, e o deslumbramento impedi-lo-á de distinguir objetos de que antes via as sombras. (Platão, 2004, p. 226; ênfase minha)

Este prisioneiro liberto, assim como herói, tem já marcado seu destino de sair da caverna, a despeito das dificuldades inerentes a este processo. Uma vez fora da caverna, o rei filósofo, no paralelo com o monomito de Campbell, entraria na fase da *iniciação* quando iniciasse sua adaptação às luzes externas à caverna:

Sócrates – Terá, creio eu, necessidade de se habituar a ver os objetos da região superior. Começará por distinguir mais facilmente as *sombras*; em seguida, as *imagens* dos homens e dos outros objetos que se refletem nas águas; por último, os próprios *objetos*. [...] (Platão, 2004, p. 227; ênfases minhas)

Por fim, Platão propõe na alegoria que o ex-prisioneiro faça um movimento de *retorno* à caverna, para mostrar a seus antigos companheiros de suplício que a realidade estava fora daquele espaço. Assim como o herói de Campbell, o personagem da alegoria de Platão também resiste ao retorno, uma vez que este seria doloroso física e moralmente – seus olhos já teriam se desacostumado à escuridão e seus pares creditariam ao mundo superior a perda da visão, duvidando e zombando as histórias do ex-prisioneiro iluminado. Este personagem deve necessariamente retornar à caverna para guiar seus pares para fora dela – se não por uma questão *moral*, por uma questão *normativa*:

Sócrates – [...] a lei não se ocupa de garantir uma felicidade excepcional a uma classe de cidadãos, mas esforça-se por realizar a felicidade de toda a cidade, unindo cidadãos pela persuasão ou a sujeição e levando-os a compartilhar as vantagens que cada classe pode proporcionar à comunidade; e que, se ela forma tais homens [“iluminados”] na cidade, não é para lhes dar a liberdade de se voltarem para o lado que lhes agrada, mas para os levar a participar na fortificação do laço do Estado. (idem, p. 231)

Uma vez posta a alegoria, Platão parte para uma análise de seu mundo, buscando discutir o papel da ciência e dos cientistas (em termos modernos) na sociedade. Sobre isso, entende a iluminação como uma possibilidade da alma, algo transcendental – ideia que pode ser vista como a base para o elogio à *abstração* feito por pensadores modernos (como se discutirá no Capítulo 2):

Sócrates – [...] Quanto à subida à região superior e à contemplação de seus objetos, se a considerares como ascensão da alma para a mansão inteligível, não te enganarás quanto à minha ideia, visto que também tu desejarás conhece-la. Só Deus sabe se ela é verdadeira. Quanto a mim, a minha opinião é esta: no *mundo inteligível*, a ideia do bem é a última a ser apreendida, e com dificuldade, mas não se pode apreendê-la sem concluir que ela é a causa de tudo que de reto e belo existe em todas as coisas; no *mundo visível*, ela engendrou a luz e o soberano da luz; no mundo inteligível, é ela que é soberana e dispensa a verdade e a inteligência; e é preciso vê-la para se comportar com sabedoria na vida particular e na vida pública. (idem, p. 228; ênfases minhas)

Dessa forma, para atingir esta *ideia do bem*, para cruzar a fronteira entre o mundo visível e o inteligível – e, assim, passar da *doxa* à *episteme* – o sujeito deveria passar pela educação, entendida como a arte que se propõe à conversão da alma (idem, p. 229). A partir daí, o filósofo passa a discutir as diferentes “ciências” – como chama disciplinas, campos de estudo – que conduziriam naturalmente o indivíduo à pura inteligência, estabelecendo uma ordem de prioridade, uma hierarquia entre elas. Podemos depreender dessa hierarquia platônica a inspiração para a hierarquia epistêmica produzida pelo colonialismo, uma vez que a “ciência moderna” excludente tem como base a antiguidade clássica, os pensadores gregos.

Para Platão, antes das ciências estavam as opiniões e o conhecimento obtido através dos sentidos, isto é, a *doxa*. A partir disso, propõe em ordem crescente de importância – e de aproximação com a *episteme*, isto é, o mundo das ideias, a abstração pura – de modos de pensar e ver o mundo: a) a astronomia (movimento dos sólidos); b) uma “ciência que estuda a dimensão de profundidade” (idem, p.

242), que ainda não existe por falta de dedicação dos pensadores; c) a geometria; a última e mais importante, d) a ciência dos números e do cálculo.

Dessa forma, assim como o ex-prisioneiro torna-se “senhor” do mundo real, externo à caverna, e da própria caverna (seguindo o conceito de Campbell de “senhor dos dois mundos”), uma vez que pode se movimentar entre esses dois espaços, o rei filósofo – aquele que atinge a abstração, que conhece a abstração pura, que atinge a *episteme* – também é “senhor” do mundo visível e do mundo inteligível.

Por outro lado, enquanto Campbell (2007) discute as alterações no herói enquanto indivíduo, ao longo de sua jornada, Kendrick (2010) sintetiza o herói enquanto conceito, entendendo que traçar o caminho de mudanças etimológicas do heroísmo é, no mínimo, complexo:

Starting out some three millennia ago as the Greek expression for any “free man” or “noble”, the term hero has since been applied to demigods, bandit warriors, martyrs, knights, artists, hedonists, rogues, misfits, and comic-book characters. Moreover, to be “heroic” has gone from a description of simply not being ordinary to an all purpose rubric for any kind of extraordinary action outside, above, or even in disregard of social norms. (Kendrick, 2010, p. 3)

A proposta de Kendrick de um herói (atual) como um indivíduo que está inserido em outros parâmetros de moralidade – por tomar ações até em desconformidade com normas sociais – explicita algo que o herói de Campbell também é. Nenhum dos dois autores propõe um conceito de “herói” como o que relacionamos atualmente a “super-heróis” – com capas, super poderes e um senso de moralidade e justiça altamente aguçados, que os levaria a usar suas capacidades sobre-humanas para o “bem”; pelo contrário, seus heróis são extraordinários justamente por amplificarem suas características humanas – não necessariamente “positivas”, como o possível desvio moral. Dessa forma, o herói poderia ser qualquer indivíduo, mas a situação colonial¹³ produz um herói legítimo que, aos poucos, se torna o único considerado legítimo: o colonizador, homem, branco, heterossexual.

¹³ Partindo do conceito de Grosfoguel (2010): “Por ‘situações coloniais’ entendo a opressão/exploração cultural, política, sexual e econômica de grupos étnicos/racializados subordinados por parte dos grupos étnico-raciais dominantes, com ou sem existência de administrações coloniais.” (p. 468)

Quando discute a noção de “deep relation” a partir de um olhar transversal que pensa aproximações entre conhecimentos “nativos” centro-americanos e maori, Shilliam (2015) discute a noção de um Hermes “arcadiano” em detrimento de um “homérico”. A ênfase na humanidade dessa figura tão importante na mitologia ocidental – apontando, de certa forma, na direção da ideia de que seu caráter heroico estaria justamente em sua humanidade – dialoga como a discussão deste trabalho.

[...] unlike Homeric Hermes, Arcadian Hermes is not the supreme and singular messenger of the gods; he is a mundane agent rather than an exceptional world-historical figure masquerading as the colonizing European modern. Thus, the science and skill of deep relation that Hermes holds can be found everywhen and everywhere. (p. 16)

Neste excerto, Shilliam (2015) traz a noção de uma figura heroica mascarando a Europa colonizadora moderna – e, conseqüentemente, os agentes desse processo, isto é, o colonizador homem, branco, cisheterossexual. Dessa forma, a análise do autor dialoga com dois aspectos fundamentais neste trabalho: em primeiro lugar, a noção de que o herói, na verdade, é humano – o que está em consonância com o monomito de Campbell (2007), embora a partir de uma ontologia distinta e com um propósito também distinto, uma vez que a humanização, para Campbell, funciona como elemento de universalização de seu argumento, enquanto que para Shilliam funciona para explicar o conceito de “deep relation” (“the binding back together of different domains in order to cultivate useful knowledge through which to provide restitution for a disadvantaged social position” (Shilliam, 2015, p. 16)) a partir da noção de que as/os deusas/es Tane/Maui (maori) e Legba (centro-americano), bem como o Hermes “arcadiano”, são personalidades que incorporam o cultivo criativo desse processo de “deep relation” (idem, p. 18). Em segundo lugar, há a ideia de que um herói sobrehumano (ou que acessa o sobrehumano) – como o Hermes “homérico” – mascara as intenções do colonizador europeu moderno, bem como é usada para justificar ideias de salvação (do sujeito colonizado) e de superioridade ontológica e epistemológica.

Outra perspectiva, que traz uma discussão mais próxima aos temas tidos como mais centrais à disciplina de Relações Internacionais – anarquia e soberania – é a de Ashley (1988), em sua discussão sobre a “prática heroica” na construção do problema da anarquia (a partir do que chama de leituras “monológica” e

“dialógica”). Nogueira e Messari (2005) leem este conceito de Ashley da seguinte forma:

Ashley chama essa representação das relações internacionais a partir da dicotomia fundamental da anarquia/soberania de “prática heroica”, porque a sobrevivência e a afirmação do Estado no mundo perigoso e irracional da anarquia só podem ser alcançadas por intermédio de um verdadeiro ato de heroísmo. A prática heroica precisa, contudo, ser repetida continuamente, uma vez que na anarquia não existe a possibilidade de evolução rumo a uma comunidade política, impondo a todos os Estados, como afirma o realismo, a adoção recorrente de políticas de poder. A prática heroica, por sua vez, nos coloca diante de uma chantagem: ou agimos racionalmente a partir de uma identidade soberana ou estamos sujeitos à violência e à morte na anarquia. (pp. 197-8)

Essa prática heroica seria parte do processo de disciplinação do saber e do fazer na cultura moderna (Ashley, 1988, p. 229); ainda, para o autor, seria “something necessary, fixed, and original – the deep, autonomous, and identical source from which derives the totality of what matters in this discourse” (idem, p. 232). Assim, a prática heroica em Ashley teria como semelhança com as outras perspectivas sua artificialidade, embora apresente um novo propósito: o de pensar a estrutura do sistema internacional. Esta leitura sobre a figura do herói evidencia sua característica ficcional e, usando o termo de Shilliam (2015), a sua existência enquanto *máscara* de elementos e sujeitos estruturantes (seja a anarquia do sistema internacional, seja o colonizador europeu). Não obstante, a dualidade enquanto elemento inerente e fundamental a esta prática vai ao encontro do monomito dualista de Campbell (2007), corroborando, portanto, a ontologia dual da modernidade e do Ocidente.

Dessa forma, apresento a existência de pelo menos quatro olhares sobre a noção de herói, resultando em pelo menos quatro relações distintas com a colonização e com o colonizador. As dissonâncias no que tange às ontologias que sustentam essas visões, aos objetivos que cada herói possui e ao que constitui os heróis apontam na mesma direção que Kendrick (2010), quando este afirma que a história do ideal heroico ocidental deve ser estudada, e, assim, traz a possibilidade de se pensar o colonialismo a partir dessa história (ver Introdução).

1.4. Tempos e temporalidades heroicas

Uma vez que o herói de Campbell (2007) é um reflexo da ontologia na qual o autor está inserido, também o é a noção de tempo proposta. O tempo ocidental é linear e unidirecional. Mesmo quando trata do tempo dos sonhos – que é discutido na psicologia e na psiquiatria como diferente do tempo “acordado” –, mesmo destacando sua especificidade, Campbell ainda reflete aspectos ontológicos em sua temporalidade:

A simplicidade das histórias da origem das mitologias folclóricas *subdesenvolvidas* está em pronunciado contraste com os mitos profundamente sugestivos do ciclo cosmogônico. Naquelas, não é patente qualquer tentativa duradoura de esconder os mistérios por trás do véu do espaço. Do muro branco faz sua entrada numa sombria figura do criador para moldar o mundo das formas. Seu dia tem uma duração, uma fluidez e força ambiente típicas do sonho. A terra ainda não ficou sólida; resta muito a fazer para torna-la habitável para o *povo futuro*. (p. 280-1, ênfases minhas)

O primeiro termo destacado – “subdesenvolvidas” – sugere uma proximidade entre a visão de Campbell sobre as mitologias “primitivas” e a noção de desenvolvimento, como pensamos atualmente nos campos de Relações Internacionais e Economia. A relação estaria não só no uso dos termos, mas também na noção de deslocamento temporal que sugere: subdesenvolvimento sugeriria um passo anterior, o passado do desenvolvimento; isso, somado a uma hierarquização entre passado (subdesenvolvido) e presente/futuro (desenvolvido), inerente à ontologia ocidental, aponta mais uma forma de desqualificar o que não é produzido no “centro” (Nandy, 1983). Além de deslocados temporalmente a partir de sua condição de subdesenvolvimento, os mitos “primitivos” estariam também afastados da realidade concreta, uma vez que sua temporalidade seria semelhante à do mundo dos sonhos – mundo este que, apesar de refletir aspectos da realidade, não passa de uma projeção. O segundo termo, “povo do futuro”, vai no mesmo sentido: corrobora a noção de que o tempo é linear e está em constante movimento em direção ao futuro (e, conseqüentemente, ao desenvolvimento).

A partir disso, é possível desdobrar a questão do tempo no mito do herói e na relação colonial em termos mais amplos. O deslocamento temporal (sobre uma noção linear e progressiva de tempo) de diferentes, a partir de noções modernas de divisão entre presente e passado ou do próprio entendimento de modernidade, é

apresentado também como elemento de poder e dominação, usado para distanciar o Outro de si, entendendo-se como pertencente ao presente enquanto o outro pertenceria ao passado (Hindess, 2007). A questão da História moderna (enquanto uma ciência que estuda o passado e que vê o tempo a partir de uma cronologia linear e unidirecional), posta em detrimento das outras possibilidades de histórias e temporalidades, aparece em Nandy (1983) – “for the modern West [...], history itself is a chronology of good and bad actions and their causes, and every revolution is a disjunction in time” (p. 60) – e Mignolo (2000), que traz o conceito de Khatibi de “an other thinking” (pensamento baseado em confrontações espaciais entre diferentes concepções de história) em contraponto à dialética de Hegel, que pressupõe “a linear conception of historical development” (p. 67).

A possibilidade de “contar a própria história” não existe para os indivíduos colocados nos estratos inferiores da hierarquia social global; dessa forma, a história da América, por exemplo, só começa quando da chegada dos colonizadores europeus, por exemplo. Isso é ilustrado por um provérbio africano que diz “até que os leões tenham seus próprios historiadores, as histórias de caça seguirão glorificando o caçador” (Ballestrin, 2013, p. 89; tradução minha). Nesse contexto, quando discute possibilidades de alternativas historiográficas àquela dominante, Chakrabarty (2000) nos lembra que, na visão tradicional, “the past is pure narration, no matter who has agency in it” (p. 88). Em outras palavras, o domínio sobre o tempo (assim como sobre a língua, como será discutido no Capítulo 3) reflete e reforça o domínio colonial.

Linda Tuhiwai Smith (1999) apresenta uma crítica à história ocidental entendendo que esta é um projeto modernista que se constitui a partir de percepções imperiais sobre o Outro. Sobre isso, descreve um conjunto de ideias em torno das quais esta história ocidental se fundamenta, resumidas como ideias de que história: 1) é um discurso totalizante; 2) é história universal; 3) é uma cronologia ampla; 4) é sobre desenvolvimento; 5) é sobre um sujeito humano auto-realizado; 6) a ideia de que a história (como estória) da história (como disciplina) pode ser contada em uma narrativa coerente; 7) como disciplina é inocente; 8) é construída sobre categorias binárias; 9) é patriarcal (pp. 30-1; tradução minha). Em consonância com essa análise, Nandy (1983) pontua que “[f]or the Modern West, and for those influenced by its concept of time, history itself is a chronology of good and bad actions and their causes, and every revolution is a disjunction in time [...]” (p. 60).

A partir dessas críticas à história – e à visão sobre o tempo – moderna, Smith (1999) propõe a revisitação da história como parte da descolonização, e que a importância desse movimento se encontra na interseção entre abordagens nativas sobre o passado, o projeto modernista de história e as estratégias de resistência que têm sido praticadas (p. 34).

Nesse contexto, Nandy (1983) traz a disputa entre história e mito, entendendo, como Gandhi, que a história seria um conjunto de mitos sobre tempos passados, enquanto mitos seriam a essência de uma cultura:

Myths [...] allow one to access to the processes which constitute history at the level of the here-and-the-now. Consciously acknowledged as the core of a culture, they widen instead of restricting human choices. They allow one to remember in an anticipatory fashion and to concentrate on undoing aspects of the present rather than avenging the past. (Myths widen human choices also by resisting co-optation by uniformizing world view of modern science. In spite of recent attempts to show the rationality of the savage mind à la Lévi-Strauss, the savage mind itself has remained on the whole unconcerned about its own rationality. *Both the science of myth and the scientific status of the myth continue to be a predominantly modern concept.* In this sense, too, the affirmation of ahistoricity is an affirmation of the dignity and autonomy of non-modern peoples). (p. 59; ênfases minhas)

A parte destacada no excerto acima introduz a relação que pretendo estabelecer entre herói, mito e ciência. O mito seria parte da construção cultural de um povo (em consonância com o entendimento de Campbell (2007)), ao mesmo tempo que seria usado para reforçar, através do seu poder enquanto narrativa, o poder social, político e econômico de um grupo sobre outro (Said, 2011); o herói, enquanto mito, seria um dos principais personagens dessa narrativa, uma vez personalizado no indivíduo colonizador. O poder do herói justifica sua posição enquanto único produtor de ciência legítima. Assim, a ideia da “ciência moderna” (ocidental, branca, masculina, cisheteronormativa) enquanto única forma de produzir conhecimento se apoia neste mito – o que nos permite entendê-la também como mito.

1.5. O herói cientista e científico

Partindo da relação entre a consolidação do poder do “herói colonizador” e a ascensão da “ciência moderna” à posição de universal, neutra e única legítima, da

qual depreendo que também esta ciência (constituída sobre bases excludentes e violentas) é um mito, nesta seção aprofundo a análise entre estes mitos, abrindo caminho para a discussão específica sobre ciência como ferramenta de dominação, no capítulo 2. Para isso, apresento a discussão de Segal (2010) sobre a relação entre mito e ciência a partir de diferentes leituras de antropólogos e filósofos e do paralelo entre mito e religião; a visão de Terrall (2011) sobre as “narrativas heroicas” dos ditos cientistas da era colonial, o que consolida a ponte entre esses dois pontos como elementos co-constitutivos e partes importantes da consolidação do poder simbólico colonial; e, expandindo o escopo de análise, retomo o olhar crítico de Krishna (2009) sobre a abstração como característica artificial da disciplina de Relações Internacionais, a partir da noção de que o abstracionismo “racional” é parte do processo de produção do conhecimento inscrito na “ciência moderna”, porém acaba refletindo seu caráter excludente e violento, uma vez que deslegitima conhecimentos atrelados à materialidade, às experiências individuais e coletivas, às formas de interagir com o mundo ao redor.

Quando pondo mito e religião lado a lado, Segal (2010) parte do Cristianismo e do criacionismo: para cristãos que acreditam no dogma da criação divina, considerar este “momento” da história como um mito seria diminuir sua relevância e tirar sua legitimidade. Nessa análise, pondera que “if the term is used neutrally for a staunchly held conviction, creationism is a myth that claims to be scientific” (idem, p. 12).

O autor entra nas análises antropológicas e filosóficas a respeito da relação entre mito e ciência colocando que muitas vezes mitos são considerados um passo anterior à ciência, sendo esta considerada um fenômeno exclusivamente moderno. Nesse contexto, mito seria, portanto, parte da religião – à luz da visão do autor de uma evolução linear do mito/religião para a ciência (secular). Desse modo, de um lado temos uma perspectiva que entende que mitos se perderam no processo de secularização que constitui a modernidade, tornando o termo “mito moderno” um oxímoro (idem, p. 13); de outro, o entendimento de que ciência e religião (e, consequentemente, mito) seriam compatíveis por não se sobreporem, uma vez que a ciência explicaria o mundo físico e a religião prescreveria ética e daria sentido à vida (idem, p. 16).

Para discutir seu argumento, Segal apresenta as perspectivas do antropólogo inglês E. B. Tylor e do antropólogo escocês J. G. Frazer, que podemos entender

como excludentes uma vez que hierarquizam “primitivo” versus moderno, religião/mito versus ciência, verdadeiro versus falso, partindo do ponto de vista de que são religião/mito e ciência são incompatíveis entre si. Uma visão literal sobre os mitos – indo de encontro à proposta de Campbell (2007) de ver mitos como alegorias – também afasta esses autores de uma visão mais inclusiva sobre os mitos.

Contrários às leituras de Tylor e Frazer estariam os antropólogos Bronislaw Malinowski e Claude Lévi-Strauss e o filósofo da ciência Karl Popper. Malinowski se contrapunha a Frazer ao entender que “primitivos” usavam mitos como alternativa à ciência, em vez de em substituição a ela, e ao também antropólogo Lévy-Bruhl ao entender que estes “primitivos” preferiam controlar a natureza a explica-la, em vez de “comungar” com ela. Para ele, mitos seriam sobre origens, não seriam limitados a religião e permitiram a conexão entre “infortúnios” como catástrofes naturais, doenças, envelhecimento e morte, às ações tanto de deidades quanto de humanos. Nesse sentido, Malinowski propõe:

If by science be understood a body of rules and conceptions, based on experience and derived from it by logical inference, embodied in material achievements and in a fixed form of tradition and carried on by some sort of social organization – then there is no doubt that even the lowest savage communities have the beginnings of science, however rudimentary. (Malinowski, ‘Magic, Science and Religion’, p. 34, *apud* Segal, 2000, p. 28)

Nesse contexto, a visão de Lévi-Strauss seria um contraponto tanto a Lévy-Bruhl quanto a Malinowski, uma vez que este não limitava seu entendimento da relação de “primitivos” com a natureza como emocionais (Lévy-Bruhl) e práticos (Malinowski) em vez de intelectuais. Para Lévi-Strauss, “primitivos” criariam mitos porque pensam *de maneira diferente* dos modernos (idem, p. 29) – embora reforce a distinção entre “primitivos” e modernos, este autor entende que “primitivos” pensam, e pensam com *rigor* (discordando mais uma vez, portanto, da visão de Lévy-Bruhl). Em outras palavras, mitos seriam a contraparte “primitiva” da ciência *moderna* (e não da ciência como um todo, como para Tylor), ou seja, seriam uma espécie de “ciência primitiva”, o que não necessariamente significa ciência inferior (idem, p. 30):

For these men [i.e. primitives]... the world is made up of minerals, plants, animals, noises, colors, textures, flavors, odors.... What separates the savage thought from [modern] scientific thought is perfectly clear – and it is not a greater or lesser thirst for logic. Myths manipulate those qualities

of perception that modern thought, at the birth of modern science, exorcised from science. (Lévi-Strauss, in André Akoun et al., ‘A Conversation with Claude Lévi-Strauss’, p. 39, *apud* Segal, 2000, p. 30)

Seguindo esta chave, Segal (2000) sintetiza o argumento de Lévi-Strauss sobre o tema afirmando que o antropólogo considera mitos não menos científicos que a ciência moderna: “[m]yth is simply part of the ‘science of the concrete’ rather than of the science of the abstract” (idem, p. 30).

