



Dossiê:
Giro decolonial

Parte 2:
Gênero, raça, classe
e geopolítica do
conhecimento



Foto da capa: Fran Rebelatto. Havana, Cuba.

Dossiê:
Giro decolonial

Parte 2:

Gênero, raça, classe
e geopolítica do
conhecimento



v. 3, n. 2, 2019

Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/desde/para América Latina, Caribe, África e Ásia. Dossiê: Giro decolonial, Parte 2: Gênero, raça, classe e geopolítica do conhecimento. Volume 3, número 2, 2019.

ISSN: 2526-7655

Foz do Iguaçu/PR: Universidade Federal da Integração Latino-Americana.

Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Revista “Epistemologias do Sul: pensamento social e político em/desde/para América Latina, Caribe, África e Ásia”. Marcos de Jesus Oliveira (editor executivo) Av. Tarquínio Joslin dos Santos, 1000 - Jardim Universitário, sala C301 - Foz Do Iguaçu - PR, 85870-901.

Revista Epistemologias do Sul

revista.epistemologias@unila.edu.br



Dossiê:

Giro decolonial

Parte 2:

Gênero, raça, classe
e geopolítica do
conhecimento

Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/para/ desde América Latina, Caribe, África e Ásia é um periódico online de publicação semestral do grupo de pesquisa homônimo ligado à Universidade Federal da Integração Latino-Americana em Foz do Iguaçu/PR. Seu objetivo é divulgar estudos e investigações sobre ou desde o pensamento social e político latino-americano, caribenho, africano e asiático, promovendo o diálogo Sul-Sul.

ISSN 2526-7655



Editor-Executivo

Marcos De Jesus Oliveira (UNILA)

Conselho Editorial

Ângela Maria De Souza (UNILA)
Camilo Hernan Manchola Castillo (UNB)
Caterina Alessandra Rea (UNILAB)
Cesar Augusto Baldi (ULBRA)
Cesar Torres Cruz (UAM)
Elías Nazareno (UFG)
Elzahrã M. Radwan Omar Osman (INEP)
Estevão Rafael Fernandes (UNIR)
Julio Pereyra (UDELAR)
Li-Chang Shuen Cristina (UFMA)
Lorena R. Tavares De Freitas (UNILA)
Marcos De Jesus Oliveira (UNILA)
Pablo Quintero (UFRGS)
Priscila De Oliveira Coutinho (UERJ)
Sônia Cristina Hamid (IFB)
Waldemir Rosa (UNILA)

Editaram esse número

Leo Name / Editor-Chefe
Tereza Spyer / Editora-Adjunta
Gabriel Rodrigues da Cunha / Editor-Assistente

Colaboraram nesse número

Andréia Moassab
Cláudio Rezende Ribeiro

Gabriel Rodrigues da Cunha
Henrique Rodrigues Leroy
Julieta Paredes
Leo Name
Maicon Rodrigo Rugeri
Marcos de Jesus Oliveira
María Camila Ortiz
Mariana Malheiros
Pedro Paulo Gomes Pereira
Tereza Spyer
Zulma Palermo

Traduziram nesse número

Bruna Macedo de Oliveira
Bruna Otani Ribeiro
Henrique Rodrigues Leroy (Abstracts)
María Camila Ortiz (Resúmenes)
Mariana Malheiros
Tereza Spyer

Revisão e normatização

Leo Name e Oswaldo Freitez Carrillo

Projetos gráfico e da capa/Editoração

Oswaldo Freitez Carrillo

Fotografias da capa e folhas de rosto

Fran Rebelatto



Entrevistas

- 22** **Julieta Paredes:** mulheres indígenas, descolonização do feminismo e políticas do nomear
Entrevista a Tereza Spyer, Mariana Malheiros e María Camila Ortiz
- 44** **Zulma Palermo:** a opção decolonial como um lugar-outro de pensamento
Entrevista a Tereza Spyer, Henrique Rodrigues Leroy e Leo Name
- 58** **Pedro Paulo Gomes Pereira:** corpos e teorias decoloniais e queers, interpelados e em trânsito
Entrevista a Tereza Spyer, Henrique Rodrigues Leroy e Leo Name



Artigos

- 74**
Descolonizar as lutas:
a proposta do Feminismo Comunitário
Julieta Paredes Carvajal
- 88**
Alternativas locais ao globocentrismo
Zulma Palermo
- 100**
Do salto mortal da mercadoria ao giro decolonial: movimentações de um pensamento classista
Cláudio Rezende Ribeiro
- 118**
Aníbal Quijano depois do dependentismo:
notas inconclusivas sobre colonialidade, raça e a atualização do debate sobre centro e periferia
Leo Name
- 134**
Os desafios de introduzir as categorias gênero e raça no ensino de arquitetura e urbanismo
Andréia Moassab





Ensaaios

Casa branca, terra roxa:

modernidade, espaço rural,
arquitetura e suas relações de gênero

Maicon Rodrigo Rugeri

156



Resenhas

A propósito de 'O fim
do império cognitivo',
de Boaventura de
Sousa Santos

Marcos de Jesus Oliveira

168



Editorial

Leo Name

¡DALE!, PPGLC / UNILA, PPG-IELA / UNILA

Tereza Spyer

¡DALE!, PPG-ICAL / UNILA

Gabriel Rodrigues da Cunha

¡DALE!, MALOCA, CAU UNILA

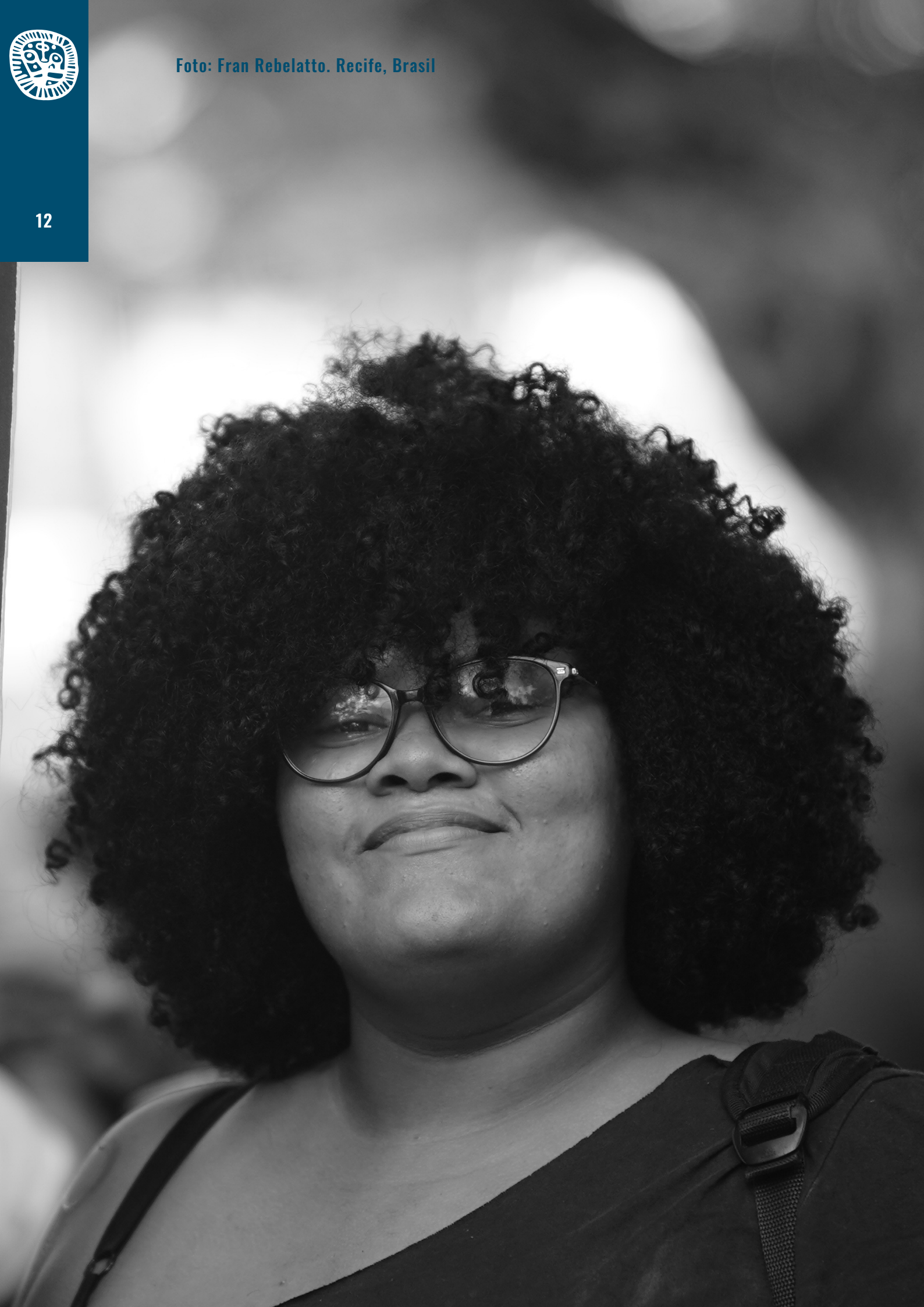


Foto: Fran Rebelatto. Recife, Brasil





A *Revista Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/para/desde América Latina, Caribe, África e Ásia*, periódico vinculado à Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), tem como objetivo divulgar estudos sobre ou desde o pensamento social e político latino-americano, caribenho, africano e asiático, com ênfase nos estudos decoloniais, subalternos e pós-coloniais em toda a sua diversidade e variedade teórica e metodológica. Criado em 2017, até então o periódico contava com três edições: uma em 2017 (v. 1, n. 1) e duas em 2018 (v. 2, n. 1; e v. 2, n. 2).