Por fim, o autor trata do argumento de Karl Popper sobre a relação entre mito e ciência. Em primeiro lugar, Popper entenderia que a ciência deriva dos mitos: não de sua aceitação, mas de seu criticismo; de sua superação enquanto elemento subjetivo relacionado às tentativas de falsificação de proposições. Em segundo lugar, diferencia mitos científicos e religiosos (o que podemos identificar como um contraponto ao entendimento de “mito moderno” enquanto oxímoro), uma vez que os primeiros seriam questionados e os últimos seriam aceitos como dogmas:

My thesis is that what we call ‘science’ is differentiated from the older myths not by being something distinct from a myth, but by being accompanied by a second-order tradition – that of critically discussing the myth. Before, there was only the first-order tradition. [...] We shall understand that, in a certain sense, science is myth-making just as religion is. (Popper, *Conjectures and Refutations*, p. 127, *apud* Segal, 2000, p. 33-4)

Ainda: “Popper even maintains that scientific theories remain myth-like, for theories, like myths, can never be proved, only disproved, and therefore ‘remain essentially uncertain or hypothetical’” (Segal, 2000, p. 34).

A partir da discussão sobre o mito do herói em Campbell (2007), de alternativas ao seu conceito de herói (Kendrick, 2010), da relação entre mito e ciência (Segal, 2000) e do caráter textual/narrativo dos heróis (do arquétipo de Campbell e o colonizador; Shapiro, 1989; Said, 2011), pode-se pensar o papel do herói como parte fundamental do processo narrativo de atribuição de poder e legitimidade, o que fica evidente quando Terrall (2011) destaca que “narratives of discovery, and in particular heroic discovery, promoted the value of the Science to the state and to the enlightened civilization” (p. 86). A partir daí, é possível reforçar o paralelo estabelecido entre o mito do herói e o processo de colonização, uma vez que a análise de Terrall propõe pensar no “heroísmo” da expansão colonial da Europa, também levando em conta a dimensão de gênero como relevante e relacionando este herói à produção científica europeia – mulheres eram meras

espectadoras e admiradores da ciência produzida pelo homem colonizador (muitas vezes a partir do subjugo de conhecimentos locais a seus métodos e a suas categorias). Nesse sentido, propõe que:

The heroes of these tales [chronicles about the collection of measurements and calculations from distant locations around the globe] went out into the world and brought back data, *abstractions* that could ground theoretical claims, but that could only be acquired at some physical cost. Once completed successfully, these quests brought considerable rewards from patrons and readers, precisely because of the risks the travelers had faced and survived. *The firsthand narratives defined their authors as heroic men of science*, and provided the raw material for secondary historical accounts of discovery and the progress of knowledge that grounded later versions of the grand narrative of scientific progress. (p. 85, ênfases minhas)

Em Terrall, o herói de Campbell (2007) sai da textualidade e parte para a práxis heroica, de salvação e domínio do “selvagem”, não-humano e não-moderno. A narrativa iluminista de progresso precisava de um personagem para acoplar a seu humano-modelo – o homem branco europeu (e, podemos acrescentar, cisheterossexual) –, e o herói serviu a este propósito. Enquanto em Campbell o onírico herói não tem um contraponto humano – sua missão tem a ver com superação interna e conquista de benesses para sua comunidade, sem um inimigo, sem um “vilão” evidente (além, por exemplo, da mulher como tentação) –, o herói “real” tem não só um inimigo, mas também um objeto de salvação, que, contraditoriamente, muitas vezes estão personificadas no mesmo indivíduo: o colonizado.

No que tange às relações de poder, o herói personalizado no colonizador articula a manutenção do *status quo* de dominação por meio do Estado – enquanto instituição principal na qual a macro-política se desenvolve. Assim, a relação entre o Estado do herói/colonizador e o Estado do/a colonizado/a se dá no ambiente internacional teoricamente anárquico, mas que reflete, numa escala muito maior, as hierarquias entre indivíduos (produzidas em termos de gênero, raça, lugar de origem etc). Krishna (2009) discute o papel da abstração enquanto meio de se reforçar o racismo da disciplina de Relações Internacionais, o que reflete o racismo das relações entre Estados e entre indivíduos. Entendendo o campo das Relações Internacionais como um campo de produção científica, podemos usá-lo como metonímia para expandir a o que Krishna traz sobre abstração para a “ciência moderna” de maneira geral: o foco das ciências humanas e sociais em discussões

em sua maior parte abstratas reforça a introjeção da ontologia iluminista (e, portanto, europeia, branca e masculina) baseada na racionalidade como pressuposto da produção de conhecimento. Esse movimento exclui os conhecimentos produzidos a partir da materialidade e das vivências da categoria “ciência” (Alvares, 1988).

2 Ciência moderna enquanto ferramenta de dominação

As ferramentas do mestre nunca irão dismantelar a casa do mestre.

Audre Lorde (1988)

*If we want humanity to advance a step further, if we want to bring it up to
a different level than that which Europe has shown it, then we must
invent and we must make discoveries.*

Frantz Fanon (1963)

No início do século XX, quando a Índia ainda era colônia britânica e no contexto da Primeira Guerra Mundial, o matemático indiano Srinivasa Ramanujan surpreendeu acadêmicos da Trinity College (em Cambridge), onde conheceu seu tutor Harold Hardy, importante matemático britânico da época. Hardy percebia o talento de Ramanujan, mas não conseguia compreender como aquele jovem indiano, vindo de uma província pobre, conseguia vislumbrar teoremas tão complexos. Em certo momento da relação entre eles, Hardy questionou a Ramanujan de onde vinham aquelas ideias, ao que ele respondeu que uma deusa falava com ele através da língua da matemática. A incapacidade de Hardy de compreender o viés religioso da ciência de Ramanujan pode ser entendida como sintoma da dificuldade de “tradução” entre as cosmologias indiana e britânica: os processos mental e de desenvolvimento *científico* daquele indiano não estavam presos à estrutura rígida do “método científico” europeu, embora ambos estivessem tratando da mesma ciência, matemática. A chegada de Ramanujan a uma célebre universidade britânica fez aflorar o racismo de seus colegas, que diminuíam suas descobertas por entenderem que um indiano não teria tal capacidade intelectual e criativa¹⁴.

O caso de Ramanujan ilustra a relação hierárquica entre cientistas europeus/brancos e não-europeus/não-brancos, o racismo epistêmico e a necessidade de enquadramento da produção de conhecimento nos moldes do “método científico” europeu. A “ciência moderna” produz violências tanto quando

¹⁴ Visvathan (2010) toca a história de Ramanujan a partir da mesma perspectiva que trago aqui: de exemplo da (ideia de) relação exclusiva dos europeus com a produção científica (legítima). O filme *O Homem que Viu o Infinito* (The Man Who Knew Infinity, de Matt Brown, 2015) conta parte da história de Ramanujan, de sua saída da Índia à sua morte, com destaque o período que passou na Trinity College.

silencia alternativas como quando se direciona à produção de conhecimento técnico destrutivo, como a bomba atômica (Alvares, 1988; Visvnathan, 1988). Alvares (1988) discute amplamente a questão da violência dessa ciência e de sua associação com o colonialismo, entendendo, em consonância com perspectivas pós-coloniais, que o colonialismo não se restringe ao período de controle formal das potências europeias sobre outros territórios; seus argumentos principais podem ser resumidos à questão do controle – “the massive investment made by western civilization in modern Science has been because of the possibilities such science affords for control. In other words, the loyalty to Science has had a political base” (s.p.) – e ao domínio sobre a natureza como mais um mecanismo de submissão de outras formas de conhecimento à ontologia e à metodologia europeias – “the argument of this paper is that violence results when ‘artificial’ or ‘perfect’ nature is imposed on ‘natural’ or ‘imperfect’ nature (seen as being in na unscientific state)” (s.p.), o que pode ser entendido como um argumento em consonância com o de Haraway (1988) sobre a relação entre natureza e cultura (“Nature is only the raw material of culture, appropriated, preserved, enslaved, exalted, or otherwise made flexible for disposal by culture in the logic of capitalist colonialism”, p. 592). Ainda, a ontologia ocidental a partir da qual se desenvolve a noção de domínio/controle sobre a natureza representa progresso está intimamente relacionada à desqualificação histórica de conhecimentos “nativos” (Scott, 2011).

Nessa discussão, ainda, Alvares (1988) entende que a transformação do homem medieval no homem moderno se dá a partir movimento da sociedade ocidental em sair de uma base “orgânica” para uma base “mecânica” (s.p.), no sentido de que o controle sobre a natureza, para o homem moderno, seria não apenas um meio para o desenvolvimento tecnológico, científico e social, mas também um fim para seu desenvolvimento pleno. Retomando a discussão antropológica de Segal (2000) sobre mitos (seção 1.5), é interessante notar a aproximação entre este argumento de Alvares e a discussão proposta por Malinowski e Lévy-Bruhl (para citar os autores trazidos por Segal) sobre a relação homem¹⁵/natureza: para o primeiro, “primitivos” prefeririam controlar a explica-la, enquanto para o segundo, os “primitivos” prefeririam “comungar” com a natureza em vez de explica-la. A

¹⁵ Uso o termo “homem” porque é o que os autores referidos usam, mas parto da ideia de que a generalização de “ser humano” em “homem” é mais um dos mecanismos simbólicos/linguísticos de exclusão e submissão das mulheres.

diferença fundamental entre os três é que o contraponto de Alvares é entre homem medieval e moderno, isto é, entre dois europeus, enquanto para os antropólogos é entre o homem primitivo – não europeu e não branco – e o civilizado, que pode-se entender também como moderno. Extrapolando estas reflexões e introduzindo a figura do herói, podemos estabelecer um paralelo entre o herói e aquele indivíduo – homem (branco, cisheterossexual), moderno, civilizado – que controla a natureza, que a domina em prol de um desenvolvimento não só científico como também social; em outras palavras, retomando o arquétipo de Campbell, no caso da ciência os “dois mundos” dominados pelo herói seriam o natural (orgânico) e o artificial (mecânico).

Quando apresentam o homem “moderno”, estes autores não se preocupam em discutir a partir de que momento “modernidade” passa a ser uma característica deste indivíduo: como focam no contraponto entre o moderno e o não-moderno (desde diferentes propósitos político-teóricos), o marco da Modernidade não aparece enquanto questão. No entanto, esta discussão conceitual é importante porque diferentes entendimentos de marcos da Modernidade produzem diferentes entendimentos sobre seus efeitos nas relações políticas e sociais – inclusive no que tange à relação entre o indivíduo “moderno” e o “não-moderno”.

Nesse sentido, entender a Modernidade apresenta um desafio desde o momento da definição das suas fronteiras. Arno Meyer (1987) entende que não houve cisão entre o pré-moderno e o moderno: o último seria uma manutenção, com outras fachadas, das estruturas do Antigo Regime. Os limites parecem ainda mais fluidos quando pensamos no espaço de tempo que abrange marcos históricos tradicionais como a entrada na chamada Idade Moderna (meados do século XV), chegada de Colombo à América (1492), os valores de racionalidade propostos por Descartes (início do século XVII) e a Revolução Industrial (entre os séculos XVIII e XIX), fundamental para a consolidação do capitalismo. Sobre isso, Toulmin (1992 *apud* Dussel 2010) coloca:

Algumas pessoas datam a origem da modernidade no ano de 1436, com a adoção da imprensa por Gutenberg; outras em 1520, com a rebelião de Lutero contra a autoridade da Igreja; outras em 1648, com o fim da Guerra dos Trinta Anos; outras em 1776 ou 1789, com as Revoluções Americana e Francesa; enquanto que para algumas outras os tempos modernos só começaram em 1895.

Esses marcos têm em comum seu local geográfico: a Europa. A história se constrói a partir da perspectiva do Norte, seja para tratar de um momento conturbado e anterior à “racionalidade”¹⁶ – a Idade Média –, seja para trazer a capacidade de autotransformação e superação da Europa, com a entrada na Idade Moderna a partir da razão e do secularismo, em detrimento da escolástica e do pensamento religioso (embora estes não tenham desaparecido, pelo contrário, como argumenta Meyer). Nesse sentido, as terras para além da Europa ficaram relegadas à figuração dessa história: o “Novo Mundo” só passou a existir a partir de sua inserção na história europeia¹⁷.

Outro ponto relevante é que esta história se desenvolve em uma base linear, unidirecional, progressista e positivista (Chakrabarty, 2000), o que decorre do dito método científico, e permite que o Outro seja diferenciado a partir do seu deslocamento na “linha” da história¹⁸. Dessa forma, o Sul estaria em um momento anterior na história – em sua própria Idade Média, por exemplo, ainda sem a luz da racionalidade – mas algum dia chegaria à Modernidade. Esse elemento pode trazer duas críticas: por um lado, uma crítica à Teoria da Modernização (Krishna, 2009), que traria a ideia de um desenvolvimento linear e unidirecional com o tempo – ignorando, por sua vez, as relações construídas nesses tempos e espaços, e como estas afetam a dita “linha” de modernização e de progresso temporal (e cronológico). Por outro lado, há um movimento de localizar os povos colonizados em um momento anterior à razão específico: o estado de natureza (Beier, 2002; Jahn, 1999). Em *Admirável Mundo Novo*, Aldous Huxley (2014 [1932]) nos apresenta um mundo futurista no qual a ciência (“moderna”) domina todos os aspectos da vida, inclusive a reprodução humana e a divisão em grupos sociais, como castas. Nesse universo, há “reservas de selvagens”, espaços onde a humanidade vive em contato com a natureza e, para a surpresa daqueles que habitam o “mundo moderno”, se reproduzem de maneira natural e não possuem

¹⁶ “Modernity includes the faith that the more human beings understand or control the ‘objective’ not-self, including the not-self in the self (the id, the brain processes, social or biological history), the more they control and understand the self (the ego, praxis, consciousness).” (Nandy, 1983, p. 62).

¹⁷ “The settler makes history and is conscious of making it. And because he constantly refers to the history of his mother country, he clearly indicates that he himself is the extension of that mother country. Thus the history which he writes is not the history of the country which he plunders but the history of his own nation in regard to all that she skims off, all that she violates and starves.” (Fanon, 1963, p. 51)

¹⁸ Uma discussão sobre tempos e temporalidades é feita na seção 1.4.

estratos sociais tão rígidos, biologicamente definidos. Destas reservas sai um personagem que é chamado apenas de Selvagem, e visto como objeto de estudo dos “modernos”. A distopia futurista de Huxley ilustra a identificação da alteridade, o distanciamento do mundo “moderno” da natureza, a relação entre “selvageria” e o estado de natureza hobbesiano (ilustrando, portanto, as proposições teóricas de Beier e Jahn) e, evidentemente, o domínio da ciência “moderna” em detrimento de outras formas de ciência.

A obra de Huxley remete a *New Atlantis*, livro ficcional de Francis Bacon (1561-1626) que descreve uma sociedade utópica organizada em torno da ciência e de cientistas: “scientists occupy the highest level of society and function as something akin to Plato’s philosopher kings” (Kendrick, 2010, p. 115). A “Casa de Salomão”, espaço onde estes cientistas viveriam e compartilhariam suas ideias e descobertas e que teria como missão expandir o conhecimento humano de tal forma a afetar o maior número possível de coisas (idem), inspirou diversos cientistas modernos e filósofos naturais – não só em termos de elucubrações teóricas, mas também da fundação de instituições com os mesmo propósitos da Casa, como foi a Royal Society of London for Improving Natural Knowledge (século XVII) e outras instituições semelhantes fundadas na França, na Holanda, na Suécia, em estados alemães e na Rússia, entre os séculos XVII e XVIII (idem).

Bacon inspirou não só a institucionalização de um determinado modo de produção científica (multidisciplinar, vale enfatizar); ele também conceituou o que até hoje se toma como “método científico” em seu *Novum Organum*:

This method involved collection of particulars through observation and systematic experimentation (I. 100), putting down this data in writing (I. 101) in a proper and well arranged fashion (I. 102), deriving axioms by certain method and rules from the above particulars (I. 103), and finally deriving new particulars from these axioms so that the axioms could confirm their own extent and generality (I. 106). (Bajaj, 1988, s.p.)

Na definição de marcos da ciência moderna, Kendrick (2010) vê Galileu, Newton e Descartes como a “trindade” de filósofos naturais do século XVII que estabeleceram o padrão a partir do qual todos os futuros heróis da nova ciência seriam julgados (p. 115). Apesar da sua reconhecida importância, Bacon não foi incluído pelo autor nesse nível por considera-lo não um grande cientista propriamente dito, mas o principal propagandista e arauto dessa “nova ciência”. Enquanto o foco da produção científica de Galileu e Newton foram as ciências

físicas e matemáticas, Descartes se dedicou não só à matemática, mas também à filosofia. Foi nesse contexto que produziu *Discurso Sobre o Método* (1637), no qual, entre outras coisas, define os quatro princípios a partir dos quais um indivíduo deve se guiar para produzir conhecimento, o que compõe, junto com as propostas de Bacon, o que temos como bases fundamentais do “método científico” da “ciência moderna”:

(1) Accept nothing as true unless clearly recognized as such; (2) solve problems systematically by analyzing them part by part; (3) proceed from simple to more complex considerations; and (4) review everything thoroughly to make sure that nothing has been omitted. (Kendrick, 2010, p. 114)

O pensamento do século XVII influenciou não só a *forma* de fazer ciência – com os métodos de Descartes e Bacon –, mas também o propósito da produção de conhecimento. Como Kendrick (2010) indica ao tratar da relação de Galileu com a igreja católica – exemplo fundamental de embate entre a ciência secular e os dogmas da igreja – e Bajaj (1988) explicita ao discutir Bacon, a separação entre filosofia natural e religião e fé, ou entre conhecimento e ética, a secularização é intrínseca à “ciência moderna”¹⁹. No entanto, o simples afastamento de uma ética fundada em dogmas não é suficiente para tornar essa ciência universal e neutra, como ela se pretende; pelo contrário, a produção científica que antes era voltada à explicação de fenômenos descritos pela religião dominante – e, assim, corroborar sua legitimidade – agora, mais do que nunca, se tornou um elemento essencial na composição do *poder*. A ciência moderna deveria, portanto, *gerar poder* (Bajaj, 1988, s.p.).

Tendo isso em vista, este capítulo pretende se debruçar sobre a questão da “ciência moderna” enquanto elemento de dominação, partindo de alguns eixos básicos. Em primeiro lugar, apresento uma discussão entre mito e ciência – já introduzida na seção 1.5 deste trabalho e no conceito de “mito da Modernidade” (Dussel, 1993), posto na Introdução –, aprofundando a relação entre o mito do herói e a “ciência moderna”, de modo a construir o argumento de que esta ciência, como e com quais objetivos se apresenta, também constitui um mito. Em segundo lugar, a partir da ideia de que ciência deve gerar poder (Bajaj, 1988), discuto a relação

¹⁹ A despeito do projeto de Kant de uma filosofia que reunisse empiricismo e racionalismo com Cristandade (Sherratt, 2006).

entre estes dois à luz dos conceitos de Michel Foucault e Thomas Kuhn, embora entenda que, apesar de críticos à modernidade como está posta, estes autores ainda estão inscritos na ontologia moderna, eurocêntrica, masculina e branca; por este motivo, incluo no debate a crítica à ciência (moderna) reducionista de Shiva (1988) e o conceito de epistemicídios da Modernidade, de Grosfoguel (2016). A terceira seção propõe uma reflexão crítica sobre a globalização enquanto processo que aprofunda a expansão do modelo científico moderno como único legítimo – tangenciando a discussão sobre direitos humanos universais (como uma busca de fato por direitos ou como discursos para interferência e dominação) e como isso afeta a estrutura hierárquica do e no sistema internacional. Por fim, na última seção, inicio uma discussão sobre alternativas epistemológicas, a ser aprofundada no capítulo 3, e proponho pensar a academia para além de espaço de reprodução de saberes confinados nos parâmetros modernos, mas como possibilidade de espaço de resistência e transformação.

2.1. O mito da ciência

No capítulo anterior, quando discutindo o conceito de Campbell (2007) de mito, é apresentada a percepção deste autor de que os mitos ocidentais são construídos sobre uma base dual, como um paralelo à dualidade da ética cristã. Nesse sentido, a mitologia ocidental se construiria a partir de noções binárias como certo e errado, superior e inferior, o que pode ser relacionado com a estrutura também dual da “ciência moderna”, que estabelece hierarquias a partir de distinções entre ciência e natureza, científico e não-científico, por exemplo²⁰. Esta dualidade seria o que permitiria situar o sujeito em um “não-lugar” e em um “não-tempo” (Grosfoguel, 2007, p. 64), de modo que este sujeito estaria além de limites espaço-temporais no que se refere à produção de conhecimento e ao desenvolvimento filosófico-epistêmico.

Além da dualidade, o solipsismo também comporia a base da “ciência moderna” cartesiana. Este solipsismo teria inaugurado a ego-política – em

²⁰ Fernández (2015) entende que perspectivas pós-coloniais “contribute to destabilize not only the clear spatial demarcation of Europe/rest of the world, but also the temporal binary of modernity-progress/tradition-backwardness” (p. 14), fazendo uma ponte entre a questão das temporalidades como mais um elemento na estrutura de dominação colonial e o caráter dual da modernidade.

detrimento da teo-política – (Grosfoguel, 2007), que, embora afaste o debate sobre conhecimento do domínio teológico cristão, coloca a produção de conhecimento universalista centrada em um sujeito epistêmico teoricamente sem “sexualidade, gênero, etnia, raça, classe, espiritualidade, língua nem localização epistêmica em nenhuma relação de poder” (Grosfoguel, 2007, p. 64, tradução minha), mas que para efeitos práticos é um sujeito muito bem definido, uma vez que a produção e dispersão de conhecimento em última instância estão controladas por indivíduos que detêm poder. Assim, a ciência cartesiana reproduz as hierarquias sociais e políticas e, portanto, reproduz as exclusões produzidas pelas relações de poder.

Assim, para Dussel (1993), o “mito dualista e solipsista” – a crença de neutralidade e universalidade, enquanto na prática o sujeito produtor de conhecimento teria sua “localização geopolítica [...] determinada por sua existência como colonizador/conquistador, ou seja, como ser imperial” (Grosfoguel, 2007, p. 64, tradução minha) – seria fundador do que chama de “mito da modernidade” (apresentado na Introdução deste trabalho): um projeto que hierarquiza culturas e que vitima o inocente – o “Outro” –, declarando-o culpado pelo seu caráter inferior (como se isso não fosse relacional, isto é, o inferior só existe como contraponto do superior) e justificando seu sofrimento como sacrifício ou custo necessário da modernização (Dussel, 1993, p. 75).

A modernidade – e, portanto, a “ciência moderna” – se construiria em bases não só excludentes mas também violentas. A relação entre exclusão e violência fica bem nítida quando Césaire (1978) afirma que o nazi-fascismo e o extermínio de judeus no século XX não deveriam ser uma surpresa para a Europa moderna: a violência é intrínseca à modernidade. A surpresa é quando esta violência extrapola as fronteiras coloniais e chega ao território europeu. Considerando que, para Dussel (1993), a modernidade se inicia em 1492, com o “descobrimento” (que chama “encobrimento” como crítica) das Américas – portanto, com a colonização ibérica nas Américas – a violência moderna/colonial vem desde esses tempos. É a partir desse argumento que o autor entende que o “ego cogito” cartesiano é precedido em 150 anos pelo “ego conquiro”, e que entre eles há o “ego extermino”: antes da ciência “moderna” vem a conquista colonial e o extermínio do Outro, em uma tentativa paradoxal de se eliminar a alteridade (paradoxal pois o “Eu” – no caso, europeu, masculino, moderno, científico – só existe enquanto contraponto ao “Outro” – o oposto binário a esses rótulos).

A existência humana condicionada ao “pensar” é, para Dussel – em uma análise crítica à epistemologia e à ontologia europeias – condicionada antes pela capacidade de se conquistar e exterminar povos outros. O apagamento do Outro é parte do projeto de poder (político, social, epistêmico) europeu; dessa forma, a contenção do que resta desse Outro em um espaço e tempo específicos, em uma caracterização (hierarquizante) enquanto “nativo” nos leva de volta à importância do dualismo na base da epistemologia europeia. Se o sujeito universal habita um “não-espaço” e um “não-tempo” (Grosfoguel, 2007, p. 64), o sujeito colonizado, habitante do espaço colônia e do tempo-colônia (além de racializado e sexualizado, trazendo a questão do solipsismo à tona), é afastado da possibilidade de produção de conhecimento.

Nesse contexto, o herói entra como o sujeito universal (solipsista e dual). Os mitos, assim, se interconectam. O mito da modernidade (Dussel, 1993) – que reflete o mito da ciência moderna²¹ – é produzido pelo mito dualista e solipsista de um sujeito universal (Grosfoguel, 2007), o que por sua vez é produzido pelo sujeito colonizador (europeu, branco, masculino, cisheterossexual) que se justifica, dentre outros fatores, por meio do mito do herói – o dualismo seria uma das características em comum entre estes mitos.

Uma vez que o colonialismo também constitui dominação epistemológica, que relega outros saberes ao espaço de subalternidade (Santos e Meneses, 2010, p. 11) e entendendo que “[a] ciência não é feita apenas de achados mecânicos, químicos e bioquímicos[; é] também a mobilização dos recursos e das energias que estão latentes no homem e que, na maior parte dos casos, ainda estão por explorar e conhecer” (Ki-Zerbo, 2006, p. 90), reconheço a necessidade de descolonizar a ciência – o que significa também descolonizar as relações sociais e, consequentemente, romper a estrutura de poder atual. Assim, para superar a situação colonial – que se sustenta não só no domínio político-econômico, mas também na produção textual/simbólica do herói, da ciência e do que estes elementos significariam –, a descolonização do conhecimento é um passo fundamental. Isso à luz da ideia de que

A ciência moderna não é a única explicação possível da realidade e não há sequer qualquer razão científica para a considerar melhor que as

²¹ Ellul (1975 *apud* Nandy, 1983) argumenta que “os dois maiores mitos do mundo moderno são a ciência e a história” (p. 35, tradução minha).

explicações alternativas da metafísica, da astrologia, da religião, da arte ou da poesia. A razão por que privilegiamos hoje uma forma de conhecimento assente na previsão e no controle dos fenômenos nada tem de científico. É um juízo de valor. (Santos, 2003, p. 83)

2.2. Ciência e poder

Mesmo considerando a ciência moderna como um mito, é inegável que sua posição hierárquica superior, mesmo que artificial, possui efeitos reais nos corpos colonizados e nas epistemologias não-dominantes. Assim, este mito cumpre sua função de gerar poder (Bajaj, 1988), em detrimento da produção de conhecimento e tecnologia. Nesse contexto, esta seção pretende pensar a relação entre ciência moderna e poder, partindo dos argumentos de Thomas Kuhn e Michel Foucault (enquanto perspectivas críticas europeias que antecederam temporalmente as críticas do “Sul global”), passando pela caracterização deste projeto de poder como reducionista (Shiva, 1988) – que reforça o argumento do caráter excludente e violento desta ciência – e culminando no pensamento descolonial de Ramón Grosfoguel e sua análise sobre os epistemicídios do século XVI (2016) enquanto abertura para a dominação da ontologia e da epistemologia europeias.

A perspectiva historicista do físico e filósofo da ciência Thomas Kuhn (2006), quando defende que a ciência não é um todo monolítico, universal e essencialmente racional, mas um produto de seu tempo e espaço, aponta para um entendimento não tradicional da ciência. A conceitualização de Kuhn das etapas através das quais a ciência se desenvolve, no entanto, reflete a cosmologia historiográfica linear na qual o autor estava inserido, que se refletiu na sua obra: apesar da ênfase na importância do contexto na produção científica, o conhecimento – a ciência – se moveria num movimento linear e unidirecional, voltada para o futuro. Mesmo com a percepção de que paradigmas anteriores não são em princípio obsoletos (Kuhn, 2006, p. 21) e que um novo paradigma não precisa necessariamente explicar todos os fatos com os quais pode ser confrontado (ibidem, p. 47), a noção de progresso se mantém como fundamental. O ciclo de desenvolvimento da ciência descrito por Kuhn, que começa com o estabelecimento de um paradigma, passa por processos revolucionários e termina com o estabelecimento de um novo paradigma seria repetido fosse necessário; a *superação* de um paradigma pelo outro produz uma hierarquia entre eles.

No entanto, a discussão do autor sobre a importância do tempo e espaço no qual uma revolução científica se dá e um paradigma se estabelece pode ser trazida ao debate sobre o caráter excludente da “ciência moderna”, uma vez que em *A estrutura das revoluções científicas* (2006 [1962]), ele mostra como o que é tomado enquanto verdade científica está intimamente relacionado à teoria previamente produzida. Esta teoria, por sua vez, reflete o pensamento da sociedade na qual o cientista está inserido – o que seria um fator que tornaria as revoluções científicas momentos tão relevantes, uma vez que o cientista precisaria se dissociar de valores sociais (e, por vezes, morais, éticos e religiosos) de sua comunidade para se permitir chegar a novas conclusões. Como exemplos desse processo podemos tomar as descobertas de Pasteur (exemplo trazido por Kuhn), que desafiou a ideia de geração espontânea e, por isso, pôde desbravar o que agora chamamos de microbiologia e desenvolver o processo de pasteurização; outro exemplo é a relação de Galileu com a Igreja Católica (Kendrick, 2010): suas contribuições para a física e a astronomia só foram possíveis porque desafiou os dogmas religiosos da época, ao discordar da ideia de que o sol girava em torno da Terra, o que à época era um dos pilares das discussões sobre a vida humana, o universo e, evidentemente, da relação entre o ser humano e Deus (cristão).

Quando discute a importância de teorias obsoletas no desenvolvimento científico, Kuhn afirma:

Se essas crenças obsoletas devem ser chamadas de mitos, então mitos podem ser produzidos pelos mesmos tipos de métodos e mantidos pelas mesmas razões que hoje conduzem ao conhecimento científico. Se, por outro lado, elas devem ser chamadas de ciências, então a ciência inclui conjuntos de crenças totalmente incompatíveis com as que hoje mantemos. (p. 21)

A partir da constatação destas “alternativas”, prescreve aos historiadores que escolham a segunda. Isto porque entende o ciclo de revoluções científicas como um todo, não como apenas um acúmulo de “contribuições individuais”.

Se a produção de conhecimento – o desenvolvimento científico – está atrelado ao contexto no qual a teoria é produzida, está associada aos pensamentos e à disposição (política ou pessoal) de aceitar mudanças daqueles indivíduos que detêm poder – ou, em termos foucaultianos, que *exercem* poder. Galileu foi impedido de continuar seus estudos que apontavam que a Terra girava em torno do sol porque isso desafiava o que estava estabelecido pela instituição dominante

daquele espaço e tempo, a Igreja Católica. O exemplo de Galileu mostra não só o caráter coercitivo do poder, mas também sua força criadora: a Igreja produzia uma verdade; esta verdade artificial ao mesmo tempo mostrava o poder da Igreja e consolidava ainda mais tal poder.

Foucault (2010) denominou o processor de instituição do que é “verdadeiro” e do que é “falso” *veridicção*. O que é tido como “Verdade” – única, legítima, indiscutível – é resultado de construções políticas, sociais e filosóficas. Embora as instituições e/ou indivíduos que exercem poder possam ser vistas como aquelas que controlam o processo de formulação de verdades, Foucault (1998; 2002) coloca que as relações de poder estão mais próximas de situações de enfrentamento que de dominação, uma vez que “onde há poder, há resistência”.

Nesse momento, é importante pontuar uma discordância fundamental entre Foucault e Kuhn quanto ao processo de produção de conhecimento / desenvolvimento científico. Enquanto para Kuhn a ciência se constitui a partir de ciclos em torno da “ascensão e queda” de paradigmas, Foucault entende que a produção de verdades – relacionada às disputas entre poderes estabelecidos e as resistências a ele – é um processo de embate entre diferentes perspectivas. Sobre isso, afirma:

não se devia procurar analisar o desenvolvimento ou o progresso dos conhecimentos, mas sim identificar quais eram as práticas discursivas que podiam constituir matrizes de conhecimentos possíveis, estudar nessas práticas discursivas as regras, o jogo do verdadeiro e do falso e, grosso modo, se vocês preferirem, as formas de veridicção. (Foucault, 2010, p. 06)

Assim, a teoria foucaultiana sobre formação discursiva se constrói sobre a ideia de que:

a compreensão de toda “formação discursiva” não poderia ser feita sem uma análise do contexto histórico-político em que ela se constitui. Cada discurso, associado a um processo de elaboração de saberes e de produção de “verdades”, deveria ser tomado como expressão de posições políticas, morais, etc. (Rodrigues e Kalil, 2017, no prelo)

Inserida num contexto social, político, cultural, racial e, consequentemente, ontológico diferente, Vandana Shiva (1988) discute o que chama ciência reducionista como violência epistêmica. Apesar da distância de contextos com Foucault, podemos ver como uma aproximação a sua discussão sobre elaboração de saberes quando Shiva afirma que a natureza reducionista da ciência moderna “undergrids an economic structure based on exploitation, profit maximization and

capital accumulation” (s.p.). Ambos estariam na mesma linha de pensamento – uma visão crítica da ciência dominante –, mas com projetos filosóficos e, principalmente, políticos distintos. Shiva acrescenta materialidade à discussão quando traz uma crítica ao capitalismo (entendendo que a lógica capitalista é inseparável do caráter reducionista da ciência contemporânea) e quando inclui crise ecológica como um efeito negativo da “ciência moderna” reducionista – e excludente. Para a autora, a violência epistemológica dessa ciência se dá em quatro frentes:

Violence against the subject of knowledge, the object of knowledge, the beneficiary of knowledge, and against knowledge itself. Here violence is inflicted on the subject socially through the sharp divide between the expert and the non-expert – a divide which converts the vast majority of non-experts into non-knowers even in those areas of life in which the responsibility of practice and action rests with them. (Shiva, 1988, s.p.)

A autora descreve, ainda, as premissas ontológicas e epistemológicas que, em seu argumento, constituem o reducionismo da ciência moderna:

The ontological assumptions of reductionism are: (a) that a system is reducible to its parts; and (b) that all systems are made up of the same basic constituents which are discrete and atomistic; and (c) that all systems have the same basic processes which are mechanical,
The epistemological assumptions of reductionism are: (a) that knowledge of the parts of a system gives knowledge of the whole system; (b) that 'experts' and 'specialists' are the only legitimate knowledge-seekers and knowledge-justifiers. (idem, s.p.)

Nesse contexto, a “ciência moderna”, para se provar superior a modos alternativos de produção de conhecimento e se consolidar como legítima e universal, suprime e falsifica fatos, o que, para Shiva, seria uma violência à ciência em si, visto que esta deveria ser uma busca pela verdade. Nesse processo, o “método científico” seria um ato político e não científico, uma vez que se constituiria a partir de *um* grupo de pessoas (os especialistas – indivíduos que, para Shiva, apesar de serem privilegiados no desenvolvimento do ciência reducionista, também não seriam poupados dos efeitos de sua violência, uma vez que a profunda fragmentação do conhecimento afastaria o especialista de conhecer áreas outras que não a sua de especialização), que adotam *uma* maneira de olhar para o mundo, para encontrar *um* conjunto de propriedades da natureza. Nesse ponto, a autora concorda com Thomas Kuhn quando entende que fatos científicos são determinados pelo mundo que cerca os cientistas, não pelo mundo natural (idem).

A análise crítica sobre a violência epistêmica produzida pela ciência reducionista e os quatro atores afetados por essa violência, descritos por Shiva (1988) – sujeitos do conhecimento, objetos do conhecimento, beneficiários do conhecimento e o conhecimento em si –, bem como sua crítica à concepção de uma ciência neutra e universal (quando, em consonância com o trabalho de Kuhn, entende que o contexto social e político do cientista afeta os resultados que obtém), vão ao encontro da discussão de Ramon Grosfoguel (2016) sobre os quatro epistemicídios do que chama longo século XVI (1450-1650) que consolidaram as bases sobre as quais a “ciência moderna” excludente se estabeleceu. Não considero uma coincidência os epistemicídios descritos por Grosfoguel (2016) se darem entre os séculos XV e XVII e os cânones do desenvolvimento da “ciência moderna” terem vivido entre os séculos XVI e XVII. O sufocamento/extermínio de povos – e, conseqüentemente, de modelos de conhecimento – abriu caminho para que homens brancos europeus como Descartes e Bacon se tornassem personalidades fundamentais para o “método científico” moderno. Seriam estes epistemicídios:

[aquele] contra muçulmanos e judeus na conquista de Al-Andalus, contra povos nativos na conquista das Américas, contra povos africanos na conquista da África e a escravização dos mesmos nas Américas e, finalmente, contra as mulheres europeias queimadas vivas acusadas de bruxaria. (p.25)

Estes epistemicídios refletem a hierarquia entre conhecimentos que o autor descreve em outro momento (que também remete aos alvos da violência epistêmica descrita por Shiva):

Ao esconder o lugar do sujeito da enunciação, a dominação e a expansão coloniais europeias/euro-americanas conseguiram construir por todo o globo uma hierarquia de conhecimento superior e inferior e, conseqüentemente, de povos superiores e inferiores. Passamos da caracterização de ‘povos sem escrita’ do século XVI, para a dos ‘povos sem história’ dos séculos XVIII e XIX, ‘povos sem desenvolvimento’ no século XX e, mais recentemente, ‘povos sem democracia’ no século XXI. (Grosfoguel, 2010, p. 461)

O que Grosfoguel propõe sobre a influência (negativa, violenta) da dominação colonial – que chamo de “Ocidente” a seguir por falta de termo simples melhor – no desenvolvimento científico (que reflete relações sociais e políticas) dos povos colonizados pode ser resumido na Tabela 1 a seguir. Em primeiro lugar, os povos dominados teriam algo em “falta” – como o autor coloca no excerto acima, ao longo da história seriam identificadas “faltas” de escrita, história, desenvolvimento e democracia. Essas “faltas” abririam uma lacuna que a

“autoridade” colonial (formal ou não, uma vez que o momento histórico do pós-independências é compreendido pela análise do autor) preencheria com “direitos” – dos povos, dos homens e humanos –, numa perspectiva que buscaria mais garantir o domínio colonial sobre estruturas não só epistêmicas como também institucionais e administrativas, do que a defesa de direitos de fato. Por fim, os processos através dos quais os colonizadores introduzem sua força e seus valores: cristianização, civilização, desenvolvimento/neoliberalização e democratização. Os dois primeiros remetem à colonização formal; a apresentação em separado dos processos de cristianização e civilização, relacionados respectivamente aos séculos XVI e XVII/XIX antecipa a discordância entre autoras/es pós-coloniais e descoloniais acerca do início da colonização, a ser aprofundada no Capítulo 3.

Tabela 1

	O que “falta”	O que o ocidente “oferece”	Através de qual processo
XVI	Povos sem escrita	Direito dos povos	Cristianização
XVIII - XIX	Povos sem história	Direito dos homens	Civilização
XX	Povos sem desenvolvimento	Direitos humanos	Desenvolvimento, neoliberalização
XXI	Povos sem democracia		Democratização

A “lacuna” identificada nas “faltas” dos povos nativos seria terreno fértil para a entrada e desenvolvimento de uma figura heroica. A “ciência moderna”, consolidada sobre epistemicídios (Grosfoguel, 2016) e reducionismo (Shiva, 1988), seria elemento de grande importância na legitimação do colonizador enquanto indivíduo capaz de exercer este papel de herói. Assim, a jornada do herói colonizador entrecruza a história do desenvolvimento da “ciência moderna”.

2.3. A globalização no processo de expansão do modelo ocidental de ciência

A ciência moderna, assim, se apresenta como altamente excludente, uma vez que tem como *locus* de enunciação de conhecimento legítimo único o ocidente europeu e estadunidense branco, masculino e cisheterossexual – refletindo, portanto, a estrutura social colonial e capitalista, construída sobre a moralidade

cristã e disseminada com o colonialismo e o imperialismo. A globalização enquanto processo de aproximação do mundo – redução de distâncias temporal e espacial – (Harvey, 1989) tem servido a este projeto de dominação, uma vez que as diferenças continuam sendo vistas como negativas, ou ainda exotizadas, de modo a reproduzir o racismo, a misoginia e a cisheteronormatividade latentes.

A ideia que se dissemina a partir do Norte global de que a globalização seria uma tendência que contribuiria para uma maior integração mundial – de pessoas, de capitais, de produtos – esconde o projeto de manutenção de *status quo* latente. Para McMichael (2000):

Globalisation, as a political project, concerns the attempt to institutionalise the neoliberal agenda of market reform by removing public constraints on economies. The premise is an ideological assertion that markets are 'self-regulating', and that the visible hand of the state is a recipe for inefficiency. (p. 110)

Em consonância com a visão de McMichael (2000), embora a partir do movimento político e teórico descolonial, Quijano (2000) vê a globalização em curso como o ponto alto de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderna, a partir de um padrão de poder constituído sobre a ideia de raça (p. 227).

Sob uma perspectiva diferente, mas concordando com o caráter intencional e de disputa de poder da globalização, Boaventura de Sousa Santos (2010) propõe: “globalização é o processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival” (p. 438). Neste contexto, o autor diferencia os conceitos de “globalização hegemônica” e “globalização contra-hegemônica”, sendo o primeiro tipo o que serve ao projeto de poder do Norte e o segundo a reação dos movimentos sociais e instituições contra-hegemônicas do “Sul global” às violências que sofre, usando a redução de espaços e tempos (descrita por Harvey, 1989) a seu favor.

O projeto da globalização contribui para a expansão da estrutura colonial e do capitalismo (Quijano, 2000); divide o mundo entre “globalizadores” e “globalizados” (Ki-Zerbo, 2006), propondo mais uma distinção binária (refletindo o caráter dual da modernidade) que hierarquiza os indivíduos que são incluídos em um ou outro grupo.

Em outras palavras, não se globaliza inocentemente. Penso que dificilmente poderemos ter um lugar na globalização, porque fomos desestruturados e deixamos de contar como seres coletivos. [...] A África, como continente, situa-se mais nesta categoria [de globalizados], porque é uma questão de relação de forças. É a questão de saber se somos sujeitos da história, se estamos aqui para desempenhar um papel na peça de teatro. Na realidade, não há peças onde só há atores principais. Também deve haver figurantes, e nós, africanos, fomos classificados como figurantes, isto é, como utensílios e segundas figuras para pôr em destaque os papéis dos protagonistas. (Ki-Zerbo, 2006, p. 23)

Articulando os conceitos de Santos (2010) e Ki-Zerbo (2006), é possível pensar na globalização contra-hegemônica como uma potência dos “globalizados”, como uma forma de tomarem para si o papel de protagonistas de suas próprias histórias – de maneira paralela, a globalização hegemônica seria produzida pelos “globalizadores” para se manterem nesta posição. A “ciência moderna”, nesse contexto, pode ser entendida como uma ferramenta dos “globalizadores” para restringir conhecimentos alternativos a locais específicos: a definição de uma ciência *global* (a ocidental, reducionista, excludente) seria mais uma maneira de deslegitimar o que é produzido em outros *loci*.

Ainda sobre a globalização, quando este tema toca o campo do Direito, em especial o Direito Internacional dos Direitos Humanos, este processo apresenta mais uma de suas facetas de projeto político. A “ideologia-mundo”, de caráter intrinsecamente ocidental, liberal-democrático e “civilizatório” (Herrera-Flores, 2009; McMichael, 2000), busca se expandir através da globalização. A pretensão universalista dos Direitos Humanos vem de um projeto de dominação tal que converte “um determinado ‘dever ser’ em um ‘é’, e este se apresenta a si próprio como ‘o que tem que ser’” (Herrera-Flores, 2009, p. 178); em outras palavras, o contexto histórico e a evolução do capitalismo contemporâneo desde a II Guerra Mundial, paralelamente ao desenvolvimento dos Direitos Humanos desde 1948, com a Declaração Universal dos Direitos Humanos (o que não é coincidência) colocam o projeto de garantias de direitos humanos universais a partir do prisma ocidental-capitalista como ferramenta para a *globalização dominadora* (idem). Nesse contexto, a crítica de Herrera-Flores aos Direitos Humanos pretensamente universais vai ao encontro do que Grosfoguel (2010) propõe (destacado na seção anterior, em especial na Tabela 1) sobre os “direitos humanos” enquanto algo que o Ocidente “oferece” aos povos “sem democracia e sem desenvolvimento”, por meio de processos de desenvolvimento, neoliberalização e democratização.

Assim, a globalização e os Direitos Humanos (tradicionais, produzidos no Norte) colaboram no projeto de compartimentalização do mundo e hierarquização entre as partes. Esses processos e a “ciência moderna” mantêm uma relação de co-constituição, de modo a reafirmar o papel do “herói” colonizador como uma espécie de salvador não só de sua comunidade, mas de todo o planeta: são partes da complexa engrenagem que garante que este herói seja “senhor dos dois mundos” – o mundo colonizado, sem direitos (e sem Direito), sem ciência e local, e o mundo colonizador, produtor e garantidor de direitos e de conhecimento, ambos globais.