A leitora ou o leitor está diante do segundo número do que nós, editora e editores convidados, estamos chamando de “Dossiê Giro Decolonial”. Já esclarecemos, no editorial do número passado da *Revista Epistemologias do Sul*, que tal dossiê é fruto dos esforços empreendidos pelo grupo de pesquisa Decolonizar a América Latina e seus Espaços (¡DALE!), inicialmente voltados para a retomada da revista *Redobra* (n. 15, Ano 6, 2020) – vinculada aos grupos de pesquisa Laboratório Urbano e Laboratório Co-Adaptativo (Labzat), ambos da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Devido à grande quantidade de textos, entrevistas e ensaios que obtivemos, muito além do necessário, a *Revista Epistemologias do Sul* acolheu o material que não coube no periódico da UFBA, também nos autorizando a obter mais material para o dossiê. Dividido em duas partes – “Parte 1: Artes visuais, arquiteturas e alteridades” (v. 3, n.1, 2019) e “Parte 2: Gênero, raça, classe e geopolítica do conhecimento” (v. 3, n. 2, 2019), muito embora esteja sendo publicado em 2020, tal dossiê tem data retroativa, visando à continuidade da revista da UNILA. Além disso, a divisão em duas edições, cada uma com tema específico, pôde dar uma melhor dimensão da riqueza de todo este trabalho.

O dossiê foi preparado num momento difícil e complexo, o qual se soma à ascensão de um ultraconservadorismo de direita na América Latina e no Caribe o surgimento de uma nova pandemia, a da Covid-19 – doença transmitida por um novo coronavírus que vem afetando muito mais as populações racializadas, tanto no norte quanto no sul globais. Além disso, o assassinato registrado e divulgado nas redes sociais de um homem negro, George Floyd, em Minneapolis, no auge da pandemia nos Estados Unidos, e as manifestações sob o lema “Vida Negras Importam” que se seguiram a esse homicídio perpetrado pelo policial branco Eric Chauvin, demonstram que a luta contra a violência policial não é – ou ao menos não deveria ser – exclusiva da população negra estadunidense. No Brasil, muito embora o assassinato de um jovem negro, Pedro Henrique Gonzaga, igualmente asfixiado até a morte (após receber um golpe “mata-leão”) por um segurança de uma rede de supermercados no Rio de Janeiro, Davi Ricardo Moreira, tenha sido filmado e divulgado nas redes sociais, gerou pouco impacto – o que demonstra que o racismo estrutural opera de diferentes formas e que a luta antirracista apresenta matizes e complexidades locais que precisam ser enfrentadas. Vale lembrar que a primeira vítima fatal de coronavírus no Brasil foi uma empregada doméstica (negra e que vivia no município de Miguel Pereira, no Rio de Janeiro) infectada por sua patroa (branca, residente do bairro do Leblon) que não contou que estava doente após voltar de uma viagem à Itália.



Creemos que estão escancaradas, portanto, as antigas relações de dependência e dominação e o racismo estrutural, o que torna ainda mais crucial o contato com os aportes teóricos do giro decolonial. A pandemia só tornou ainda mais explícita a filtragem racial das abordagens policiais nos Estados Unidos e nos países latino-americanos e caribenhos. Sua raiz está nos processos de colonização e escravização, uma vez que as forças opressoras do Estado, particularmente a polícia, constantemente codificam as populações pobres e racializadas, especialmente a negra e a indígena, como criminosas. Ainda que o racismo seja tipificado como crime na maior parte dos países de nossa região, a polícia mantém-se operando com base em uma lógica racista que está enraizada na história da produção da raça, como vêm denunciando os aportes do giro decolonial.

Parece-nos oportuno destacar também que, desde que teve início, o governo de Jair Bolsonaro tem contribuído muito para agravar a situação dos povos indígenas no Brasil. Está em curso um projeto político de genocídio, etnocídio e ecocídio, conforme vêm denunciando as lideranças indígenas. As demarcações de terras estão paralisadas (muitas reservas foram e estão sendo invadidas) e aumentaram tanto a mineração em terras indígenas quanto a expansão do agronegócio. Além disso, a Fundação Nacional do Índio (Funai) foi transferida do Ministério da Justiça para o Ministério da Agricultura, deixou de ter a atribuição de demarcar terras indígenas e teve seu orçamento reduzido. Outrossim, a gestão de Bolsonaro segue almejando que os povos indígenas sejam “integrados” à sociedade brasileira a partir de uma argumentação de base racista e etnocêntrica. A situação piorou com a pandemia da Covid-19: há um notável descaso governamental, sem medidas efetivas de fiscalização (garimpeiros, grileiros e madeireiros estão se aproveitando da crise na saúde para invadir as terras indígenas) e de controle e enfrentamento dos contágios e o atendimento de doentes, além do perigo relacionado ao desabastecimento de alimentos nas aldeias.

Ao tempo que redigíamos este editorial e preparávamos a publicação da revista, o atual governo brasileiro passava por uma de suas maiores crises políticas, marcada por crescentes e graves denúncias que o fragilizam – e a isso ele vem revidando com ameaças às instituições e aos poderes da República. Como se não bastasse, assistimos à inacreditável troca de comando nos Ministérios da Saúde e da Educação e na Secretaria de Cultura, em plena pandemia. A saída do Ministro da Educação, Abraham Weintraub, veio acompanhada de uma portaria que suspendeu a política de cotas raciais nas pós-graduações, que foi, por sua vez, revogada dois dias depois pelo ministro interino, após um recurso encaminhado por partidos da oposição. O tema desta edição, ao tratar de “Gênero, raça, classe e geopolítica do conhecimento”, traz questões que se confrontam diretamente com o pensamento desse grupo que está atualmente no poder. Há que se lembrar que Weintraub, numa amplamente divulgada reunião ministerial de abril de 2020, afirmou que não considerava que existiam, de fato, comunidades e povos indígenas no Brasil; ele alegou uma falsa universalidade nacional, cujo discurso sabemos servir ao apagamento de diferenças, ao silenciamento de demandas específicas e, em última instância, à negação de suas autonomia e soberania. A atualidade e a pertinência da temática ganham novos contornos com tais eventos, tão preocupantes.

A segunda parte do “Dossiê Giro Decolonial” que se apresenta por este número da *Revista Epistemologias do Sul* inicia com a seção **“Entrevistas”**. A primeira delas é a de Julieta Paredes, do grupo *Mujeres Creando Comunidad* e da *Asamblea de Feminismo Comunitário*, atuantes na Bolívia. A entrevista foi concedida a Tereza Spyer, Mariana Malheiros e María Camila Ortiz, pesquisadoras do ¡DALE!, sendo a tradução levada a cabo por Mariana Malheiros. Sob o título de **“Mulheres indígenas, descolonização do feminismo e políticas do nomear”**, a entrevista desenha um potente retrato de uma mulher e pensadora militante, que se identifica



como indígena (aliás, ela não se apresenta como boliviana, mas aimará). Atuando em favor da causa do viver bem – ou, melhor dizendo, do *suma qamana* –, Paredes tratou de vários temas importantes: a proposta do feminismo comunitário, a luta contra o patriarcado, a condição da mulher indígena, os desafios do Estado Plurinacional Boliviano e, sobretudo, as políticas de autonomização dessas mulheres indígenas em busca de sua desinvisibilização e sua emancipação. Trata-se de uma reflexão lúcida, revolucionária e atenta às diversas violências a que estão submetidas as mulheres do sul, tanto simbólicas quanto físicas e ao combate às interpretações reducionistas, folclóricas e exóticas dos povos originários – ambas praticadas, inclusive, pelas esquerdas. Percebe-se o seu esforço pessoal e político de buscar definir a condição da mulher indígena, por meio do feminismo comunitário e com base na proposta destas mulheres, e não com base no contra o qual lutam e querem destruir. cremos que sua postura afirmativa perante a diferença é o que precisamos em tempos de tensionamentos ocasionados pelo racismo que volta a crescer e não tem vergonha de se apresentar nas sociedades branco-burguesas e ocidentalizadas.

A segunda entrevista é com Zulma Palermo, professora da Universidade Nacional de Salta (UNSa). Intitulada **“A opção decolonial como um lugar-outro de pensamento”**, ela foi concedida a Tereza Spyer, Henrique Leroy e Leo Name, pesquisadores do ¡DALE!, tendo tradução para o português por Bruna Macedo de Oliveira, professora da UNILA. As palavras de Palermo põem em funcionamento a diferença epistemológica entre a perspectiva radical que é gerada no pensamento crítico des/decolonial e o conhecimento universalizante e monológico a que estamos submetidos. Palermo propõe uma “epistemologia fronteira”, com vistas a simultaneamente coadunar muitas “modernidades” e muitas “genealogias” amalgamadas a diferentes práticas – necessariamente baseadas em lugares, mas abertas a outras não homólogas. A entrevista nos faz pensar sobre como colaborar com o exercício de uma democracia participativa que não seja a mera legitimação das forças da vontade imperial no mundo, mas pela qual os direitos humanos e trabalhistas, as liberdades individuais e a igualdade de gênero, por exemplo, não tenham que ser permanentemente reivindicados. Contrariamente ao que se proclama, a democracia liberal do ocidente limita as possibilidades de acesso, em condições de igualdade, à tomada de decisões e aos bens e serviços – funcionando como uma máscara que oculta os desejos do poder. A intelectual argentina posiciona-se, então, em prol de outras formas de organização, ativas em sociedades não ocidentais, visionando o fortalecimento de um princípio ético-político fundante, que demanda ser concretizado. Sua provocação, que a nós parece servir de lição para as esquerdas institucionais, é uma interessante contribuição para pensarmos no atual contexto de ascensão de governos de direita em nosso subcontinente, fazendo-nos indagar sobre qual tipo de democracia queremos e qual estamos de fato vivendo.