2.4. Ferramentas do mestre

No excerto trazido na epígrafe deste capítulo, Audre Lorde (1988) afirma que “as ferramentas do mestre nunca irão dismantelar a casa do mestre”. No âmbito da globalização, a seção anterior aponta para perspectivas que colaboram para esta visão: globalização seria um processo de dominação (McMichael, 2000; Quijano, 2000), controlado pelos globalizadores (Ki-Zerbo, 2006) do Norte. Mesmo a proposta de uma “globalização contra-hegemônica” (Santos, 2010) indica que o modelo ontológico dominante não abre espaço para as/os colonizadas/os. No campo dos Direitos Humanos as “ferramentas do mestre” são mais ineficientes ainda: a pretensão universal e neutra deste ramo do Direito (assim como da “ciência moderna”) acaba por produzir e reproduzir violências²².

No caso da ciência, da produção de conhecimento, qual o limite entre o conhecimento “local”²³ – consequência da história e das experiências de uma comunidade específica – e um conhecimento “localizado” – produzido por indivíduos oriundos do “Sul global”, embora a partir da ontologia e de epistemologias do Norte, formatados a partir do “método científico”? O herói enquanto homem²⁴ da ciência é o homem moderno que possui características dominantes no sistema atual (masculinidade, branquitude, cisheteronormatividade, origem no Norte); seu acesso aos novos mundos não se dá numa lógica de

²² Autoras/es da Teoria Crítica do Direito discutem o tema e o entendem como projeto político, se afastando de noções jusnaturalistas. Herrera-Flores (2009), por exemplo, apresenta aspectos dessa corrente.

²³ Aspas destacando que tomar “local” como contraposição de “global” em geral remete a uma hierarquização entre ambos, como discutido na seção 2.3.

²⁴ Aqui “homem” é usado para indicar a dominação masculina dos processos científicos (Terrall, 2011, por exemplo).

comunicação e troca, mas de dominação e roubo do que é produzido pelo nativo, pelo “Novo Mundo”: o que é roubado não possuía valor científico legítimo, só passou a tê-lo uma vez que foi enquadrado nas categorias “racionais” (e binárias) que o método científico pressupõe. Sobre isso, Hobson (2011) afirma que o Ocidente ascendeu à posição de dominação sobre o Oriente a partir da apropriação do imperialismo europeu sobre recursos orientais – terra, trabalho e mercados (p. 56). Smith (1999) vai além, expondo não só a apropriação europeia (através, por exemplo, de patentes) de elementos tangíveis (como plantas medicinais), mas também de intangíveis, como aspectos culturais dos povos “nativos”:

Researchers enter communities armed with goodwill in their front pockets and patents in their back pockets, [...] Other researchers gather traditional herbal and medicinal remedies and remove them for analysis in laboratories around the world. Still others collect the intangibles: the belief systems and ideas about healing, about the universe, about relationships and ways of organizing, and the practices and rituals which go alongside such beliefs, such as sweat lodges, massage techniques, chanting, hanging crystals and wearing certain colours. [...] (p. 24)

Entende-se, portanto, que o que é relegado a um segundo plano na produção científica, como algo marginal por não seguir o molde moderno – chamado de crendice, magia, bruxaria, sobrenaturalidade (por exemplo: Pinto e Mignolo, 2015; Scott, 2011; Sherratt, 2006, p. 186) – é, também, ciência. O que se compreende sobre a natureza a partir de uma relação de troca com esta – e não de exploração da mesma, numa relação dicotômica com o artificial – é, também, ciência. Assim, mesmo o que não é acessado pelos “comuns” por meio do herói (em sua chegada ao Novo Mundo ou em seu retorno ao Velho) também é ciência. Pensando nesta relação entre o herói e a ciência como co-constitutiva, portanto, todos e todas podem ser o Herói (enquanto personagem que acessa os mais diversos conhecimentos, espaços e poderes, no mundo subconsciente trazido à superfície pela “moderna ciência” da psicanálise (Campbell, 2007)) e todos e todas podem produzir ciência legítima.

A noção de um conhecimento performático, que reflita as experiências de quem o produz, é amplamente discutida na literatura feminista. Donna Haraway (1988) resume parte desse argumento quando afirma que “the Science question in feminism is about objectivity as positioned rationality” (p. 590), o que remete à discussão de Sandra Harding (2015) sobre objetividade enquanto um valor

intrínseco à racionalidade moderna: uma ciência que se diz a mais (ou única) objetiva (em adição aos adjetivos “universal” e “neutra”) na realidade é parcial. As duas autoras concordam que sociedades e ciência se constituem mutuamente, ou seja, uma sociedade sexista e racista produzirá ciência sexista e racista. A partir desse argumento, olhar para a proposta (feminista, racializada, descolonial) de Gloria Anzaldua (2007) sobre cultura torna mais densa a premissa de que a “ciência moderna”, uma vez que é produzida por e para indivíduos específicos, reflete esse caráter excludente (e violento, retomando Shiva, 1988) da sociedade que a produz:

Culture forms our beliefs. We perceive the version of reality that it communicates. Dominant paradigms, predefined concepts that exist as unquestionable, are transmitted to us through the culture. Culture is made by those in power – men. Males make the rules and laws; women transmit them. (Anzaldua, 2007, p. 16)

Apesar disso, Haraway (1988) argumenta que “teorias críticas modernas” são necessárias não para compreender ou negar significados e corpos, mas para usar seu poder latente para construir significados e corpos que possam sobreviver (p. 580). Nesse sentido, discorda da proposta de Lorde (1988) em epígrafe – esta discordância pode estar ligada às diferenças raciais entre as autoras, que tornam suas experiências pessoais, políticas e profissionais distintas, portanto produzindo reflexões distintas sobre as realidades que as cercam. O ensaio de Audre Lorde que tem o texto da epígrafe deste capítulo como título foi o que apresentou no painel sobre o pessoal e o político durante conferência sobre O Segundo Sexo, realizada em 1979; neste ensaio, a autora critica a organização do evento por dar um espaço muito restrito às mulheres negras, lésbicas e terceiro-mundistas. Nesta crítica, Lorde mostra as semelhanças entre a exclusão patriarcal – que as feministas (brancas) daquele evento criticavam – e a exclusão racial e de orientação sexual praticada pela organização do evento. Para ela, a ideia de que o grupo oprimido deve diminuir a “ignorância” do opressor é um meio dos opressores de manter oprimidos ocupados com o interesse do “amo”; a partir disso, afirma que “Tal vez nos permitam temporalmente ganarles en su propio juego, pero nunca nos dejarán efectuar um cambio genuíno. Y este hecho es amenazante sólo para esas mujeres que aun definen la casa del amo como el único recurso de apoyo.” (Lorde, 1988, p. 91).

Mignolo (2007a) desenvolve um projeto epistemológico contra-hegemônico, descolonial/descolonizante, que chama “de-link”, propondo uma descolonização da “mente” e do “imaginário”, ou seja, do conhecimento e do ser (p. 450)²⁵, que dialoga com a crítica de Lorde (1988) de que o oprimido (em Lorde, as pessoas negras; neste trabalho, a ideia mais ampla de pessoas colonizadas) não teria espaço para mudanças reais na estrutura do opressor (pessoas brancas e colonizadores). A proposta do autor pode ser resumida da seguinte forma:

A delinking that leads to de-colonial epistemic shift and brings to the foreground other epistemologies, other principles of knowledge and understanding and, consequently, other economy, other politics, other ethics. ‘New inter-cultural communication’ should be interpreted as new *inter-epistemic communication*. [...] Furthermore, de-linking presupposes to move toward a *geo- and body politics of knowledge* that on the one hand denounces the pretended universality of a particular ethnicity (body politics), located in a specific part of the planet (geo-politics), that is, Europe where capitalism accumulated as a consequence of colonialism. De-linking then shall be understood as a de-colonial epistemic shift leading to other-universality, that is, to pluri-versality as a universal project. (Mignolo, 2007a, p. 453, ênfases minhas)

Se a proposta de “de-link” – “desprendimiento” em Quijano (1992) – faz sentido num contexto de crítica ao hegemônico, ela também se afasta do conhecimento tangível, material, uma vez que se restringe à academia, às e aos intelectuais de origem “colonizada” que conseguem acessar os espaços hegemônicos – como autoras e autores das correntes críticas pós-colonial e descolonial (como o próprio Mignolo) que têm carreira em universidades estadunidenses – e publicam muitas vezes em inglês. O projeto político do “de-link” é deixado em segundo plano quando se acredita que a crítica só será acessada por mais indivíduos se for publicada no Norte e se for escrita em inglês. Este trabalho, apesar de sua proposta crítica e política (performática, portanto), também se vê preso nesta armadilha, quando apresento grande parte da literatura consultada em inglês, ou ainda quando me debruço sobre autoras/es do Norte para compor meus argumentos – assim, performando o argumento de Haraway (1988) da

²⁵ Contextualizando este projeto, o autor afirma que a ideia de que o conhecimento é colonizado e, portanto, que deve ser descolonizado vem de meados dos anos 1970, citando os trabalhos de Enrique Dussel (em especial, “Filosofia da Liberação”, de 1977) e de Aníbal Quijano (em especial, “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, publicado pela primeira vez em 1989) – autores latino-americanos como o próprio Mignolo – como fundamentais nesse movimento epistemológico e político de resistência (Mignolo, 2007, p. 450). Vale destacar, aqui, que Mignolo dá pouco reconhecimento a suas colegas mulheres – por exemplo, cita brevemente o trabalho de Gloria Anzaldúa e sequer menciona Audre Lorde, para mencionar autoras citadas neste trabalho.

importância das “teorias críticas modernas” na criação de sentidos e corpos com sobrevivência²⁶.

Em um movimento de extrair proposições práticas das perspectivas apresentadas, em primeiro lugar temos Lorde (1988) se afastando do compromisso de “educar” seus opressores – assim dialogando diretamente com suas semelhantes, mulheres negras lésbicas “terceiro-mundistas” – e alertando que aqueles indivíduos às margens não receberão o poder de produzir conhecimento (considerado legítimo) de presente de seus opressores: podem até ganhar o jogo, mas não poderão alterar o tabuleiro. Já em Mignolo (2007a), as propostas estariam mais direcionadas à produção de conhecimento, trazendo conceitos como “pluri-versidade” (em contraposição à “di-versidade”, o que pode ser entendido como um rompimento com a estrutura binária da modernidade), “comunicação inter-epistêmica” (de modo a partir a aproximação entre epistemologias, sem, no entanto, produzir uma hierarquização entre elas) e “geo- and body politics of knowledge” (idem, p. 453), que por um lado denunciam a dominação e suposta universalidade de determinado espaço e corpo (Europa branca, onde o capitalismo se desenvolveu a partir da exploração colonial) e por outro seriam uma forma de abrir espaço a espaços e corpos múltiplos, não-hegemônicos, na produção de conhecimento (não só por si só, mas como projeto político de resistência).

Para ilustrar o movimento propositivo, Turton e Freire (2014) propõem três maneiras de se observar a produção acadêmica na disciplina de Relações Internacionais para além do *mainstream* estadunidense/ocidental. Em primeiro lugar, descrevem o hibridismo, que seria a mistura entre elementos culturais distintos, o que nas RI significaria “an amalgamation of ‘local’ intellectual influences and elements of American IR, either in theory or, maybe, in aspect of the hegemonic community’s research agenda” (p. 6); nesse sentido, se aproximam da ideia de Bhabha sobre hibridismo – “a third space that is neither the one thing nor the other” (Krishna, 2009, p. 95) – quando retomam sua ideia de que, uma vez inserido na arena, o híbrido pode se desenvolver de modo a acentuar cada vez mais o “elemento local”, em detrimento de suas características associadas ao *mainstream*, tornando-se o conhecimento periférico, embora híbrido, único. Em

²⁶ Citar Donna Haraway, uma autora branca estadunidense, no momento em que faço uma autocrítica pelo uso de autoras/es brancas/os estadunidenses (ou seja, inscritos sob signos de dominação e opressão) não foi por acaso.

segundo lugar, retomam o mimetismo, que também remete a Bhabha, e seria uma replicação irônica do conhecimento oriundo do centro, uma maneira de se introduzir os tais “elementos locais” de forma mais sutil que a do hibridismo. Por último, trazem o conceito de desnacionalização de ideias, que, ao contrário dos conceitos anteriores, seria um processo involuntário; a produção de conhecimento, simultânea por todo o mundo, acaba gerando convergências inesperadas (devido a suas origens possivelmente tão distintas). A partir desses conceitos e de quatro “possibilidades periféricas” – reconhecimento, descoberta da originalidade e da diferença, diálogo e mudanças em relações assimétricas (Turton e Freire, 2014, p. 17-8) –, os autores apontam para a importância da produção de conhecimento a partir das periferias, reconhecendo que, apesar das dificuldades de se inserir na arena de debates e de serem reconhecidos como estudos de alta relevância global, são elementos essenciais – e originais – no amplo campo das RI.

As assimetrias de poder que tornaram o processo de colonização e de formação de impérios europeus que se estendiam pela África, Ásia e Américas possível se mantêm, sendo perpetuadas pelas assimetrias econômicas, sociais e epistemológicas. A produção acadêmica oriunda de ex-colônias é relegada a um plano secundário, e em geral autoras e autores radicadas/os nestes espaços só conseguem alcance e reconhecimento global quando são especialistas em estudos regionais das áreas de onde vêm (idem)²⁷. A dominação das mentes e dos imaginários (Mignolo, 2007b; Césaire, 1978; Nandy, 1983; Fanon, 1963) – portanto, das ontologias, epistemologias e metodologias – é fundamental para a consolidação da estrutura colonial, que se mantém mesmo após o fim do domínio formal europeu.

Repensar ontologias e epistemologias implica em repensar também os espaços onde o conhecimento se forma e se reproduz; nesse contexto, Castro-Gómez (2007) discute a universidade como “lugar privilegiado da produção de conhecimentos” (p. 81), como espaço de refúgio para as epistemes (p. 84). Sua proposta de transformação nesse espaço de produção e distribuição de conhecimento “formal” consiste no projeto de universidade transcultural,

²⁷ Sobre isso, McEwan (2003) afirma “The paradox for many scholars writing within a postcolonial framework about people outside their own cultural milieu is that they are inevitably located in the global hegemony of western scholarship; in other words, western domination of the global economy of the production, publication, distribution and consumption of information and ideas”. (p. 351)

construída sobre as bases da transdisciplinaridade e da transculturalidade. Nessa linha, Smith (1999) traz um olhar crítico sobre a escrita acadêmica, entendendo o modelo hegemônico como parte do processo de elevar a “ciência moderna” à condição de única “verdadeira” e de deslegitimar conhecimentos outros:

academic writing is a form of selecting, arranging and presenting knowledge. It privileges sets of texts, views about the history of an idea, what issues count as significant; and, by engaging in the same process uncritically, we too can render indigenous writers invisible or unimportant while reinforcing the validity of other writers. If we write without thinking critically about our writing, it can be dangerous. Writing can also be dangerous because we reinforce and maintain a style of discourse which is never innocent. Writing can be dangerous because sometimes we reveal ourselves in ways which get misappropriated and used against us. Writing can be dangerous because, by building on previous texts written about indigenous peoples, we continue to legitimate views about ourselves which are hostile to us. This is particularly true of academic writing, although journalistic and imaginative writing reinforce these 'myths'. (p. 36)

Para além da disputa sobre a universidade e a academia enquanto espaços de manutenção da hegemonia epistemológica ocidental ou espaços de resistência e criação de alternativas, há o debate mais amplo sobre ciência descolonial enquanto possibilidade de alternativas ontológicas, epistemológicas e metodológicas (Smith, 1999, p. 39; Shilliam, 2015, p. 15). Sobre isso, Shilliam (2015) apresenta a ideia de que ciência descolonial não *produz* conhecimento, mas o *cultiva*: a ciência colonial produz conhecimento sobre e para subalternas/os, enquanto a ciência descolonial cultiva um conhecimento que se desenvolve criativamente a partir do envolvimento prático da/o pesquisador/a com seu entorno e com o que está questionando.

Isso posto, entendendo este trabalho enquanto contribuição teórica e política ao projeto crítico de superação da situação colonial, mostra-se importante acessar os antecedentes teóricos pós e descoloniais, no intuito de condensar a discussão anterior que permitiu este trabalho chegar a este ponto e, a partir daí, propor novas reflexões e ações. O próximo capítulo pretende, portanto, discutir conceitos fundamentais às críticas pós e descoloniais, à luz das propostas políticas e epistemológicas de Shilliam (2015) de que: 1) conhecimento descolonial é cultivado, e não produzido; 2) a ciência descolonial tem papel fundamental na busca da superação da hierarquia colonial e toda a exclusão e violência a ela relacionados.

3 Perenidade da colonialidade: Situação colonial como realidade na qual os mitos se concretizam

*Um galo sozinho não tece uma manhã:
ele precisará sempre de outros galos.
De um que apanhe esse grito que ele
e o lance a outro; de um outro galo
que apanhe o grito de um galo antes
e o lance a outro; e de outros galos
que com muitos outros galos se cruzem
os fios de sol de seus gritos de galo,
para que a manhã, desde uma teia tênue,
se vá tecendo, entre todos os galos.*

Tecendo a manhã – João Cabral de Mello Neto (1966)

Seguindo o proposto nos capítulos anteriores, neste pretendo discutir as teorias pós e descolonial – apontando seus afastamentos mas, principalmente, destacando suas aproximações –, apresentar conceitos que considero fundamentais para compor meus argumentos e pensar como os mitos do herói e da ciência ajudam na manutenção da situação colonial, entendendo que a estrutura produzida pelo colonialismo se sustenta até os dias de hoje.

O excerto em epígrafe vai ao encontro da proposta de Robbie Shilliam (2015) de uma ciência descolonial que promova o *cultivo* de conhecimentos: a manhã de João Cabral de Mello Neto só é possível a partir de um trabalho coletivo, parceiro e construtivo. A manhã não é *produzida* por um único galo, detentor de um “grito legítimo” (como paralelo à ideia de “conhecimento legítimo”); pelo contrário, apenas o entrecruzamento dos vários e distintos gritos permite que haja manhã – que nasce *por* eles e *para* eles.

3.1. Pós-Colonialismo e Descolonialismo: diálogos em prol de um projeto político de emancipação

A primeira questão que se apresenta quando discutimos Pós-Colonialismo e Descolonialismo se refere aos seus limites enquanto teoria e prática política: onde terminaria um e começaria o outro, ou estes não são excludentes entre si? Zalewski (1996) propõe que teorias podem ser práticas cotidianas, se apresentando mais como movimentos que como retratos de uma realidade (em geral utópica). Mignolo

(2007b) distingue o deslocamento descolonial – que entende como projeto de dissociação do modelo ontológico e epistemológico europeu – da crítica e teoria pós-colonial, que entende como projeto de transformação acadêmica. Mbembe (Eurozine, 2008), por sua vez, discorda da classificação do pensamento pós-colonial como teoria, uma vez que parte da ideia de que este deriva tanto das lutas anti-colonialistas e anti-imperialistas quanto da herança da filosofia ocidental. Enquanto a visão de Zalewski (1996) permite a conjunção entre proposições teóricas e prática política, as de Mignolo (2007b) e Mbembe (Eurozine, 2008), embora apontem direções opostas, de certa forma hierarquizam estas possibilidades: teoria seria algo negativo frente à práxis. A denominação do pensamento pós-colonial como teoria em Mignolo pode ser lida como uma disputa de espaço e tentativa de promoção de seu projeto – “de-link” – como mais engajado; apesar da problemática de disputa de validade – reiterando, portanto, justamente a lógica solipsista do pensamento ocidental que o autor se propõe combater –, o destaque ao “de-link” pode ser visto como uma crítica direta a algo que Mbembe coloca como parte do pensamento pós-colonial, qual seja, a herança da filosofia ocidental como parte fundamental da estrutura ontológica desta corrente.

Posta a primeira das diferenças mais marcantes entre Pós-Colonialismo e Descolonialismo – teoria ou prática política? –, proponho a reflexão sobre estes aportes seguindo a linha de Zalewski (1996), ou seja, as justificativas de Mignolo e Mbembe sobre suas respectivas correntes não serem teorias não têm efeito, uma vez que parto da ideia de que teorizar e produzir política não são movimentos excludentes entre si²⁸. Nesse sentido, a relação de aproximação que Grosfoguel (2007) apresenta entre o conceito de “transmodernidade”²⁹ e o de “universalismo concreto”, posto por Césaire (1978), pode ser entendida como superação desse debate negativo e convergência com o que propõe Zalewski (1996).

O “universalismo concreto” (Césaire, 1978) seria um contraponto ao “universalismo abstrato” cartesiano, que reflete o solipsismo do pensamento

²⁸ Para Smith (1999), teoria seria inclusive importante para “nativos”, pelo menos para tentar compreender a realidade: “theory enables us to deal with contradictions and uncertainties” (p. 38).

²⁹ Que se distingue do pensamento pós-moderno a partir do momento em que é produzida por e para sujeitos colonizados, a despeito do pós-modernismo, que seria uma crítica eurocêntrica ao eurocentrismo (Grosfoguel, 2007, p. 74). Maldonado-Torres (2007) define transmodernidade como “um convite a pensar a modernidade/colonialidade de forma crítica, desde posições e de acordo com as múltiplas experiências de sujeitos que sofrem de distintas formas a colonialidade do poder, do saber e do ser. A transmodernidade envolve, pois, uma ética dialógica radical e um cosmopolitismo de-colonial crítico.” (p. 162)

ocidental. Sua materialidade seria a ponte entre teorização e prática política, uma vez que identificar o sujeito que fala é tão importante quanto o que se fala. Grosfoguel (2007) resume o universalismo concreto cesairiano como um projeto epistemológico de reação ao racismo intrínseco ao universalismo abstrato europeu, não caindo, no entanto, em particularismos provinciais. Assim, o universalismo concreto seria um depositário de todos os particulares, necessariamente horizontal, resultado de múltiplas perspectivas cosmológicas e epistemológicas – formando, assim, um “pluri-verso” em detrimento de um “uni-verso” (idem, p. 72). Do mesmo modo, o projeto descolonial de transmodernidade – entendido por Grosfoguel (idem, p. 73) como a efetivação, a nível de projeto político, deste universalismo concreto – propõe uma superação da modernidade centrada na Europa e na América do Norte (idem). Quijano (2000) retoma a proposta original de Dussel sobre transmodernidade, entendendo que para esta proposta “a constituição do ego individual diferenciado é a novidade que ocorre com a América e é a marca da modernidade, mas tem lugar não só na Europa mas em todo o mundo que se configura a partir da América” (p. 243).

A segunda diferença entre estas correntes se refere ao que se entende como ponto de partida do colonialismo – este debate em si pode ser criticado por reproduzir a lógica de marcos bem definidos, comum à ontologia ocidental, uma vez que busca demarcar o ponto exato de início da colonialidade e da modernidade. Para autoras/es pós-coloniais, o colonialismo remete ao século XVIII, com a expansão colonial da França e do Reino Unido (por exemplo, Mignolo, 2007b; 2000), enquanto para autoras/es descoloniais o colonialismo nasce junto com a Modernidade, quando da “descoberta” da América em 1492 (por exemplo, Dussel, 1993; Mignolo, 2007b; 2000). Nesse sentido, para o segundo grupo, a colonialidade seria constitutiva da modernidade (Mignolo, 2007b, p. 50), o que remete ao que Dussel (1993) define como “mito da modernidade”. Nesse ponto, vou ao encontro do que propõe a corrente descolonial³⁰, uma vez que esta é mais abrangente e termina por abarcar também o colonialismo francês e britânico (não só o ibérico), não só a partir do marco temporal mas também quando aponta que violências

³⁰ Ballestrin (2013) destaca a sugestão de Catherine Walsh pela utilização de “*decolonização*” em vez de “*descolonização*”, de modo a marcar já no conceito a “distinção entre o projeto decolonial do Grupo Modernidade/Colonialidade e a ideia histórica de descolonização, via libertação nacional durante a Guerra Fria” (p. 108).

cometidas fora do espaço da América como parte de um projeto europeu, mais amplo, de poder – a saber, neste ponto especificamente me refiro a dois dos quatro epistemicídios do século XVI que Grosfoguel (2016) aponta como possibilidades para a ascensão da cosmologia ocidental à posição de universal, única e legítima: a escravização e o sequestro de africanas/os e as violências contra os povos nativos da América.

Por um lado, as principais contribuições teóricas do pensamento descolonial, a partir do chamado Grupo Modernidade/Colonialidade, podem ser resumidas nos seguintes pontos:

[tentativas de marcar] (a) a narrativa original que resgata e insere a América Latina como o continente fundacional do colonialismo, e, portanto, da modernidade; (b) a importância da América Latina como primeiro laboratório de teste para o racismo a serviço do colonialismo; (c) o reconhecimento da diferença colonial, uma diferença mais difícil de identificação empírica na atualidade, mas que fundamenta algumas origens de outras diferenças; (d) a verificação da estrutura opressora do tripé colonialidade do poder, saber e ser como forma de denunciar e atualizar a continuidade da colonização e do imperialismo, mesmo findados os marcos históricos de ambos os processos; (e) a perspectiva decolonial, que fornece novos horizontes utópicos e radicais para o pensamento da libertação humana, em diálogo com a produção de conhecimento. (Ballestrin, 2013, p. 110)

Por outro lado, as principais funções do Pós-Colonialismo enquanto corrente teórica e movimento político seriam: a) abalar/subverter o projeto colonial (e suas violências inerentes); b) desmascarar a narrativa colonial (sobre o próprio colonizador e sobre seu Outro, a/o colonizada/o – o que é essencial quando discuto a figura do herói enquanto máscara atrás da qual o colonizador esconde a si e a suas intenções); c) desestabilizar categorias intelectuais eurocêntricas (e as hierarquias produzidas por elas), ou seja, questionar o domínio epistemológico da Europa (e dos EUA); d) mostrar que a “ciência moderna” não é neutra nem apolítica; e) evidenciar a lacuna entre os discursos humanistas (frutos da Revolução Francesa) e a prática política; f) propor novas formas de desenvolver conhecimento, seja no que tange aos locais de enunciação (ampliação destes), seja em termos metodológicos (indo além do “método científico” cartesiano) (Mbembe em Eurozine, 2008).

Aproveitando a discussão sobre marcos para apresentar mais conceitos relevantes a este trabalho, é relevante discutir imperialismo, colonialismo e colonialidade. A distinção fundamental entre o primeiro e os últimos, seguindo o

conceito de McLeod (2010), seria que o colonialismo é apenas uma modalidade do imperialismo – a de estabelecimento de comunidades oriundas dos impérios em espaços “nativos”³¹ –, enquanto este seria um “ideological project which upholds the legitimacy of the economic and military control of one nation by the other” (p. 9). Em consonância com ponto de vista de McLeod está a de Smith (1999), que concorda que colonialismo seria uma das expressões do imperialismo e diferencia quatro possibilidades deste projeto político, apresentando Imperialismo como: a) expansão econômica; b) subjugo de “outros”; c) ideia ou espírito com muitas formas de realização; e d) campo discursivo de conhecimento (p. 21). Além disso, a autora destaca que essas visões não se contradizem, pelo contrário, seriam formas de olhar especificamente a diferentes camadas do imperialismo; ainda, coloca que a visão desse processo como uma descrição histórica do processo de expansão econômica da Europa (letra a) significaria uma leitura sobre eventos que progrediram cronologicamente: “descoberta”, conquista, exploração, distribuição e apropriação.

A distinção que McLeod faz entre colonialismo e imperialismo se assemelha à que Grosfoguel (2010 – e Quijano) faz entre colonialismo e colonialidade:

A palavra ‘colonial’ não designa apenas o ‘colonialismo clássico’ ou um ‘colonialismo interno’, nem pode ser reduzida à presença de uma ‘administração colonial’. Quijano estabelece uma distinção entre colonialismo e colonialidade. Eu uso a palavra ‘*colonialismo*’ para me referir a ‘situações coloniais’ impostas pela presença de uma administração colonial, como é o caso do período do colonialismo clássico, e, na esteira de Quijano, uso a designação ‘*colonialidade*’ para me referir a ‘situações coloniais’ da atualidade, em que as administrações coloniais foram praticamente erradicadas do sistema-mundo capitalista. Por ‘*situações coloniais*’ entendo a opressão/exploração cultural, política, sexual e econômica de grupos étnicos/racializados subordinados por parte dos grupos étnico-raciais dominantes, com ou sem existência de administrações coloniais. (p. 468; ênfases minhas)

³¹ Appadurai (1988) discute quem seria o nativo em seu uso antropológico. Para ele, em uma visão superficial, o nativo seria “the person who is born in (and thus belongs to) the place the anthropologist is observing or writing about” (p. 36). No entanto, conclui que o uso do termo nativo tem um caráter político, uma vez que frequentemente se referiria a “persons and groups who belongs to those parts of the world that were, and are, distant from the metropolitan West” (p. 37). A conclusão de Appadurai pode ser entendida como um indicador do racismo da antropologia ocidental tradicional, que teria apenas indivíduos ou grupos não-ocidentais – nativos – como seus objetos. Sobre este tema, Odora Hoppers (2011) escreve: “By way of definition, the word indigenous refers to the root, something natural or innate (to). It is an integral part of culture. Indigenous knowledge systems refer to the combination of knowledge systems encompassing technology, social, economic and philosophical learning, or educational, legal and governance systems. It is knowledge relating to the technological, social, institutional, scientific and developmental, including those used in the liberation struggles [...]” (p. 395)

A exploração ocidental, agora mais do que nunca associada com o capitalismo (como destacam, por exemplo, Grosfoguel (2010), Quijano (2000) e Maldonado-Torres (2010)), precisava se reinventar. A dominação imperial, assim, se consolidou como uma colonização institucional (Nandy, 1983), construída sobre a égide das instituições burguesas europeias – em especial, o Estado de Direito – associada à continuidade do desmantelamento de estruturas sociais tradicionais dos locais dominados. Passada a onda de independências formais, no pós Segunda Guerra, o imperialismo formal (colonialismo, seguindo McLeod) deu lugar a relações de dependência não institucionalizadas, nas quais as antigas colônias – deixadas “para trás” nos processos de desenvolvimento e modernização, em benefício do “avanço” das respectivas metrópoles – são entendidas como Estados de segundo escalão e seus/suas cidadã/os são marginalizados/as, a partir da lógica racista sobre a qual o imperialismo e a colonialidade foram estabelecidos.

É o excerto acima (Grosfoguel, 2010) que justifica minha opção por usar “situação colonial” para descrever a estrutura de dominação, exploração e violência que se mantém mesmo com o fim da colonização formal. Nesse sentido, optar por pensar em “colonialismo” ou “imperialismo” só aparece como relevante quando discutindo implicações da dominação política e administrativa formal; quando pensando na colonialidade como *estrutura*, esse tipo de fronteira não é necessário. Aqui, o herói imperial/das “situações coloniais” é menos visível que o herói colonial, embora não menos ativo. O controle dos dois mundos deixa de ser direto e passa a ser por meio de zonas de influência política, barganhas internacionais (nos campos do comércio e do desenvolvimento, por exemplo), dominação econômica (David Harvey, por exemplo, discute amplamente o capitalismo contemporâneo em relação à permanência de relações imperiais) e da cultura (Said, 2011). A aventura deixa de ser tão latente e se volta para as disputas de bastidores, que são melhor sucedidas quando não se percebe sua existência anterior a determinado marco ou processo em curso.

3.2. O encontro entre os conceitos

Essa discussão mais ampla sobre as correntes de pensamento (para evitar o termo “teoria”) abre espaço para a apresentação e discussão de conceitos mais

específicos, que aproximam estas reflexões com o que se propõe nos capítulos anteriores: pensar no “herói” colonizador e na “ciência moderna” como elementos constitutivos, que sustentam a situação colonial até os dias de hoje. Entender estes dois elementos enquanto *textos* que compõem a realidade colonial, violenta e excludente é possível se partimos da ideia de que a situação colonial se sustenta não só na dominação político-administrativa, militar/bélica e econômica, mas também nas subjetividades tanto dos sujeitos dominados quanto dos dominadores. Assim, os conceitos de “colonização de mentes” (por exemplo, Fanon, 1963; Césaire, 1978; Nandy, 1983), e as colonialidades do poder (por exemplo, Quijano, 1992; Grosfoguel, 2010), do saber (Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007; Quijano 2000), do ser (Mignolo, 2003; Maldonado-Torres, 2007) e de gênero (por exemplo, Lugones, 2008a; 2008b; 2011) – que se inter-relacionam – ajudam a entender os artifícios coloniais de dominação.

Em primeiro lugar, abordo a ideia de “colonização de mentes”, por entender este conceito como transversal não só às correntes de pensamento que trago, mas também aos conceitos seguintes. Além disso, entendo que é a colonização de mentes que permite o surgimento do “herói” colonizador e que institui a ideia de que a ciência moderna é a única legítima. Essa ideia se funda, por exemplo, nas discussões que Césaire (1978) e Quijano (1992) fazem sobre colonialismo e colonialidade: o primeiro pontua que a colonização se funda na psicologia (p. 45), indo ao encontro do segundo quando este afirma que a dominação colonial se inicia na colonização do imaginário dos dominados (p. 12). Ambos os autores tomam a ideia de *raça* como base, a partir do entendimento de que o racismo é constituinte da modernidade – e, portanto, sob uma perspectiva descolonial, do colonialismo. Quando afirma que os Malgaxes colonizados “tomavam os brancos por deuses e esperavam deles tudo o que se espera da divindade”, Césaire (1978, p. 47) ilustra um herói colonizador: por um lado, as/os dominadas/os eram diminuídas/os em sua humanidade, frente à condição sobre-humana (discursivamente criada pelo e para o projeto colonial) de seus dominadores; por outro, os dominadores justificavam o colonialismo como uma missão – divina, inata, inescapável –, nos levando de volta ao pensamento de Grosfoguel (2010) sobre cristianização e civilização como “soluções” ocidentais (europeias, brancas, masculinas) às ausências de escrita e de

história, respectivamente³². Assim, a cosmologia europeia se consolida como hegemônica; dessa forma, se torna um caminho para ter acesso ao poder (Quijano, 1992).

É a partir da noção de colonização das mentes – o domínio do imaginário colonial – que Quijano (1992) apresenta a noção de *colonialidade do poder*. Para o autor, o poder colonial se funda na associação entre a modernidade europeia e a racionalidade³³, isto é, a instrumentalização da razão pelo poder, de modo a limitar as liberdades daquelas/es que estão sob o domínio dos indivíduos e das instituições hegemônicas – ou seja, daqueles indivíduos submetidos ao e subjugados pelo colonialismo/colonialidade. Ampliando o conceito de Quijano, Grosfoguel (2010) conceitualiza colonialidade do poder como:

um enredamento ou, para usar o conceito das feministas norte-americanas de Terceiro Mundo, como uma interseccionalidade (Crenshaw, 1989; Fregoso, 2003) de múltiplas e heterogêneas hierarquias globais (“heterarquias”) de formas de dominação e exploração sexual, política, epistêmica, econômica, espiritual, linguística e racial, em que a hierarquia étnico-racial do fosso cavado entre o europeu e o não-europeu reconfigura transversalmente todas as restantes estruturas globais de poder. O que a perspectiva de “colonialidade do poder” tem de novo é o modo como a ideia de raça e racismo se torna o princípio organizador que estrutura todas as múltiplas hierarquias do sistema-mundo. (p. 464)

A partir disso, desenvolve-se o conceito de colonialidade do saber. A fundamentação do poder colonial se dá não só no domínio econômico-político e jurídico-administrativo, mas também na dimensão epistêmica (Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007). O eurocentrismo epistêmico, dessa forma, se articula no sentido de excluir entendimentos alternativos – “tradicionais”, “nativos” – sobre conhecimento (e sua produção/cultivo), aprofundando as hierarquias entre metrópole e colônia, entre centro e periferia. Castro-Gómez e Grosfoguel (2007) discutem que o silenciamento destes conhecimentos subalternos desde o Iluminismo, no século XVI, se legitimou sobre a ideia de que estes conhecimentos seriam uma etapa anterior à ciência “de fato”, aquela produzida a partir do “método científico” – como discutido no capítulo 2 deste trabalho.

³² Ver Tabela 1, na seção 2.2.

³³ Também sobre a relação entre modernidade e racionalidade, e relacionado ao argumento de Quijano, Maldonado-Torres (2007) analisa que o entendimento do colonizador de que havia uma ausência de racionalidade nos indivíduos colonizados produzia o entendimento da também ausência de “ser” destes indivíduos colonizados (e racializados).

A colonialidade do saber, definida nesses termos – e como pilar sobre os quais a discussão sobre ciência deste trabalho se sustenta –, se relaciona com a diferença epistêmica colonial de maneira semelhante à que a diferença ontológica colonial se relaciona com a colonialidade do ser (Maldonado-Torres, 2007). Em termos mais amplos, portanto, a diferença colonial seria produto das colonialidade do poder, do saber e do ser.

Nesse contexto, a interseção entre colonialidade do poder e do saber abriu espaço para o desenvolvimento de *colonialidade do ser*. Nas palavras de Mignolo (2003):

La ciencia (conocimiento y sabiduría) no puede separarse del lenguaje; los lenguajes no son sólo fenómenos ‘culturales’ en los que la gente encuentra su ‘identidad’; estos son también el lugar donde el conocimiento está inscrito. Y si los lenguajes no son cosas que los seres humanos tienen, sino algo que estos son, la colonialidad del poder y del saber engendra, pues, la colonialidad del ser. (p. 669)

Em outras palavras, o conceito de colonialidade do ser destaca os efeitos da situação colonial na experiência vivida dos sujeitos colonizados (Maldonado-Torres, 2007). Se Césaire (1978) e Quijano (1992) já tratavam de raça quando pensavam na colonização de mentes, quando o colonialismo se materializa em corpos, corpos racializados sofrem de uma maneira muito específica. Nesse contexto, a raça do sujeito colonizado naturaliza, aos olhos do colonizador, as violências que serão cometidas naquele corpo. Césaire (1978) tangencia o tema da violência nos corpos quando faz o paralelo entre as agressões nazistas e as agressões coloniais: a violência contra o diferente seria uma característica intrínseca à modernidade, mas só produziria choque quando perpetrada em território europeu, contra corpos brancos. Por sua vez, Maldonado-Torres (2007) se volta diretamente a este tema e pontua que mortalidade e violação corporal estão inscritas nas imagens dos corpos coloniais (p. 148), com destaque às dimensões de raça (como já posto) e de gênero. A ponte mais nítida entre estes argumentos de Césaire e de Maldonado-Torres é a ideia de que a não-ética da guerra é naturalizada nos espaços e corpos coloniais; é esta não-ética, em um constante estado de guerra, que tira o valor da vida do indivíduo colonizado³⁴.

³⁴ Pode ser feita uma relação entre esta discussão e a que Judith Butler propõe em *Precarious Life* (2004) e em *Frames of War* (2009).

Raça e gênero estariam ligados na situação colonial como elementos constitutivos do *ego conquiro/cogito* (Dussel, 1993; Maldonado-Torres, 2007). Dessa forma, o *ego conquiro* seria também um *ego fálico*:

La concepción fálica del mundo europeo-medieval viene ahora a sumarse a la sumisión a la que se han visto llevados los indios vencidos. Los ‘hombres varones’ —dice Bartolomé de las Casas— son reducidos, “oprimiéndoseles con la más dura, horrible y áspera servidumbre”; pero esto con los que han quedado vivos, porque muchos han muerto; sin embargo, “comúnmente no dejan en las guerras la vida sino a los mozos y las *mujeres*”. El conquistador, *ego fálico* armado de caballos, perros, espadas de hierro, mata o domina al varón indio, y se “acuesta” con la india: las indias “quedan amancebadas con los dueños de las casas o estancias u obrajes, o con mestizos o mulatos o negros, gente desalmada”. (Dussel, 1977, p. 99 *apud* Maldonado-Torres, 2007, p. 138, ênfases no original)

Nesse contexto, os corpos negros são vistos como excessivamente violentos e eróticos, portanto como recipientes legítimos de violência excessiva, tanto erótica quanto de outras formas (Maldonado-Torres, 2007, p. 149). Assim, por um lado, os homens negros são colocados na posição de violadores dos corpos femininos brancos (por conta de seu “excesso de sexualidade”); por outro, são feminizados quando colocados em comparação com os corpos masculinos brancos, colonizadores. O medo do colonizador de que os indivíduos colonizados se voltem contra a estrutura colonial e seus perpetradores se reflete na condição de gênero do corpo colonizado: 1) torna-se necessário feminizar – o que, aos olhos da estrutura europeia (branca, masculina, patriarcal) é sinônimo de inferiorizar – os corpos masculinos não-brancos; e 2) a possibilidade de uma mulher com pênis (a aproximação física com o mundo masculino) perturba a estrutura racista, sexista e cissexista colonial (idem). Analisando a colonização britânica na Índia, Nandy (1983) chega a conclusões semelhantes às de Maldonado-Torres (2007): para o autor, parte importante do subjugo colonial se dava a partir de hierarquias de sexo e de idade, através da associação do corpo colonizado com o infantil ou idoso – ou seja, que precisa de cuidado – e com o feminino, em paralelo com a associação do colonizador com o adulto (independente, autossuficiente) e com o masculino. Ainda, o autor ultrapassa os limites dos binarismos relacionados homem/mulher e masculinidade/feminilidade: a sociedade britânica tinha relegado a feminilidade a uma posição inferior, que contamina, e rejeitava a presença de feminilidade em homens de modo a associa-la a negação de humanidade (Nandy, 1983, p. 43), de

modo que a feminilidade dentro da masculinidade era vista como negação da identidade política de um homem, sendo portanto mais perigosa que a feminilidade por si só (p. 8) – o que vai ao encontro do segundo ponto de Maldonado-Torres, sobre a fluidez das fronteiras de sexo e gênero como disrupções nas estruturas binárias, rígidas e excludentes coloniais.

A intersecção entre as dimensões de raça e gênero – e o efeito da situação colonial sobre corpos racializados e “generificados” – nos leva ao conceito de *colonialidade de gênero*, proposto, entre outras autoras, por María Lugones (2008a, 2008b, 2011), como crítica à lacuna deixada pelos estudiosos homens no que se refere a gênero, quando pensando na chamada “estrutura triangular da colonialidade”, composta pelas colonialidade do ser, do poder e do saber (Castro-Gómez, 2007). É nesse debate que é trazida à superfície a ideia de que gênero também foi formulado sobre um binarismo em disputa – assim como outros elementos da modernidade –, a partir da inserção dos conceitos de masculino e feminino (apenas) e da hierarquia entre eles. Isso produziu não só uma ruptura nas formas de relação entre os indivíduos que compunham comunidades pré-coloniais, mas também entre eles/elas e a natureza (uma vez que era frequente a associação do que europeus entendiam como gênero a elementos da natureza), seguindo a associação cristã entre o feminino e o pecado. Em outras palavras, noções europeias de gênero são introduzidas nas comunidades “descobertas” de modo a desestabilizar aquelas estruturas sociais; além disso, mulheres europeias são excluídas da política colonial (embora não dos ganhos), enquanto as mulheres colonizadas, “de cor”³⁵, são relegadas a um espaço de não-existência, a partir do entendimento de que o indivíduo *default* é o homem branco e os demais são seus complementares: a mulher (branca) é o “não-homem” e o homem de cor é o “não-branco” (Lugones, 2011).

A construção da ideia de não-existência do indivíduo colonizado, a despeito da existência de seu corpo, disposto para a violência e a exploração, é, dessa forma, recorrente. Reflete tanto a percepção da autoridade colonial de uma ausência de

³⁵ Maria Lugones (2008b) destaca a disputa que há em relação ao termo (mulher/pessoa) “de cor”: “la autodenominación ‘Mujer de color’, no es equivalente a, sino que se propone en gran tensión con los términos raciales que el estado racista nos impone.” (p. 24). Avtar Brah (2006) afirma que a descrição de pessoas africanas-caribenhas e do sul da Ásia que migraram para a Grã-Bretanha no período do pós-guerra como “pessoas de cor” não possuía apenas caráter descritivo: “[t]inha sido o código colonial para uma relação de dominação e subordinação entre o colonizador e o colonizado” (p. 333).

racionalidade nos indivíduos colonizados como a intersecção entre raça e gênero e o que isso produz nas vidas daqueles indivíduos.

Dessa forma, o colonialismo aberto se desenvolveu sobre bases racistas e misóginas, da mesma forma como os mitos que se originaram dele e que o sustentam: o herói e a ciência moderna. O diálogo incoerente e violento entre o colonialismo e a busca pela Modernidade aparecem em Césaire (1978), quando este entende que o fascismo e o nazismo não eram desvios da Modernidade, e sim algo intrínseco a ela: a violência para com o Outro era, essencialmente, a mesma nos regimes totalitários europeus e na empreitada colonial (baseada na intolerância e no racismo estruturais), mas só saltou aos olhos europeus como atrocidade quando saiu do território colonial e chegou ao solo europeu – quando passou a violar não só os corpos não-brancos colonizados, mas também os corpos europeus. No campo da construção de narrativas, o colonialismo e o imperialismo italianos ilustram o que Dussel (1993) propõe sobre o “mito da Modernidade”: a justificativa do imperialismo italiano no Chifre da África, por exemplo, seria a de “civilizar”, “emancipar” e “modernizar” aqueles povos “bárbaros”, embora fosse um elemento constitutivo da própria identidade italiana; ainda, a Itália só entraria na Modernidade a partir de seu encontro com o Outro não-moderno, o que também remete à Dussel quando este afirma que “o sofrimento do conquistado (colonizado, subdesenvolvido) será o sacrifício ou custo necessário da modernização” (p. 76).