Finalizamos a seção de entrevistas com Pedro Paulo Gomes Pereira, professor da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Aqui denominada **“Corpos e teorias decoloniais e queers, interpelados e em trânsito”**, ela também foi cedida a Tereza Spyer, Henrique Leroy e Leo Name. A trajetória acadêmica e pessoal de Pereira é muito rica em experiências interdisciplinares, tendo sido nos anos iniciais da sua formação profundamente influenciado pelos filmes e escritos de Glauber Rocha. Na entrevista, ele contou que esse interesse o levou a se identificar com a posição bastante crítica de Rocha ao (neo)colonialismo e à pesquisa do pós-colonial e, depois, do decolonial. Em seguida, no final dos anos de 1990, seus interesses transformaram-se em função do contexto da epidemia de HIV-Aids no Brasil e seus impactos para as minorias sexuais nas periferias de Brasília: isso o levou a estudos que vincularam a antropologia (sua área de formação) à área de saúde pública, no contexto da construção do Sistema Único de Saúde (SUS). Como o próprio autor faz questão de frisar, o que é mais assustador no atual quadro de



avanço de grupos conservadores no Brasil e, particularmente, no desmonte do Estado e do SUS, é a conversão dos direitos sexuais e reprodutivos a um dos principais objetos de ataque no contexto de formulação de políticas públicas educacionais e de saúde. Em um cenário de crises econômica e política, certos segmentos sociais conservadores passaram a considerar uma ameaça a seu estatuto social a maior equidade nas relações entre homens e mulheres, o pleno reconhecimento da cidadania a minorias homossexuais, pessoas trans e intersex, as ações afirmativas e as políticas de redistribuição de renda. Também destacamos nesta entrevista a ideia de movimento teórico-conceitual, posta em marcha por Pereira mediante o diálogo que promove entre o decolonial e a teoria *queer*.

A seção **“Artigos”** se inicia com um texto de Julieta Paredes, traduzido por Tereza Spyer, professora da UNILA e vice-líder do ¡DALE!. Trata-se de **“Descolonizar as lutas: a proposta do Feminismo Comunitário”**, em que Paredes diferencia esta forma de feminismo vinculada às mulheres indígenas daquela do europeu-ocidental. Segundo a intelectual e liderança aimará, o feminismo europeu-ocidental homogeniza a agenda das mulheres no mundo, impossibilitando dar visibilidade às demandas de todas e, por isso mesmo, subjugando as mulheres do sul como agentes políticas invisíveis e inoperantes. Sendo assim, mulheres do sul, particularmente as indígenas, são constantemente tuteladas, como se fossem incapazes de ter vozes políticas próprias. Ademais, ela lembra que, ao passo que no período da invasão da América as mulheres indígenas participavam da vida política e das campanhas militares e possuíam terras, no mesmo período histórico não existia essa participação feminina na Europa. Assim, ela pergunta: “quem estava na vanguarda em termos de direitos em 1492?”. Ela também assinala que foi no processo de violências da colonização que ocorreu o entroncamento de dois patriarcados, o colonial e o indígena. Trata-se portanto, de uma importante reflexão sobre os limites do feminismo euro-ocidental que, se por um lado contribuiu para as lutas das mulheres na Europa com ressonâncias positivas em outros cantos do globo, por outro lado seu eurocentrismo embasado no marco liberal tem silenciado outras vozes e lutas femininas, beneficiando as mulheres de países ocidentais às custas do trabalho das mulheres e dos homens do sul. A proposta do Feminismo Comunitário traz, ainda, uma contribuição original: o entrelaçamento entre a desigualdade de gênero e a injustiça ambiental, mostrando como a luta das mulheres indígenas é indissociável da luta contra o extrativismo e a destruição dos territórios *nossoamericanos* que causam a morte de milhares de mulheres, homens e crianças indígenas.