3.3. Pensamento e prática de fronteira: a subversão do herói

O pensamento de fronteira aparece na diferença colonial, na formação das subjetividades (Mignolo, 2007b) de indivíduos submetidos à ferida colonial (Anzaldúa, 2007), ou seja, aqueles submetidos à dominação (política, cultural, cosmológica) colonial. No entanto, aparece como uma possibilidade de resistência. Aquelas/es que ficam no não-território da fronteira poderiam, dessa forma, ser heroínas/heróis?

O herói de Campbell (2007), como discutido no capítulo 1, passa por um processo – sua jornada – de sucessivas rupturas. Quando encerra esse ciclo, esse indivíduo torna-se “senhor de dois mundos”, pois acessa tanto seu mundo “natural” (no sentido de origem) quanto o mundo novo, recém-descoberto e pronto para ser controlado, dominado, contido. Nessa gramática, o herói de Campbell, como

argumento ao longo deste trabalho, seria uma imagem importante para a formação do imaginário colonial, que ajuda a sustentar as hierarquias da situação colonial. No entanto, o pensamento de fronteira nos oferece uma possibilidade de reflexão diferente: se, no próprio Campbell, qualquer pessoa pode ser um herói, por que todas não o são?

As colonialidades do poder, do saber e do ser respondem esta pergunta: a dominação epistemológica (em conjunto com a dominação em esferas mais evidentes, como a política e a militar) permite àquele indivíduo que tem poder estabelecer não só quem é o herói, mas também – o que neste ponto é fundamental – quem é o objeto de salvação deste herói. Assim, a construção de uma pergunta como a posta no último parágrafo, por si só, já consiste numa ruptura nas expectativas produzidas pela situação colonial, uma vez que significa o questionamento de um dos pilares da dominação (a relação de salvador/objeto de salvação entre o colonizador e a/o colonizada/o, respectivamente).

Outra forma de pensar essa ferida colonial é o conceito de “zona de contato”, definida como “the spatial and temporal copresence of subjects previously separated by geographic and historical disjunctures, and whose trajectories now intersect” (Pratt, 1992 *apud* Inayatullah e Blaney, 2004, p. 9). Nesse espaço, colonizador e colonizada/o não podem ser separados um do outro (apesar da desigualdade inerente a este encontro), uma vez que são constituídos por sua relação um com o outro – em consonância com a dialética hegeliana de mestre/escravo. Por outro lado, Inayatullah e Blaney (2004) apresentam o conceito de “splitting”, que seria um contraponto à ideia de amálgama que os conceitos anteriores apresentam, uma vez que entende que esta separação é radical, que as fronteiras são rígidas, numa tentativa do poder colonial de reforçar as noções de diferença, de demarcar também espacialmente as hierarquias e suas consequentes relações de dominação.

A possibilidade de existência de outros heróis e heroínas para além daqueles personagens que Campbell (2007) é a possibilidade de resistência não só à relação dominador/dominado (ilustrada no próprio herói), mas também à “ciência moderna” como única ontologia legítima.

A existência de um “indivíduo heroico” que não tenha um corpo branco, masculino e cisheteronormativo, por si só, já seria uma quebra do que se produz sobre este personagem. O personagem britânico de *O abate do elefante*, de George Orwell (1940) – homem branco, instituído de autoridade colonial, com um rifle em

mãos (óbvia materialização de poder) – mostra a contradição da hierarquia colonial: ele se vê obrigado a fazer algo – matar o elefante – não por ordem de seus superiores, pares britânicos, mas por pressão dos “nativos”. O conflito interno do protagonista se dá quando tem que decidir se matará o elefante, indo contra sua vontade e cedendo à pressão dos nativos, ou não, que significaria, por um lado, seguir sua vontade, mas, por outro, ver-se diminuído frente àqueles indivíduos “inferiores” que esperavam dele a ação “poderosa” de cometer o assassinato. Dessa forma, no conto de Orwell, podemos entender que os sujeitos nativos que pressionavam o oficial britânico estavam na fronteira: eram eles que detinham o controle da situação, a despeito do fato de que quem tinha o poder físico (representado pelo rifle) e simbólico (representado pelo uniforme) era o oficial colonial, colonizador. Neste contexto, acessam um “terceiro mundo” – como proponho que seja a ferida colonial –, isto é, exercem uma autoridade simbólica num espaço que esta autoridade não lhes pertence; ultrapassam um limiar e subvertem a dominação, mesmo que temporariamente.

Apesar dessa inversão simbólica, a história do oficial britânico poderia ser posta em paralelo com a jornada do herói de Campbell, uma vez que esta é composta por um ciclo de rupturas: o descontentamento com sua vida, a resistência ao seu “destino” (matar o elefante), o cumprimento deste destino, o retorno a seus pares. Isso ilustra o argumento de que o arquétipo de Campbell, apesar de sua pretensão universal, monolítica, apenas reproduz a cosmologia e a gramática na qual o autor está inserido, de modo que sua obra exhibe não só lacunas – no que tange à representatividade, ou mesmo à consistência do argumento –, mas também, nas suas permanências, uma estrutura colonial, que por sua vez reflete características racistas e misóginas.

3.4. Alternativas revolucionárias: luta contra a colonialidade e seu racismo inerente

A resistência à estrutura colonial pode apresentar diversas facetas. Colocadas em pólos opostos estão as abordagens de figuras históricas como Mahatma Gandhi e Frantz Fanon; se o primeiro pregava a desobediência civil como meio de luta pacífica, o segundo entendia a violência dos sujeitos colonizados como reação óbvia e como única linguagem que o colonizador europeu compreenderia:

“[colonialism] is naked violence and only gives in when confronted with greater violence” (Fanon, 1963, p. 23). Dussel (2000) vai ao encontro de Fanon quando, discutindo o “mito da modernidade”, propõe que este mito se sustenta, entre outros elementos, sobre a ideia de “guerra justa colonial”, ou seja, a violência colonial é necessária para conter os corpos colonizados “bárbaros”.

Antes de culminar na constatação de que a violência é a linguagem colonial, Fanon analisa a “colonização de mentes”, seguindo os passos de sua principal inspiração, Aimé Césaire, embora fazendo tal análise à luz da psiquiatria e de sua experiência diante da luta anti-colonial na Argélia. A esse respeito, conclui algo que Orwell nos apresenta em *O abate do elefante* de forma literária: o colonialismo afeta negativamente também os colonizadores (Nandy, 1983, por exemplo), ao coloca-los numa situação de constante vigilância não só dos indivíduos colonizados (seus objetos de “salvação” e de dominação, controle), mas também dos próprios atos, e ao colocar a violência como condição normal do dia-a-dia nas colônias.

No entanto, apesar dessa constatação, o que interessa a Fanon – e a mim – é discutir como a situação colonial afeta aqueles indivíduos alocados nos níveis mais baixos da hierarquia não só social, mas também humana. O autor descreve o colonialismo como negação estruturada e sistemática da diversidade humana (1963), isto é, negação da existência de humanidade em um indivíduo que não aquele em conformidade com as credenciais coloniais (de raça e gênero). Essa condição de não-ser (considerada também por Grosfoguel, 2010) implica numa condição de não-espaco, não-lugar, que torna as/os colonizadas/os (vale ressaltar, sujeitos racializados) “coisas”³⁶ (Césaire, 1978, p. 25) que compõem um exército de reserva para trabalhar na estrutura capitalista hierárquica e excludente (Pinto e Mignolo, 2015; Quijano, 1992).

A universalidade do herói de Campbell (2007) implicaria em universalidade da condição de humanidade, uma vez que a linha inferior que delimita a possibilidade de existência deste personagem é a própria humanidade, no sentido de que o herói é *pelo menos* humano (atingindo uma condição de “sobrehumanidade”, a depender da leitura que se faz sobre ele) – o que produz um oximoro se entendemos que o herói ao mesmo tempo produz exclusão (ao produzir

³⁶ Relacionando essa discussão mais política com a questão da ciência, Smith (1999) afirma: “Research has not been neutral in its objetification of the Other. Objetification is a process of dehumanization.” (p. 39).

hierarquias raciais e de gênero, quando associado ao colonizador) e é uma possibilidade de resistência e de existência (sobre a questão da humanidade). É nesse contexto que pensar num herói com outras credenciais – por exemplo, “herói negro” ou “heroína”, quebrando a expectativa racista e misógina colonial –, e para além da jornada de Campbell (2007), pode ser parte de um processo de humanização do indivíduo colonizado. Mesmo dentro da gramática colonial de Campbell, caracterizar um corpo colonizado como heroico também é um movimento de humanização, uma vez que, para o autor, *sonhos* são parte fundamental da construção do herói, e sonhar (como parte da formação cultural, de conexão com o “cosmos”, como coloca Campbell) é uma característica essencialmente humana.

No entanto, a necessidade de marcação linguística da *diferença* deste herói – adição do adjetivo “negro” e a flexão de gênero –, por si só, já reproduz a lógica colonial, uma vez que aponta para a noção de que o padrão universal é o indivíduo homem e branco. A necessidade de adições (adjetivos, afixos) ao substantivo “herói” para marcar a saída do *default* indicam que sua pretensa universalidade está no campo imaginativo, abstrato – seguindo, dessa forma, o mesmo padrão que segue a (ideia de) racionalidade iluminista. A universalidade abstrata é excludente e violenta como aqueles indivíduos que a produzem, e esta universalidade é usada por estes indivíduos para justificarem sua posição enquanto produtores (de conhecimento, de política), formando, assim, um ciclo vicioso de racismo e sexismo epistêmico e ontológico. Dessa forma, o universalismo concreto proposto por Césaire (1978) – um universalismo que não afasta as diferenças, mas as abraça, numa ideia semelhante aos conceitos de transmodernidade (Dussel, 1993; 2000; 2010; Grosfoguel, 2010; Maldonado-Torres, 2007) e de pluri-versalidade (Grosfoguel, 2007; Mignolo, 2010) – aparece como alternativa não só para uma reflexão meta-epistemológica, mas também para o desenvolvimento de conhecimento – seu cultivo (Shilliam, 2015) – como ato político de resistência.

A questão da distinção como mais um mecanismo da complexa engrenagem colonial, como mais uma ferramenta para a produção dos mitos do herói e da ciência moderna universais que discuto, pode ser endereçada a partir do entendimento de Audre Lorde sobre a diferença (com destaque, evidentemente, à questão racial):

[W]e have all been programmed to respond to human differences between us with fear and loathing and to handle that difference in one of three ways: ignore it, and if that is not possible, copy it if we think it is dominant, or destroy it if we think it is subordinate. But we have no patterns for relating across differences as equals. (Audre Lorde *apud* Inayatullah e Blaney, 2004, p. 1)

Por outro lado, James Baldwin afirma em entrevista “eu não sou um negro. Eu sou um homem. Você acha que eu sou um negro porque você [pessoa branca] precisa disso. E você tem que descobrir por quê”³⁷, direcionando o “problema da raça” para a branquitude³⁸. Para Laborne (2014), a branquitude seria, portanto, uma narrativa forjada “durante a expansão colonial europeia que defendia a superioridade branca em diferentes aspectos, marco regulador de sociedades em que a ideia de raça estrutura o pensamento” (p. 153), de modo que, enquanto lugar de poder, se articularia em “instituições (universidades, empresas, organismos governamentais, etc.) que são por excelência, conservadoras, reprodutoras, resistentes e cria um contexto propício à manutenção do quadro das desigualdades” (p. 152). O uso dos termos “negro” e “branco” como categorias hierárquicas (em termos econômicos, políticos e culturais) em vez de apenas palavras descritivas se dá a partir da noção de que “o branco é um significante de dominância”, que esconde o fato de que “tanto negros como brancos experimentam seu gênero, classe e sexualidade através da ‘raça’” (Brah, 2006, p. 345). Ainda sobre o “problema da raça”, Agathangelou (2015) coloca, quando discutindo a obra de Fanon:

The Negro ‘problem’ cannot be resolved by having Negroes live with white men. It is a question of recognizing, first, the problem. The Negroes are ‘exploited, enslaved and despised by a colonialist and capitalist society that is accidentally white’ ([Fanon] 1967, p. 202). If this is the Negro ‘problem,’ it suggests the soma (body politic) itself is in question; in other words, how do society and subjects come to co-imagine themselves as ‘white’, propertied, and ‘global’ and with what implications on the production of bodies? (p. 6)

³⁷ O documentário “Eu Não Sou Seu Negro” (2017) é um projeto do diretor Raoul Peck de examinar o racismo nos EUA a partir da atuação e do que representou o assassinato de importantes líderes do ativismo negro estadunidense no século XX: Medgar Evers, Malcom X e Martin Luther King Jr. Para isso, o diretor parte do livro inacabado “Remember This House” do escritor, ativista e amigo de Evers, Malcom X e Luther King, James Baldwin. Além disso, o documentário apresenta entrevistas de Baldwin sobre racismo e direitos civis – e é em uma dessas entrevistas que o escritor diz a frase citada.

³⁸ “*Branquitude* seria o esforço de compreender os processos de constituição da branquitude para estabelecer uma ação consciente para fora do comportamento hegemônico e para o interior de uma postura política anti-racista e, a partir daí, uma ação que se expressa em discursos sobre as desigualdades e sobre os privilégios de ser branco, em espaços brancos e para brancos; e em ações de apoio à plena igualdade.” (Piza, 2005, s.p. *apud* Laborne, 2014, p. 151; ênfase no original)

Quando diz que as pessoas brancas devem descobrir porque precisam dar ao outro o adjetivo “negro”, Baldwin concorda com a sugestão de Lorde (e com a leitura de Agathangelou) de que devem ser construídos modos de se lidar com as diferenças em termos de igualdade (quando, no final do excerto acima, afirma a inexistência desses modos) e com a ideia de Laborne (2014) de que “a luta contra o racismo é, portanto, uma luta para entrar na dialética do eu e do Outro, enquanto sujeito” (p. 154). Em outras palavras, o primeiro passo para se lidar com a diferença num sistema colonial racista e misógino tem a ver com a humanização dos indivíduos fora do padrão colonizador (branco, masculino), o que vai na direção contrária do projeto político e social colonial, este projeto que chegou a produzir debates sobre a (falta de) humanidade dos sujeitos colonizados a partir da ideia de estes não possuíam alma, no início da empreitada colonial formal. Mesmo que a escravização tenha sido (legalmente) proibida – a despeito da conclusão desfavorável dos debates iniciais sobre a humanidade dos sujeitos escravizados –, a desumanização do Outro se mantém em forma mais sutis³⁹, uma vez que é interessante às castas superiores da situação colonial manterem a desigualdade, manterem o abismo formado desde o início da modernidade/colonialidade.

Em termos de alternativas revolucionárias, além da resistência física – e, conseqüentemente, violenta – proposta por Fanon (1963), destaco duas propostas zapatistas, baseadas no conhecimento “nativo” que guia o grupo, de outras formas de olhar o mundo e de se fazer política. Compreender essas propostas em sua profundidade se mostra um desafio a quem tem sua formação sustentada pelos cânones das ciências humanas e sociais ocidentais, a quem tem uma forma de pensar formatada para sempre buscar conter o conhecimento dentro dos limites do método científicos; se mostra uma possibilidade de praticar o “desaprender” (Mignolo, 2007a). A primeira proposta é o conceito de “andar perguntando”:

‘Andar preguntando’ plantea una manera ‘Otra’ de hacer política, muy distinta del ‘andar predicando’ de la cosmología judeo-cristiana occidental, reproducida por los marxistas, conservadores y liberales por igual. [...] La idea de la ‘Otra [Campaña]’ es, al final de un largo diálogo crítico transmoderno con todo el pueblo mejicano, poder articular un programa de lucha, un universal concreto que incluya dentro de sí las demandas particulares de todos los sujetos y epistemes de todos los oprimidos

³⁹ Ou não sutis, quando vemos o genocídio da população negra como política de Estado no Brasil, onde entre jovens de 15 e 29 anos assassinados, 77% são negros (de acordo com a campanha “Jovem Negro Vivo” da Anistia Internacional Brasil).

mejicanos. Los zapatistas no parten de um universal abstracto (el socialismo, el comunismo, la democracia, la nación, como significante flotante o vacío) para luego predicar y convencer de la justeza del mismo a todos los mejicanos. Ellos parten del ‘andar preguntando’, como ya se dijo, cuyo programa de lucha es un universal concreto [como propõe Césaire, 1978] construido como *resultado*, nunca como punto de partida, de un diálogo crítico transmoderno, que incluye la diversalidad epistémica y las demandas particulares de todos los oprimidos de México. (Grosfoguel, 2007, p. 75; ênfase no original)

A segunda é a proposta de lutar por um mundo onde outros mundos sejam possíveis (Grosfoguel, 2010), que, assim como o “andar perguntando”, também está em consonância com o universalismo concreto (Césaire, 1978) e a pluri-versalidade (Grosfoguel, 2007; Mignolo, 2010). Grosfoguel (2010) chama este projeto de “diversalidade anticapitalista descolonial, universal e radical” (p. 487), partindo da noção de *socialização do poder* (conceitualizada por Quijano). Dessa forma, o mundo – tal qual a manhã de João Cabral de Mello Neto, em epígrafe – seria formado pelo coletivo de individualidades.

3.5. Alternativas epistêmicas: a revolução política passa pela revolução do saber

A indissociabilidade das colonialidade do poder, do saber, do ser e de gênero nos leva à ideia de que as alternativas revolucionárias – outras formas de ver e fazer o mundo, a vida – passam necessariamente por alternativas epistêmicas. É nesse contexto que esta seção pretende retomar de maneira mais específica alguns debates epistemológicos, embora compreendendo que esse movimento já foi iniciado na seção anterior. Assim, pretende-se discutir aqui principalmente a questão da tradução e da relação entre as epistemologias alternativas e as dominantes, de modo a consolidar o projeto deste trabalho de ser uma discussão e proposição epistemológica.

Em primeiro lugar, retomo o debate sobre cultura iniciado na seção 2.4. Nesta seção, apresento a distinção que Donna Haraway (1988) faz entre cultura e natureza; a crítica que Glória Anzaldúa (2007) faz à cultura, afirmando que esta forma nossas crenças e que é produzida pelos indivíduos no poder, ou seja, homens; e a proposta de Mignolo (2007a) de “de-link”, que abarca a ideia de que uma “nova

comunicação intercultural” deve ser interpretada como “nova comunicação interepistêmica” (p. 453), ou seja, aproxima cultura de epistemologia.

Em consonância com essas três visões, Inayatullah e Blaney (2004) propõem:

Culture refers us to human activity and creativity; the capacity to construct, live, and aesthetically express forms of life; and the coexistence of human action that embraces and practices as well as resists and reforms inherited (or imposed) forms of life. This phrasing highlights the weight of cultural representations in shaping human existence into forms of life, including their role in constituting a group’s specific identity in relation to others and to the larger cosmos. [...] We might say that the human is both freed and shaped as a cultural being. (Inayatullah e Blaney, 2004, p. 15; ênfase no original)

Isso posto, é possível diferenciar multiculturalismo de interculturalidade (Walsh, 2007) – movimento importante para discutir como estabelecer relações entre povos, culturas e, conseqüentemente, epistemologias distintas, de modo que não se forme uma hierarquia entre elas. O multiculturalismo estaria associado a políticas institucionalizadas, estatais, de aproximação entre diferentes; no entanto, uma aproximação descuidada, que permitiria a reprodução de hierarquias, uma vez que não parte do entendimento de que o local de enunciação daquela cultura e daquela epistemologia interfere em como os indivíduos – da própria cultura mas, principalmente, os “Outros” – a veem; e uma vez que reproduz elementos modernos, como o dualismo e a necessidade de contenção de todas as dimensões da vida em categorias rígidas. Por sua vez, o conceito de interculturalidade, tomado da Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador (CONAIE), propõe o respeito à “diversidade dos povos e nacionalidades indígenas” e “exige a unidade deles [povos indígenas] nos níveis econômico, social [...] e político, com o olhar voltado para a *transformação* das estruturas presentes” (CONAIE, 1997 *apud* Walsh, 2007; ênfase e tradução minhas). Por tratar de *transformação*, a perspectiva da interculturalidade se articula com a de diferença colonial, uma vez que entra na dimensão do poder – um poder colonizado, disputado entre os lados opostos de uma hierarquia dicotômica separada por um abismo (colonizador *versus* colonizada/o).

Em consonância com as propostas de olhar cultura como elemento dinâmico, criativo (Inayatullah e Blaney, 2004) e com potencial transformador (Walsh, 2007), Thiong’o (1986) entende que esta cultura (com essas credenciais) é transmitida através da *língua*. Dessa forma, vê língua não só como um elemento

técnico, como um meio de comunicação, mas também como o compartilhamento de memórias e valores, sendo um elemento cultural – e possivelmente modo de resistência – por si só. Para o autor, a língua emite a singularidade de uma comunidade, sendo portanto elemento de identidade; assim, o ato de fazer uso da própria língua (“nativa”) seria parte do processo de desalienação de uma comunidade. Ainda, entende a relação material estabelecida pela língua, entre as palavras e as coisas; assim, propõe que pensar uma comunidade em inglês e não na língua local deixaria de fora elementos importantes daquela cosmologia e daquela epistemologia. Nesse sentido, Gelven (1989 *apud* Chakrabarty, 2000) coloca:

If an English-speaker student [...] sets out to learn German, he first looks up in a lexicon or vocabulary list a few basic German words. At this point, however, these German words are not German at all. They are merely sounds substituted for English meanings. They are, in a very real sense, English words. This means that they take their contextual significance from the [...] totality of the English language. (p. 89)

A língua, dessa forma, refletiria aspectos culturais e, portanto, epistemológicos. Assim, a língua dominante reflete a dominação também ontológica, uma vez que impede a compreensão de significados locais. Para Mbembe, a linguagem não é um meio de comunicação transparente, sendo então usada para o processo de colonização (Eurozine, 2008). A pretensão de universalidade da “ciência moderna”, assim, se desenvolve em paralelo com a expansão da língua dominante, uma vez que a língua na qual se produz conhecimento vai interferir diretamente em quem – e quantas pessoas – poderão acessar aquilo. Dessa forma, parte do processo de descolonizar a ciência (e a vida) tem a ver com a língua na qual se produz. O uso exclusivo da língua colonial enquanto ferramenta universal reproduz a lógica da Europa como centro da produção de conhecimento, uma produção monolítica que se pretende universal, mas que reflete o caráter provinciano da Europa (Chakrabarty, 2000).

A partir disso, é possível entrar no debate sobre tradução: se, por um lado, a língua pode ser ferramenta de poder⁴⁰, por outro ela pode permitir aproximações (por exemplo, entre os sujeitos colonizados, que Fanon (1963) nos lembra que não

⁴⁰ Mignolo (2007b) parte da ideia de seis línguas coloniais: italiano, espanhol e português, para o Renascimento, e francês, inglês e alemão para o Iluminismo (p. 28). Além disso, destaca que o inglês “gozou do poder de estar acompanhado e apoiado pela localização geocultural do capitalismo durante o período do império britânico e, no último meio século, nos Estados Unidos” (Mignolo, 1999, p. 62; tradução minha).

estão sozinhos). A tradução pode ser problemática quando nela se perdem significados, como apontam Gelven (1989), Thiong'o (1986) e Bhabha (Rutherford, 1990):

Translation is also a way of limiting, but in a mischevious, displacing sense – imitating an original in such a way that the priority of the original is not reinforced but by the very fact that it *can* be simulated, copied, transferred, transformed, made into a simulacrum and so on: the 'original' is never finished or complete in itself. The 'originary' is always open to translation so that it can never be said to have a totalized prior moment of being or meaning – an essence. What this really means is that cultures are only constituted in relation to that otherness internal to their own symbol-forming activity which makes them decentred structures – through that displacement or liminality opens up the possibility of articulating *different*, even incommensurable cultural practices and priorities. (p. 210; ênfase no original)

O problema da tradução afeta diretamente a proposta de universalismo do projeto de Campbell (2007). Seu acesso às narrativas “nativas” se dá a partir da leitura enviesada da tradução dos escritos originais para o inglês; a perda de significados não se dá apenas pela dificuldade inerente ao processo de tradução, mas também ao modo de pensar daqueles indivíduos que têm inglês como sua língua materna e estão situados na posição de colonizador, como o próprio Campbell (homem branco estadunidense). Dessa forma, a língua de Campbell o faz ler os mitos de uma forma que consegue “encaixá-los” em suas fases da jornada do herói, dando um aspecto coerente e coeso a sua argumentação pretensamente universal. O mito do herói nos moldes de Campbell, portanto, está inscrito na gramática colonial de dominação a partir da ideia de salvação, no caráter dual (como a “ciência moderna” cartesiana) da ontologia europeia/ocidental (branca, masculina, cisheteronosmativa) e na construção de um personagem que justifique a situação colonial, de modo a “renovar”, a “atualizar” os epistemicídios perpetrados pelos colonizadores desde o início da modernidade (Grosfoguel, 2016), desde seu encontro com o Outro ameríndio (Dussel, 1993).

Partindo da obra de Campbell, tomada aqui como uma alegoria, como uma representação de uma das dimensões da situação colonial, como expressão da ontologia europeia, podemos questionar a função social e política do herói. Para além dessa reflexão, no entanto, está a possibilidade de se pensar o papel da Europa (e dos Estados Unidos) enquanto “ponto zero” da ciência. Castro-Gómez (2007; 2005) apresenta o conceito de “hybris del punto cero”: um modelo epistêmico

moderno/colonial que entende que a ciência moderna se “inicia” com o método científico cartesiano, com seu *ego cogito*, com a certeza de que o conhecimento “puro” só é possível se produzido a partir de um ponto de vista inobservado (indicando um afastamento entre o sujeito e o objeto da pesquisa); o “ponto zero” é esse ponto exterior, supostamente neutro.

Castro-Gómez (2007) entende que essa “hybris” é o grande pecado do ocidente, a partir do que podemos depreender que este autor olha com desconfiança à produção científica sustentada (exclusivamente) pela ontologia, pela epistemologia e pelas metodologias europeias/ocidentais; indo de encontro a esta perspectiva está Chakrabarty (2000), quando discute a Europa como “indispensável e inadequada”. A “indispensabilidade” da ontologia europeia é questionável quando pensamos em possibilidades de vida outras que não esta racista, misógina e liberal na qual estamos inseridas/os; no entanto, no que tange à academia atual e às possibilidades concretas, materiais de se fazer política (por exemplo, a partir da noção de democracia, e dentro de instituições como as Nações Unidas), as contradições ficam mais evidentes. Assim, podemos sintetizar as alternativas epistemológicas em duas⁴¹ (em termos amplos): de um lado, temos o “de-link” como propõe Mignolo (2007a), um afastamento, um *desaprendizado*, para que então se produza (ou cultive) conhecimento sem as marcas das tradições europeias, sem as bases ontológicas e epistemológicas do Iluminismo (principalmente); sem termos que recorrer aos autores (homens, brancos, cisheteronormativos) “tradicionais”; sem que qualquer produção deva ser uma *crítica* (ao moderno, eurocêntrico), que possa ser conhecimento em si. Por outro lado, temos a proposta de Chakrabarty (2000) trazida acima, de que a Europa seria indispensável, apesar de inadequada. Nessa proposta, a trilha percorrida pelo desenvolvimento científico europeu, embora racista e misógina, é relevante, em termos de acréscimo para a humanidade; no entanto, é fundamental destacar que, apesar dessa consideração (de uma indispensabilidade da Europa), Chakrabarty se afasta de aspectos fundamentais à ciência ocidental, como a linearidade e unidirecionalidade da história.

A primeira alternativa pode ser entendida como mais radical – relacionado a “raiz” – se pensarmos a partir da imagem de uma árvore: o conhecimento existente

⁴¹ Reproduzindo, ironicamente, o caráter dual da ciência moderna.

(e legitimado) seria uma grande árvore, com raízes profundas no solo; o projeto de “de-link” consistiria, nesta imagem, em derrubar esta árvore desde a raiz. Não haveria a possibilidade de manutenção das raízes, ou mesmo de deixar a árvore de pé e iniciar o plantio de outras: o que a ciência ocidental faz concretamente e, mais do que isso, o que ela *representa* têm efeitos tão fortes nas demais possibilidades epistêmicas – exclusão e extermínio – que apenas sua destruição permitiria que as alternativas florescessem, de fato. A segunda, por sua vez, seguindo a metáfora, entenderia a possibilidade de outras árvores ao redor; entretanto, no fundo, esta proposta supõe que a epistemologia dominante permitirá o desenvolvimento das alternativas – a grande árvore permitirá que outras floresçam, permitirá que estas também usem os recursos disponíveis no ambiente. É este ponto – a impossibilidade de autossuficiência das epistemologias não-dominantes – que torna a segunda proposta questionável. Por que os sujeitos (e as instituições que estes compõem – inclusive a universidade) nos níveis mais altos da hierarquia se disponibilizariam a flexibilizar o *status quo*, o que necessariamente significaria a perda (ou redução) de privilégios?

Spivak (2010) faz o questionamento visceral: pode o subalterno falar? Ballestrin (2013) analisa:

Para ela [Spivak], o sujeito subalterno é aquele cuja voz não pode ser ouvida; sua crítica à intelectualidade que pretende falar em seu nome é ao fato de que “*nenhum ato de resistência pode ocorrer em nome do subalterno sem que esse ato seja imbricado no discurso hegemônico*” (Almeida, 2010, p. 12). Nesse caso, o subalterno permanece silenciado e aparece como constituição de mais um “outro”, uma classificação essencialista que acaba por não incorporar a noção de *différance* ou hibridismo. Para a autora, não só o subalterno não pode falar como também o intelectual pós-colonial não pode fazer isso por ele. (2013, p. 93; ênfase minha)

É neste contexto que aparecem a visão e a proposta revolucionárias de Fanon. O autor se afasta da epistemologia dominante, dialogando inclusive com o que Spivak coloca sobre o intelectual pós-colonial (no excerto de Ballestrin (2013) acima):

In its narcissistic monologue the colonialist bourgeoisie, by way of its academics, had implanted in the minds of the colonized that the essential values – meaning Western values – remain eternal despite all errors attributable to man. The colonized intellectual accepted the cogency of these ideas and there in the back of his mind stood a sentinel on duty guarding the Greco-Roman pedestal. But during the struggle for liberation,

when the colonized intellectual touches base again with his people, this artificial sentinel is smashed to smithereens. All the Mediterranean values, the triumph of the individual, of enlightenment and Beauty turn into pale, lifeless trinkets. All those discourses appear a jumble of dead words. Those values which seemed to ennoble the soul prove worthless because they have nothing in common with the real-life struggle in which the people are engaged. (Fanon, 1963, pp. 46-7)

A partir disso, endereça diretamente a questão da “(in)dispensabilidade” da Europa:

Europe, Fanon asserts, was not only eminently ‘dispensable’ but dispensing with it was necessary in order to ‘pioneer a new history’ and ‘new conceptions of the possibilities of being human’. Fanon argues that ‘anything’ is possible for postcolonial nations if they refuse to ‘ape Europe’ or if they stopped obsessing about ‘catching up with it’. For Fanon, Europe is a problem, not the apotheosis of any virtuous principle, least of all ‘civilization’. What is the problem with Europe? Europe’s greatest contribution to world history, Fanon argues, has been the systematic production of a colonial world that has resulted, among other things, in the ‘slavery ... [of] four fifths of humanity’ (Fanon 2004: 237) and in their merciless exploitation. Notwithstanding its loud proclamations of various universally relevant virtues, Europe has systematically denied and negated the humanity of a global majority of people. (Muppidi, 2009, p. 155; ênfase minha)

Uma “nova história” e “novas concepções de possibilidades para o ser humano” só seriam possíveis, na visão do autor, com a destruição da epistemologia europeia – é aí que entra a disputa política revolucionária que, se necessário, utilizará métodos violentos (ainda que esta violência seja essencialmente uma reação à violência colonial sobre os corpos colonizados), apresentada na seção 3.4.

É no centro desse debate que Ballestrin (2013) questiona: “é possível romper com a lógica da colonialidade da modernidade sem que abandonemos as contribuições do pensamento ocidental/europeu/iluminista – especialmente, liberalismo e marxismo – para a própria decolonização?” (p. 112). A imagem da árvore mostra que o processo de superação do domínio epistemológico é tortuoso e incerto e que gera dúvidas inclusive entre aqueles indivíduos que a propõem. Nessa imagem, a primeira alternativa, como já posto, seria a de derrubar a árvore desde a raiz; esta alternativa estaria em consonância com os projetos de “de-link” de Mignolo (2007a) e de dispensabilidade da Europa para a possibilidade de uma nova história e de novas concepções de ser de Fanon (1963; Muppidi, 2009). A segunda alternativa – convivência entre diferentes árvores – abarca as visões de

indispensabilidade da Europa (Chakrabarty, 2000); de possibilidade de aprendizado descolonizado a partir do que Ballestrin (2013) chama de “contribuições do pensamento ocidental/europeu/iluminista” em paralelo a uma formação crítica que permitisse a compreensão de que a epistemologia europeia é apenas mais uma entre as tantas epistemologias possíveis; de ciência descolonial enquanto um projeto de reparação das feridas coloniais, de aproximação de pessoas, terras, passados, ancestrais e espíritos (Shilliam, 2015); de uma centralização das preocupações e visões de mundo nas perspectivas e propósitos “nativos”, sem a necessidade de total rejeição das teorias, pesquisas e conhecimentos ocidentais (Smith, 1999); de uma “ecologia de saberes” enquanto projeto que “procura dar consistência epistemológica ao saber propositivo”, isto é, uma ecologia de saberes que “assenta na independência complexa entre os diferentes saberes que constituem o sistema aberto do conhecimento em processo constante da criação e renovação”, partindo da ideia de que “conhecimento é interconhecimento, é reconhecimento, é auto-conhecimento” (Santos, 2010, p. 157); e de universalismo concreto de Césaire (1978), que se transformaria em uma espécie de “meta-ontologia”, uma vez que permitiria a existência de outras ontologias – consolidando, assim, o projeto de “pluri-versalidade”. Na “floresta” dos conhecimentos, o conceito de hibridismo de Bhabha (1998) seria uma terceira alternativa: uma só árvore, complexa, formada a partir do mutualismo obrigatório (ou simbiose) entre os conhecimentos hegemônicos e não-hegemônicos – entendendo que esta relação é de dependência, prevendo assim benefícios mútuos para os dois lados.

4 Considerações finais

*Soy, soy lo que dejaron
Soy toda la sobra de lo que se robaron
Un pueblo escondido en la cima
Mi piel es de cuero, por eso aguanta cualquier clima
Latinoamerica – Calle 13⁴²*

A estrutura colonial se sustenta – e mantém as hierarquias a ela associadas – sobre elementos materiais, como poderio bélico e capacidades econômicas, e sobre elementos simbólicos, como a hegemonia cultural (universalizante e excludente) e o controle sobre epistemologias marginais. Este trabalho se propôs a discutir os elementos simbólicos que constituíram e constituem a situação colonial, focando no desenvolvimento do personagem do herói para justificar as ações dos colonizadores e em como a dominação epistemológica – o confinamento de conhecimentos não-hegemônicos na categoria “local”, bem como o apagamento de formas de olhar o mundo e a deslegitimação de ciência produzida fora dos padrões europeus – reforça as violências produzidas por e nesta estrutura.

Dessa forma, o mito do herói, a ideia de “ciência moderna” (enquanto única epistemologia legítima, que também considero como um mito) e a modernidade-colonialidade (que Dussel (1993) também descreve como mito) são elementos que participam da consolidação de um sistema de dominação e que se constituem mutuamente. Assim, o argumento principal deste trabalho é que olhar para os mecanismos através dos quais esses mitos se expandem e se tornam ferramentas de poder é parte fundamental do processo de superação da estrutura colonial, a partir de uma noção de emancipação individual e coletiva – enquanto grupos, comunidades – de sujeitos submetidos e subjugados às violências desta estrutura.

Para tanto, o paralelo entre a obra de Joseph Campbell, *O herói de mil faces*, e a “jornada” do colonizador foi posto como possibilidade para se pensar o mito do herói sob o registro ontológico e epistemológico da condição de colonizador – como Campbell personaliza em suas credenciais de homem branco cisheteronormativo estadunidense. O herói de Campbell, a despeito de sua intenção universal, reflete a leitura do autor sobre os mitos que analisa; assim, revela as intenções inscritas no

⁴² Canção composta por Rafael Ignacio Arcaute, Eduardo Cabra e Rene Perez, do álbum “Entre los que quieren”, de 2011.

processo de sair do próprio mundo, acessar um “novo mundo” cheio de maravilhas sobrenaturais e retornar ao seu mundo na condição de “senhor de dois mundos” – movimentos que tanto o herói arquetípico de Campbell quanto o colonizador fazem.

Nesse contexto, e de maneira semelhante à “jornada do herói”, o processo de ascensão da ciência ocidental à posição de única legítima também compõe a estrutura de dominação estabelecida pelo colonialismo. A construção de narrativas de “descobertas heroicas” levou os colonizadores à posição de “homens da ciência” (Terrall, 2011), desse modo restringindo a chamada ciência moderna aos preceitos cosmológicos, ontológicos, epistemológicos e metodológicos ocidentais dominantes (masculinos, brancos, cisheteronormativos). Mesmo perspectivas críticas a esta dominação, a esta centralização da produção de conhecimento, muitas vezes refletem aspectos que procuram subverter: por exemplo, Castro-Gómez (2007) aponta que o pós-estruturalismo faz uma crítica eurocêntrica ao eurocentrismo.

Para essa discussão, parto dos movimentos teóricos e políticos do pós-colonialismo e do descolonialismo, entendendo que, mais importante que suas diferenças – a principal sendo o marco da colonização (para o primeiro, por volta do século XIX; para o segundo, a “descoberta” da América, em 1492) – são suas semelhanças. Conceitos como colonialidades do saber, do poder, do ser e de gênero dialogam e formam relações complementares com a ideia de colonização de mentes, por exemplo; o reconhecimento da não-neutralidade da ciência e a proposta de uma ciência que também seja política são outros elementos em comum a estes movimentos. Dessa forma, proponho que este trabalho estabeleça uma relação de troca com esses movimentos teóricos: se, por um lado, o que autoras e autores alinhados a estes pensamentos e posicionamentos inspiram e sustentam meus argumentos, por outro pretendo contribuir para estes movimentos a partir da discussão a respeito de alternativas epistemológicas propositivas (no sentido de ir além de uma meta-teoria, de se ter possibilidades de uso teórico e político dessas epistemologias para pensar os mais diversos temas e as mais diversas produções de conhecimento/de ciência).

Uma possibilidade relevante e impactante é a proposta de Robbie Shilliam (2015) de dois movimentos: a ideia de “deep relation”, enquanto maneira de, de fato, aproximar indivíduos e fortalecer os laços que os conectam, e a noção de que conhecimento não seria produzido, mas *cultivado*. A ideia de cultivo subverte a

noção de que conhecimento é algo posto, noção esta fundamental para sustentar a “ciência moderna” como única legítima, uma vez que este conhecimento posto – produzido –, além de encerrado no “método científico”, é fruto da razão humana, que seria algo inato.

Outras propostas epistemológicas que compõem a proposta deste trabalho são o conceito de transmodernidade (Dussel, 1993) e a ideia de “diversalidade anticapitalista descolonial universal radical” (Grosfoguel, 2010, p. 487), entendidas como complementares. A ruptura com o modelo hegemônico (moderno, europeu, ocidental) a partir de uma superação inclusiva da modernidade – estrutura limitada e limitante – é proposta, assim, a partir de noções como “pluri-verso”, que enquanto construção linguística já quebra expectativas (“pluri” em vez de “uni”) – esta quebra já introduz a consideração da existência de alternativas. Uma “transmodernidade pluriversal”, desta forma, seria um projeto político-epistemológico inclusivo, compreendendo a variedade de *loci* de produção (cultivo?) de conhecimento. A opção por “trans” em vez de “pós” como prefixo para marcar a distinção com o moderno pode ser entendida como afastamento do projeto pós-moderno (europeu e eurocêntrico, a despeito de suas intenções críticas) e também como a percepção de que o moderno – e o que foi construído sobre bases modernas – não precisa ser descartado, mas agregado a um corpo de conhecimento mais amplo (em termos de espacialidades e temporalidades, o que seria uma consequência da percepção de que epistemologias marginalizadas são tão legítimas quanto a hegemônica). Além disso, em termos etimológicos, o prefixo “trans” coloca a diferença como elemento central: a distinção entre elementos não precisa se constituir em termos dicotômicos e não precisa significar oposição, mas complementaridade.

Estes conceitos, por sua vez, ramificam o debate em duas direções: a de pensar a relação entre o capitalismo e o colonialismo e a do amplo e profundo debate sobre diferença. Em primeiro lugar, abordo a questão do capitalismo, por entender que esta ficou em segundo plano ao longo deste trabalho, a despeito da profundidade da penetração de suas raízes na estrutura colonial – esta profundidade justifica a posição de Grosfoguel (2010) de propor uma política descolonial anticapitalista. Aimé Césaire em *Discurso sobre o colonialismo* já olhava para o anticapitalismo, uma vez que entendia que as sociedades pré-coloniais eram não só pré-capitalistas, mas anti-capitalistas (Césaire, 1978, p. 27) – e a partir disso defende sua posição de fazer uma “apologia sistemática das sociedades destruídas

pelo capitalismo” – e que a superação do modelo político e econômico (aqui podemos incluir epistemológico) europeu se daria a partir de “a Revolução”, isto é, a partir da substituição da “estreita tirania duma burguesia desumanizada” pela “única classe que tem ainda missão universal”, o proletariado (idem, p. 69). Além disso, sintetiza a relação entre capitalismo e colonialismo:

A verdade é que a civilização dita “europeia”, a civilização “ocidental”, tal como a modelaram dois séculos de regime burguês, é incapaz de resolver os dois problemas maiores a que a sua existência deu origem: o problema do proletariado e o problema colonial [...] (idem, p. 13)

A defesa de Frantz Fanon de um anticolonialismo que olhasse para além de nacionalismos, destacando a questão econômica como fundamental, também pode ser entendida como parte de um projeto de anti/pós/descolonialismo anticapitalista:

There is no switching straight from the position of a ‘colonized subject’ to being ‘the sovereign citizen of an independent nation’ by the returning of colonial violence in only a physical sense. That is, postcoloniality cannot be the outcome of an ‘unmediated physical strength’ and a ‘rudimentary’ ‘consciousness’ (Fanon 2004: 88). The postcolonial project needs to move beyond nationalism to a social and economic consciousness and to move beyond limiting categories of Black-Arab/White to a new way of imagining and inhabiting the world. (Muppidi, 2009, p. 157)

Ainda nesta chave de argumentação, Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel olham para os impactos do sistema capitalista e do colonialismo nas epistemologias não-hegemônicas:

Debemos entender que el capitalismo no es sólo un sistema económico (paradigma de la economía-política) y tampoco es sólo un sistema cultural (paradigma de los estudios culturales/postcoloniales em su vertiente “anglo”), sino que es una *red global de poder*, integrada por procesos económicos, políticos y culturales, cuya suma mantiene todo el sistema. Por ello [...] [n]ecesitamos entrar en diálogo con formas no occidentales de conocimiento que ven el mundo como una totalidad en que todo está relacionado con todo [...] (Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007, p. 17; ênfase no original)

A estrutura econômica colonial capitalista produziu relações hierárquicas que atualmente se refletem na distinção entre países subdesenvolvidos e desenvolvidos (na dimensão econômica). O discurso do desenvolvimento muitas vezes é usado para reproduzir noções da retórica salvacionista colonial (Pinto e Mignolo, 2015). Esta retórica seria a justificativa europeia para desapropriar “povos e etnias posicionadas na periferia do novo centro do mundo” de suas terras; estes

povos e etnias “têm visto suas cosmologias, manifestações artísticas, ciências e tecnologias, formas de organização econômica e política serem reduzidas a superstições, *mitos*, folclores, tradições irracionais e idiosincrasias” (idem, p. 389; ênfase minha). Dessa forma, a estrutura capitalista também compõe a hierarquização entre epistemologias⁴³, encerrando conhecimentos “nativos” às noções postas no último excerto, dentre as quais destaco a categoria de mito.