A seção de artigos segue com **“Alternativas locais ao globocentrismo”**, de Zulma Palermo. A tradução deste texto, feita por Bruna Otani Ribeiro, professora da UNILA, nos oferece a possibilidade de ampliar a divulgação da bela síntese que a autora constrói acerca dos principais temas que são tratados por autoras e autores decoloniais. O artigo favorece a compreensão da colonialidade, da perspectiva decolonial, de seus fundamentos, conceitos, discursos e ações. Palermo deixa transparecer, inclusive, um amadurecimento que deve servir de inspiração para quem acompanha a trajetória epistemológica decolonial. De um lado, temos a sua própria vida intelectual, como pesquisadora, mulher e sulista, além do uso de uma naturalidade e uma leveza que são bastante raras na escrita acadêmica. De outro, temos uma perspectiva teórica passada a limpo, isto é, encontramos na síntese de Palermo sua versão da cartografia do pensamento decolonial. Dito de outra maneira, verificamos que ao evocar conceitos utilizados no aporte decolonial, a autora vale-se do aprendizado proporcionado pelas críticas a que suas pensadoras e seus pensadores foram submetidos – em especial a maioria de homens brancos que constituía sua primeira geração, na década de 1990. Isso se evidencia em várias passagens do texto, por exemplo quando Palermo mostra-se preocupada em rechaçar ou superar o posicionamento muitas vezes essencialista – e até mesmo chauvinista – por parte de quem teoriza



ou, mais ainda, quem critica a teorização com base em geografias, paisagens e comunidades *lugarizadas* no sul. Em seu lugar, ela propõe uma “atitude assimilativa das transculturações, tal como efetivamente ocorrem”. A autora chama a atenção de que um pensamento alternativo ao globocentrismo deve projetar-se a partir de “uma ética que busca re-unir, criativa e produtivamente, as sociedades do mundo, não em um novo universalismo hegemônico e dominante, mas em uma pluriversalidade que dialogue interculturalmente”. A precisão com a qual ela posiciona epistemologicamente o giro decolonial – no que essa abordagem difere do moderno e do pós-moderno – parece-nos precisa e didática: exercer a crítica à modernidade a partir de uma perspectiva interna à própria modernidade (aqui poderíamos mencionar Marx ou a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt) ou como um momento posterior a ela (pós-modernidade: o pós estruturalismo, a crítica às metanarrativas, o relativismo etc.) é muito distinto do que fazê-lo a partir da sua exterioridade e a partir da experiência histórica da colonialidade. Isso não implica na desqualificação destas contribuições. Ao contrário, trata-se apenas de um delineamento do lugar epistemológico de cada perspectiva teórica. Sem dúvida, o texto é um primoroso estudo que serve tanto para leitores experientes na abordagem decolonial quanto para os que não acompanham estes debates tão de perto.

Em sintonia com este posicionamento, o texto **“Do salto mortal da mercadoria ao giro decolonial: movimentações de um pensamento classista”**, de Cláudio Rezende Ribeiro, professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), é um belo exemplo de como transita, ou pode transitar, o pensamento decolonial em seus diálogos e confrontos com outras perspectivas. Se o artigo de Palermo situa o giro decolonial em relação a críticas internas à modernidade – como é o caso do pensamento marxista –, Ribeiro busca provocar ambas as perspectivas, a marxista e a decolonial, movendo-as de seus respectivos “sítios” ou “lugares epistemológicos” e colocando-as em contato ou em confronto. Como o próprio autor define, trata-se de um “enfrentamento epistemológico, teórico e político a respeito de determinados desencontros aparentes entre o materialismo histórico e a teoria decolonial”. O autor visa a suplantiar o senso comum acadêmico e a leviandade do que ele chama de barreira “pós-modernismo/eurocentrismo”, isto é, tanto a insistente comparação que é feita entre a decolonialidade e o pós-modernismo quanto o atrelamento fatalista entre o materialismo histórico e o eurocentrismo. Seu artigo pretende explicar como o materialismo marxista, a despeito de sua origem eurocentrada, não reproduz um viés colonialista. Ao contrário e segundo Ribeiro, auxilia a romper com o mesmo. Ele também chama atenção para o fato de a teoria decolonial não cometer o equívoco evidenciado por uma das principais lições do marxismo: o idealismo capturado pelas disputas essencialmente acadêmicas, dissociado de um envolvimento libertário e comprometido com a autonomia dos povos. A práxis política, como tem ensinado a teoria marxista, se apropriada pela teoria decolonial, torná-la-ia mais uma aliada na luta contra a esterilização da crítica. A leitura deste texto de Ribeiro parece-nos fundamental, por afastar quaisquer equívocos teóricos ocasionados pela pretensão desinstruída ou intelectualmente desonesta de apostar-se em uma perspectiva em detrimento da outra.