Ainda na chave de se pensar a retórica salvacionista colonial e a relação da estrutura colonial com a economia capitalista, à luz do ponto de Pinto e Mignolo (2015) sobre o confinamento de conhecimentos não-hegemônicos na categoria de “mito” (enquanto aspecto negativo), volto à discussão do personagem do herói. Neste escopo mais amplo, abarcando relações econômicas internacionais, o herói (colonizador), enquanto indivíduo, teria tanto impacto na colonialidade? A partir de argumentos trazidos ao longo deste trabalho, como a ideia de que o ideal heroico se constituiria em um texto (Shapiro, 1989; Dussel, 1993) que se sobrepõe a outros textos coloniais, como a questão da valoração artificial da abstração na disciplina de Relações Internacionais (Krishna, 2009) e a discussão sobre a relação do herói com a “ciência moderna” (seção 1.5 e capítulo 2), uma questão que se apresenta é qual a relação deste herói indivíduo com o Estado (enquanto unidade política central do sistema internacional moderno). A superação da estrutura colonial deve ser transversal em temas e escopos, abrangendo, portanto, desde a relação entre indivíduos à relação entre Estados, entendendo que a descolonização só é possível se anticapitalista (por exemplo: Césaire, 1978; Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007; Fanon, 1963; Chowdhry e Nair, 2002) e se feita pensando além do Estado enquanto unidade política fundamental (Pinto e Mignolo, 2015), uma vez que o Estado moderno é formado sobre as bases do mito da Modernidade (Dussel, 1993) e, consequentemente, de relações desiguais que produzem exclusão. Assim, o Estado moderno reflete as características do herói: se este, enquanto indivíduo, sai de seu espaço conhecido para acessar lugares “exóticos”, conhecer benesses e trazê-las de volta à sua comunidade, o Estado moderno faz um movimento análogo quando expande suas fronteiras – seja de maneira formal/oficial, como no colonialismo

⁴³ Apesar de criticarem a estrutura capitalista, Pinto e Mignolo (2015) destacam que o Marxismo enquanto possibilidade de crítica também está inscrito na lógica colonial: “(Neo)liberalismo e (neo)marxismo, contudo, partilham do mesmo caráter teleológico, universalista, totalitário, e o mesmo projeto de uniformização do mundo”(p. 394)

aberto, seja de maneira informal/não oficial, como no imperialismo (a partir da diferenciação proposta por McLeod, 2010) – e se apropria (muitas vezes de forma violenta) do que vê como qualidade do território e da comunidade dominados, sejam recursos naturais, sejam ferramentas científicas e tecnológicas, sejam elementos culturais. Em outras palavras, entendo que o herói – enquanto personagem do colonizador, enquanto máscara atrás da qual ele se esconde – se apresenta nas subjetividades coloniais no nível do indivíduo, na prática cotidiana, mas que isso não tira seu impacto nas políticas estatais e entre Estados (uma vez que instituições políticas refletem desejos e projetos de pessoas).

Além disso, em se tratando de relações coloniais, é a partir do Estado que se expandem e se consolidam políticas e práticas de exclusão. O Estado colonizador define certas práticas e categorias, como a descrição de pessoas não-brancas que migravam das colônias para as metrópoles como “pessoas de cor” – racializando esses indivíduos e refletindo num conceito as relações de dominação e subordinação inscritas na lógica colonial (Brah, 2006) – e como a proibições de certas interações entre os indivíduos envolvidos na realidade colonial cotidiana (tanto colonizadores quanto colonizadas/os), proibições estas que se estendiam desde os casamentos inter-raciais até o envolvimento em jogos de azar no espaço colonial (Fernández, 2015). A formalização desses tipos de interação – racistas, misóginos e arrogantes e mesquinhos (quando tratando de atividades banais, como jogos de azar do exemplo dado) –, bem como suas consequências no dia-a-dia colonial (seja o que se construiu sobre o respeito às normas, seja o que surgiu como releitura ou resistência), expõe a posição das elites coloniais a respeito da *diferença*.

A percepção negativa da alteridade é um elemento fundamental da estrutura desigual, excludente e violenta colonial. Como Dussel (1993) coloca sobre o encontro colonial (na América, mas que pode ser expandido para o encontro colonial de maneira geral):

A “conquista” é um processo militar, prático, violento que inclui dialeticamente o Outro como o “si-mesmo”. O Outro, em sua distinção, é negado como Outro e é sujeitado, subsumido, alienado a se incorporar à Totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido, como “encomendado”, como “assalariado” (nas futuras fazendas), ou como africano escravo (nos engenhos de açúcar ou outros produtos tropicais). A subjetividade do “conquistador”, por seu lado, foi se constituindo, desdobrando lentamente na práxis. (p. 44)

Este encontro com o Outro se reflete na disciplina de Relações Internacionais na noção de uma “zona de contato” de caráter colonial (a despeito das possibilidades de auto-reflexão crítica e de alianças para críticas sociais que esta zona apresentaria), que tem como (uma) contrapartida crítica o projeto de “RI pós-ocidental” (Inayatullah e Blaney, 2004, p. 14): uma disciplina reimaginada “as a theory of intercultural relations or perhaps rediscovered as na importante site of ‘heterology’ – the study of differences” (idem, p. 15). Em consonância com a ideia de “heterologia”, embora pensando relações sociais para além das RI, Avtar Brah (2006) pensa a dinâmica de poder da diferenciação social a partir das problemáticas da subjetividade e da identidade, procurando não cair em uma visão reducionista, e propõe quatro pontos de partida para se pensar a diferença: 1) diferença como experiência; 2) diferença como relação social; 3) diferença como subjetividade; e 4) diferença como identidade. Esses modos de pensar a diferença só são possíveis a partir de uma leitura interseccional, uma vez que as opressões de raça, gênero, classe e sexualidade estão inscritas umas nas outras – são constituídas e constitutivas entre si (idem, p. 351).

A diferença vista como Dussel (1993) descreve e não como Brah (2006) propõe produz desigualdade e exclusão em dimensões de gênero e raça. Assim, a dominação colonial se reproduz nas dimensões de temporalidade (seção 1.4) e da língua (seção 3.5) e se perpetua, de modo que também as hierarquias entre ontologias e epistemologias também se mantêm. Nesse contexto, “herói” continua sendo um personagem restrito ao colonizador, uma vez que heróis e heroínas inscritos na diferença não são considerados como legítimos – como não teriam um objeto de salvação, heróis e heroínas colonizados/as não seriam, portanto, “heroicos”.

Expandindo visões positivas sobre diferença (como a de Brah, 2006) para a discussão sobre ciência – sobre ontologias, epistemologias e metodologias, sobre a produção ou cultivo de conhecimento –, algumas perspectivas apresentadas ao longo desse trabalho são possibilidades de inclusão e horizontalização. Em primeiro lugar, retomo (da seção 2.4) as “possibilidades periféricas” para uma academia mais plural, descritas por Turton e Freire (2014): reconhecimento (para aprimoramento das carreiras); descoberta da originalidade e da diferença, abrindo às e aos acadêmicas/os periféricas/os a possibilidade de agência e a constatação de que os conhecimentos não-hegemônicos (em forma e conteúdo) também são relevantes e

legítimos; diálogo, enquanto facilitador dos dois primeiros pontos; e mudanças nas relações assimétricas, a partir da desestabilização de fronteiras como resultado da troca de ideias (pp. 17-8).

Enquanto esta alternativa foca na produção acadêmica (embora de uma academia diferente – como o projeto de “universidade transcultural” descrito por Castro-Gómez (2007) – o segundo ponto que retomo traz uma discussão ontológica e epistemológica de maior escopo e se divide em três possibilidades. A imagem do conhecimento enquanto árvore(s), apresentada na seção 3.5 aponta para alternativas distintas: a) a dissociação radical dos conhecimentos “nativos” (periféricos, não-hegemônicos) do conhecimento “moderno” europeu, a partir de noções como “desaprender” (Mignolo, 2007a); b) a convivência pacífica – contingente, enquanto possibilidade de expansão, crescimento – entre as existências epistemológicas, a partir de noções como ciência descolonial (Smith, 1999; Shilliam, 2015), “pluri-versalidade” (Grosfoguel, 2010) e “ecologia de saberes” (Santos, 2010); e c) o imbricamento, a simbiose entre conhecimentos distintos enquanto organismos que compõem uma unidade complexa e plural dentro de si, a partir do conceito de hibridismo de Bhabha (1998).

Olhar para alternativas epistêmicas ao mesmo tempo que se olha para a diferença como possibilidade de ampliação e aprofundamento permite repensar o papel dos indivíduos – inscritos sob diferentes características, que produzem diferentes corpos, que se relacionam socialmente de diferentes formas – na transformação do mundo. Se a epistemologia dominante – a “ciência moderna” – se constitui, entre outras coisas, na artificialidade de um herói mitológico que exclui outros heróis e, assim, produz e reproduz configurações específicas de poder, que incide de forma violenta sobre os corpos colonizados, sua superação se dará a partir da difusão das epistemologias colonizadas – indiferente da visão que se tenha sobre a(s) árvore(s) do conhecimento, e consequentemente sobre possibilidades de mudança social.

Assim, o papel desse indivíduo colonizado, localizado nas periferias, nas fronteiras, nas feridas coloniais é fundamental. Sobre isso, retomo as visões de Glória Anzaldúa (2007) e Linda Tuhiwai Smith (1999): a primeira propõe que, enquanto habitante das fronteiras, dos espaços de diferença (que, vistos de maneira positiva, podem ser espaços de confluência), é parte de todos os grupos que ali estão representados; em um movimento semelhante, a segunda coloca:

I have learned that I belong *partly* in the Third World, *partly* in the “Women of Colour” world, *partly* in the black or African world. I read myself into these labels *partly* because I have also learned that, although there may be commonalities, they still do not entirely account for the experiences of indigenous peoples. (Smith, 1999, p. 35; ênfases no original)

Essas perspectivas sobre agência e epistemologias permitem o retorno às discussões inicialmente propostas neste trabalho. Entendo, portanto, que “herói” e “ciência moderna” são mitos e textos que ajudam a sustentar a exclusão e a violência da situação colonial. São complementares entre si e são parte de dois processos: 1) a justificativa do subjugo colonial, do encobrimento de epistemologias e subjetividades coloniais (a partir da ideia de salvação); e 2) a “atualização”, manutenção dos epistemicídios do século XVI descritos por Grosfoguel (2016) nos dias de hoje, entendendo a situação colonial enquanto estrutural e estruturante da sociedade que vivemos, com caráter perene até que as alternativas cresçam e floresçam.

Este trabalho não pretende chegar a conclusões definitivas, que fechem discussões e coloquem pontos finais; pelo contrário, pretende ser uma vírgula, uma possibilidade de continuidade. A reflexão sobre epistemologias alternativas à hegemônica abre portas para o estudo de temas cotidianos à luz dessas epistemologias, possibilitando o surgimento – o cultivo – de soluções para os problemas sociais e superação das hierarquias – e das violências que se desenvolvem a partir delas.

5 Referências bibliográficas

AGATHANGELOU, Anna M. **Fanon on Decolonization and Revolution: Bodies and Dialectics**. Globalizations, DOI: 10.1080/14747731.2014.981056. 2015.

_____, e TURCOTTE, Heather M. **Reworking postcolonial feminisms in the sites of IR**. In STEANS, Jill e TEPE-BELFRAGE (eds). Handbook on Gender in World Politics. Chettenham, UK and Northampton, US: Edward Elgar Publishing. 2016

ALARCÓN, Norma. **La literature feminist de la chicana: Una revisión a través de Malintzin o Malintzin: Devolver la carne al objeto**. In: MORAGA, Cherrie y CASTILLO, Ana (eds). Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundista en los Estados Unidos. San Francisco: Ism Press. 1988.

ALVARES, Claude. **Science, colonialism and violence: A luddite view**. In NANDY, A (ed). Science, hegemony and violence: A requiem for modernity. Delhi: United Nations University. 1988.

ANZALDUA, Glória. **Bordelands – La Frontera – The New Mestiza**. San Francisco: aunt lute books. 2007.

APPADURAI, A. **Putting hierarchy in its place**. Cultural anthropology, 3(1), 36-49. 1988.

ASHLEY, R. K. **Untying the sovereign state: a double reading of the anarchy problematique**. Millennium, 17(2), 227-262. 1988.

BAJAJ, Jatinder K. **Francis Bacon, the first philosopher of modern science: A non-Western view**. NANDY, A (ed). Science, hegemony and violence: A requiem for modernity. Delhi: United Nations University. 1988.

BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. Revista Brasileira de Ciência Política, nº 11. Brasília, maio-agosto de 2013, pp. 89-117. 2013.

BEIER, J. Marshall. **Beyond hegemonic state(ment)s of nature: indigenous Knowledge and non-state possibilities in international relations**. In CHOWDHRY, G. & NAIR, S. (eds.) Power, Postcolonialism and International Relations: Reading Race, Gender and Class, London: Routledge. 2002.

BHABHA, Homi. K. **O local da cultura**. trad. Eliana de LL Reis. Belo Horizonte: Editora da UFMG. 1998.

BRAH, A. **Diferença, diversidade, diferenciação**. Cadernos Pagu, 26(1), 329. 2006.

CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. São Paulo: Pensamento. 2007 [1949].

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La hybris del punto cero. Ciencia raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)**. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. 2005.

_____. **Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes**. In CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (eds.) (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 2007.

_____. e GROSGOUEL, Ramón. **Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico**. In CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (eds.) (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 2007.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa. 1978.

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

CHOWDHRY, G. e NAIR, S. **Introduction: Power in a postcolonial world: race, gender, and class in international relations**. In CHOWDHRY, G. & NAIR, S. (eds.). *Power, Postcolonialism and International Relations: Reading Race, Gender and Class*, London: Routledge. 2002.

CRENSHAW, Kimberlé. **Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color**. In Martha Albertson Fineman, Rixanne Mykitiuk, (Eds). *The Public Nature of Private Violence*. New York: Routledge. 1994.

CURIEL, Ochy. **Descolonizando El Feminismo: Una Perspectiva Desde America Latina Y El Caribe**. Buenos Aires: Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista. 2009.

DAVIS, Angela Y. **The meaning of freedom**. São Francisco: City Lights Books. 2009.

DUSSEL, Enrique. **1492: O encobrimento do outro (A origem do “mito da Modernidade”)**. Petrópolis: Vozes. 1993.

_____. **Europa, modernidad y eurocentrismo**. In LANDER, Edgardo (coord.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso. 2000.

_____. **Meditações anticartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade**. In SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (eds). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez Editora. 2010.

EUROZINE. **What is Postcolonial Thinking: An Interview with Achille Mbembe**. Disponível em: <<http://www.eurozine.com/articles/2008-01-09-mbembe-en.html>>. 2008.

FANON, Frantz. **The Wretched of the Earth**. New York: Groove Press. 1963.

FERNÁNDEZ, Marta. **Alternative modernities inside europe: the case of fascist Italy**. Institute of International Relations- PUC/Rio. 2015.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história in *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal. 1998.

_____. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes. 2002.

_____. **O governo de si e dos outros. Curso no Collège de France (1982-1983)**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes. 2010.

GARCÉS, Fernando. **Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica**. In CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (eds.) (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 2007.

GROSGOUEL, Ramón. **Descolonizando los universalismos occidentales: El pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas**. In CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (eds.). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 2007.

_____. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global.** In SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (eds). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez Editora. 2010.

_____. **A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI.** *Sociedade e Estado*, 31.1: 25-49. 2016.

HARAWAY, Donna. **Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective.** *Feminist Studies* 14, no. 3. 1988.

HARDING, Sandra. **Introduction. Beyond postcolonial theory: two undertheorized perspectives on science and technology.** In HARDING, Sandra (ed). *The Postcolonial Science and Technology Studies Reader*. Durham e London: Duke University Press. 2011.

_____. **Objectivity and diversity: Another logic of scientific research.** Chicago: University of Chicago Press. 2015.

HARVEY, David. **The condition of postmodernity: An enquiry into the origins of social change.** Malden, MA: Blackwell. 1989.

HERRERA FLORES, Joaquín. **Teoria Crítica dos Direitos Humanos: Os Direitos Humanos como Produtos Culturais.** Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris. 2009.

HINDESS, Barry. **The Past is Another Culture.** *International Political Sociology*, vol. 1, no. 4: 325-338. (2007).

HOBSON, John M. **Discovering the Oriental West.** In HARDING, Sandra (ed). *The Postcolonial Science and Technology Studies Reader*. Durham e London: Duke University Press. 2011.

HUXLEY, Aldous. **Admirável Mundo Novo.** São Paulo: Globo. 2014 [1932].

INAYATULLAH, N. e BLANEY, D. L. **International Relations and the Problem of Difference.** New York: Routledge. 2004.

JACKSON, Cecile. **Feminism Spoken Here: Epistemologies for Interdisciplinary Development Research.** *Development and Change* 37(3): 525–547. 2006.

JAHN, Beate. **IR and the state of nature: the cultural origins of a ruling ideology**. Review of International Studies. 1999.

KENDRICK, M. G. **The Heroic Ideal: Western Archetypes from the Greeks to the Present**. McFarland. 2010.

KI-ZERBO, Joseph. **Para quando a África?: entrevista com René Holenstein**. Rio de Janeiro: Pallas. 2006.

KRISHNA, Sankaran. **Globalization & Postcolonialism. Hegemony and Resistance in the Twenty-first Century**. Lanham: Rowman & Littlefield. 2009.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva. 2006 [1962].

LABORNE, Ana Amélia de Paula. **Branquitude e colonialidade do saber**. Revista da ABPN • v. 6, n. 13 • mar. – jun. 2014 • p. 148-16. 2014.

LORDE, Audre. **Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo**. In: MORAGA, Cherrie y CASTILLO, Ana (eds). Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundista en los Estados Unidos. San Francisco: Ism Press. 1988.

LUGONES, Maria. **Colonialidad y género**. Tabula Rasa. Bogotá, nº9. 2008a.

_____. **Colonialidad y Género: Hacia un feminismo descolonial**. In MIGNOLO, Walter (ed). Género y Colonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo. 2008b.

_____. **Hacia um feminismo descolonial**. La manzana de la discordia, vol 6 nº 2, pg: 105-119. 2011.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Sobre la colonialidade del ser: contribuciones al desarrollo de um concepto**. In CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (eds.) (2007). El giro decolonial: Reflexiones para uma diversidade epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 2007.

_____. **A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade**. In SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (eds). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez Editora. 2010.

MAYER, Arno J. **A Força da Tradição: a persistência do Antigo Regime (1848-1914)**. São Paulo: Companhia das Letras. 1987.

MCEWAN, C. **Material Geographies and Postcolonialism**. Singapore Journal of Tropical Geography, 24(3), pp. 340-355. 2003.

MCLEOD, John (2010). **Beginning postcolonialism**. Manchester and New York: Manchester University Press.

MCMICHAEL, P. **Globalisation: Trend or Project?** In PALAN, R. (ed) (2000) *Global Political Economy: Contemporary Theories*, London: Routledge, pp.100-114. 2000.

MIGNOLO, Walter. **Globalización, procesos civilizatorios y la reubicación de lenguas y culturas**. In CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GUARDIOLA-RIVERA, Oscar e BENAVIDES, Carmen Millán de (eds.). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (pp. 55-74). Bogotá: Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana. 1999.

_____. **Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking**. Princeton: Princeton University Press. 2000.

_____. **Delinking**. *Cultural Studies* 21(2-3): 449-514. 2007a.

_____. **El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura**. In CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (eds.) (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 2007b.

_____. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Argentina: Ediciones del signo. 2010.

MOHANTY, Chandra. **Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses**. In MOHANTY, C., RUSSO, A. e TORRES, L. (eds). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press. 1991.

MUPPIDI, Himadeep. **Frantz Fanon**. In EDKINS, Jenny; VAUGHAN-WILLIAMS, Nick (eds.). *Critical theorists and international relations*. New York: Routledge. 2009.

NANDY, Ashis. **The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism**. Delhi: Oxford UP. 1983.

NOGUEIRA, J. P. e MESSARI, N. **Teoria das Relações Internacionais**. Rio de Janeiro: Elsevier. 2005.

ODORA HOPPERS, Catherine A. **Towards the Integration of Knowledge Systems: Challenges to Thought and Practice**. In HARDING, Sandra (ed). The Postcolonial Science and Technology Studies Reader. Durham e London: Duke University Press. 2011.

ORWELL, George. **O Abate de Um Elefante**. Disponível em: <<http://villaaspie.wordpress.com/2013/06/22/o-abate-de-um-elefante/>>. 1940.

PINTO, J. R. S. e MIGNOLO, Walter. **A modernidade é de fato universal? Reemergência, desocidentalização e opção decolonial**. Civitas-Revista de Ciências Sociais, 15(3), 381-402. 2015.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural. 2004.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad y modernidad/racionalidad**. Perú indígena, 13(29), 11-20. 1992.

_____. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. In LANDER, Edgardo (coord.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso. 2000.

RODRIGUES, Thiago e KALIL, Marcos. **Discursos, Verdade e Linguagem: indicações metodológicas para as RI**. No prelo. 2017.

RUTHERFORD, Jonathan. **The Third Space. Interview with Homi Bhabha**. In: Ders. (Hg): Identity: Community, Culture, Difference. London: Lawrence and Wishart, 207-221. 1990.

SAID, Edward W. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras. 2011 [1993].

_____. **Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia de Bolso. 2007 [1978].

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um Discurso sobre as Ciências**. São Paulo: Cortez. 2003.

_____. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez (Coleção para um novo sendo comum; v. 4). 2010.

_____ e MENESES, Maria Paula (). Prefácio. In SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (eds). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez Editora. 2010.

SCOTT, Colin. **Science for the West, myth for the rest? The case of James Bay Cree Knowledge Construction**. In HARDING, Sandra (ed). The

Postcolonial Science and Technology Studies Reader. Durham e London: Duke University Press. 2011.

SEGAL, R. A. **Hero myths**. Blackwell. 2000.

SHAPIRO, Michael. **Textualizing Global Politics**. In DER DERIAN, J. e SHAPIRO, M. *International/Intertextual Relations*. New York: Lexington Books. 1989.

SHERATT, Y. **Continental Philosophy of Social Science. Hermeneutics, Genealogy and Critical Theory from Ancient Greece to the Twenty-First Century**. Cambridge: Cambridge University Press. 2006.

SHILLIAM, Robbie. **The black Pacific: Anti-colonial struggles and oceanic connections**. Bloomsbury Publishing. 2015.

SHIVA, Vandana. **Reductionist science as epistemological violence**. In NANDY, A (ed). *Science, hegemony and violence: A requiem for modernity*. Delhi: United Nations University. 1988.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples**. Londres e Nova York: Zed Books. 1999.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG. 2010 [1988].

TERRALL, Mary. **Heroic Narratives of Quest and Discovery**. In HARDING, Sandra (ed). *The Postcolonial Science and Technology Studies Reader*. Durham e London: Duke University Press. 2011.

THIONG'O, Ngugi Wa. **Decolonizing the Mind. The Politics of Language in African Literature**. London: James Currey, Nairobi: Heinemann Kenya, New Hampshire: Heinemann. 1986.

TURTON, Helen Louise e FREIRE, Lucas G. **Peripheral possibilities: revealing originality and encouraging dialogue through a reconsideration of 'marginal' IR scholarship**. *Journal of International Relations and Development*. 2014.

VISVANATHAN, Shiv. **Atomic physics: The career of an imagination**. In NANDY, A (ed). *Science, hegemony and violence: A requiem for modernity*. Delhi: United Nations University. 1988.

_____. **Encontros culturais e o Oriente: um estudo das políticas de conhecimento**. In SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (eds). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez Editora. 2010.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad y colonialidade del poder. Un pensamiento y posicionamento “otro” desde la diferencia colonial.** In CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (eds.) (2007). El giro decolonial: Reflexiones para uma diversidade epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 2007.

ZALEWSKI, Marysia. **All these theories and the bodies keep piling up: theories, theorists, theorizing.** In K. B. M. Z. Steve Smith (eds.) International theory: Positivism and beyond, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 340-353. 1996.