O interesse em tratar das relações entre as teorias marxista e decolonial também é um dos temas presentes no artigo de Leo Name, professor da UNILA e líder do ¡DALE!: **“Aníbal Quijano depois do dependentismo: notas inconclusivas sobre colonialidade, raça e a atualização do debate sobre centro e periferia”**. Nele é traçada a genealogia do pensamento de Aníbal Quijano, que se inicia com a Teoria da Dependência nos anos de 1960 – momento no qual ele estava exilado em Santiago do Chile, vindo a trabalhar em universidades daquele país e na Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL). Name tenta esboçar os matizes, as transformações progressivas e as constantes no pensamento de Quijano deste mo-



mento até a formulação do conceito de colonialidade do poder no início dos anos de 1990, partindo do princípio de que sua proposta acerca da colonialidade tratar-se-ia de uma atualização dos debates sobre centro e periferia antes já presentes no dependentismo latino-americano. Sendo assim, o autor aponta a opção de Quijano em não abrir mão da noção de totalidade inerente à teoria marxista, mas a considerando necessariamente heterogênea e contraditória. Daí em diante, Quijano não se distanciará das preocupações do marxismo, mas na sua teorização da colonialidade do poder incorporará questões que foram depois associadas ao pós-modernismo, como a heterogeneidade, a justaposição de spatiotemporalidades e a questão do racismo e das identidades. Name faz ainda, influenciado por aportes do sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel – e da leitura que este faz de Frantz Fanon –, uma interessante comparação entre Quijano e Michel Foucault, problematizando a forma como ambos trataram a questão racial. Seu objetivo é demonstrar que o racismo é um componente inerente à modernidade, inexoravelmente levada a cabo pela prática constante de produção e reprodução de dualismos, de centros e periferias, simultaneamente intra e intercontinentais.

O artigo **“Os desafios de introduzir as categorias gênero e raça no ensino de arquitetura e urbanismo”**, de Andréia Moassab, aborda a invisibilidade de mulheres, negros e negras no campo de arquitetura e urbanismo. Partindo da sua experiência como docente do Curso de Arquitetura e Urbanismo da UNILA, Moassab aponta que esse bacharelado é um dos primeiros na área, no país, a registrar em seu projeto político pedagógico o atendimento à Lei 11.645/2008 – que estabelece a inclusão nos currículos a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. A autora chama a atenção ao fato de que a invisibilidade de mulheres, negros e negras é constitutiva da modernidade ocidental, que há séculos produz a existência e a não existência, assunto que não tem sido revisto nos cursos de arquitetura e urbanismo, o que é um total descumprimento da lei mencionada. Moassab tem dado centralidade aos recortes de gênero e étnico-racial no seu exercício de professora e nos mostra, em seu artigo, que o que parece ser uma simples proposta didática é de fato um enorme desafio, visto que existem poucas publicações escritas por arquitetas mulheres (ou que as têm como tema), por arquitetos negros (ou a respeito deles) ou por arquitetas negras (ou que lhes dão centralidade). A autora destaca, ainda, a inestimável colaboração de alunas e alunos neste esforço de dar visibilidade à produção das mulheres, dos negros e das negras – uma atitude coletiva para o desenho de uma geopolítica-outra de um conhecimento-outra.

Na seção **“Ensaíos”**, apresentamos o trabalho **“Casa branca, terra roxa: modernidade, espaço rural, arquitetura e suas relações de gênero”**, de Maicon Rodrigo Rugeri, Mestre em Cultura e Sociedade pela UFBA – aliás, um egresso do Curso de Arquitetura e Urbanismo da UNILA e ex-orientando de Moassab em diferentes pesquisas. Trata-se de um ensaio visual pelo qual Rugeri analisa tanto o processo de mudança na casa rural, no oeste do Paraná e nas últimas décadas, quanto a relação entre espaço e gênero. O par “casa branca, terra roxa” do título faz alusão às dificuldades de Dona Maria em sua casa que, pintada de branco, constantemente está suja pela terra de cor forte do terreno em que se encontra – o que lhe exige um trabalho tão extenuante quanto não reconhecido, inclusive como “trabalho”. As imagens produzidas por Rugeri, contudo, mostram que a mulher que o inspira também desenvolve uma relação especial com o espaço exterior doméstico no qual produz e cuida de um jardim e de uma horta – ao que ele chama de “paisagismo subjetivo”. Finalmente, suas escolhas representacionais também questionam o hermetismo e o cartesianismo gráficos na projeção em arquitetura.

A seção **“Resenhas”** finaliza a edição e todo o “Dossiê Giro Decolonial”. Nela, apresenta-se uma análise de Marcos de Jesus Oliveira, professor da UNILA e editor-executivo da *Epistemologias do Sul*, de um livro recém-lançado de Boaventura de Sousa Santos. **“A propósito**



de **‘O fim do império cognitivo’, de Boaventura de Sousa Santos**” verifica a contribuição essencial do pensamento do sociólogo português para o extenso e vasto conhecimento que se convencionou chamar de “epistemologias do sul”. Conforme afirma Oliveira, neste livro o leitor terá acesso “às teorizações de Boaventura, resultado de décadas de trabalho e de reflexão”, associadas às de um conjunto diverso de intelectuais, com quem ele “dialoga intensamente e cuja produção intelectual tem se destacado no cenário mundial por problematizar o eurocentrismo de correntes teóricas hegemônicas”. O livro, segundo seu resenhista, nos coloca em contato com o pensamento de Pio Zirimu, Mahatma Gandhi, Orlando Fals Borda, Aimé Césaire, Ngũgĩ wa Thiong’o, Valentin Mudimbe, Paulin Hountondji, Achille Mbembe, Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni, Ranajit Guha, Sujata Patel, Syed Alatas, Ali Shariati, Paulo Freire, Darcy Ribeiro, Pablo González Casanova, Roberto Retamar, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh, Ramón Grosfoguel, María Lugones, Sylvia Wynter, Lewis Gordon, Édouard Glissant, Raewyn Connell, Jean e John Comaroff, entre tantas outras que empreendem esforços contra o racismo epistêmico e em favor de uma geopolítica do conhecimento promotora de pluralidades.

Finalmente, gostaríamos de ressaltar a importância dos dois números que organizamos para a *Revista Epistemologias do Sul* concernente à publicação de textos voltados ao giro decolonial escritos em português ou traduzidos do espanhol para esse idioma. A Academia, no Brasil, tem se mostrado uma ilha isolada do restante da América Latina e do Caribe. Historicamente ela valorizou a francofonia e, depois, naturalizou argumentos em prol de uma escrita em inglês como estratégia de universalização e internacionalização. Em comparação, pouco lemos e conhecemos de escritos latino-americanos e, por isso, o espanhol não tem sido tão valorado. Nesse contexto, o giro decolonial, um aporte que teve seu início na década de 1990, só tem recebido alguma atenção no cenário acadêmico brasileiro nos últimos anos, particularmente após a morte de Aníbal Quijano, em 2018 – não necessariamente sendo tão bem compreendido e, sobretudo, precisamente enunciado por quem dele se apropria ou por ele se interessa. Além disso, sua parca visibilidade recente em muito se restringe aos poucos autores e autoras decoloniais que também escrevem em inglês. Esperamos que com a publicação dos dois números do “Dossiê Giro Decolonial” na *Revista Epistemologias do Sul* – e também no número com textos decoloniais que organizamos para a revista *Redobra* – contribuamos para que este importante aporte teórico-epistemológico, de um pensamento em/para/desde a América Latina e o Caribe, seja mais difundido, debatido, problematizado e posto em diálogo com outras teorizações que a ele se complementam ou se contrapõem.

Boa leitura!



Entrevistas



Julieta Paredes:

mulheres indígenas, descolonização do feminismo e políticas do nomear

Tereza Spyer

¡DALE!, PPGICAL / UNILA

Mariana Malheiros

¡DALE!, PPGICAL/UNILA

María Camila Ortiz

¡DALE!, Cinema e Audiovisual / UNILA

Tradução:

Mariana Malheiros

Julietta Paredes foi a única do conjunto de entrevistadas e entrevistados do presente e do anterior volume da revista *Epistemologias do Sul*, com enfoque no giro decolonial latino-americano, que nos pediu um encontro por videoconferência. Ela preferiu nos falar, vendo o rosto das mulheres que a entrevistaram e sendo vista por elas, ao invés de nos escrever as respostas por e-mail. Talvez o pedido tenha a ver com a possibilidade de um “olho no olho”, ainda que mediado por dispositivos tecnológicos, importante para uma militante do chamado Feminismo Comunitário (cf. PAREDES, 2010, 2015 e 2018) e no coletivo *Mujeres Creando Comunidad*. Ou, ainda, se deva à centralidade que a oralidade possui nos registros e narrativas aimará. Jamais saberemos, mas a experiência foi intensa.

Paredes, aliás, não se apresenta como boliviana, mas aimará. Ao longo da entrevista, deixou claro que uma de suas lutas foi e tem sido em prol do *Suma Quamaña* – expressão que no seu idioma materno designa “vida em plenitude” e que encontrou como tradução o termo “Viver Bem” – e não pelo *Sumak Kawsay*/Bem Viver dos povos quéchuas, de maior projeção no mundo acadêmico (cf. YAMPARA, 2011; CUBILLO-GUEVARA et al., 2014). Pontuou, ainda, sobre outras questões relacionadas às políticas de nomear e nomear-se: sendo indígenas e cientes do eurocentrismo inerente aos primeiros feminismos, é produtora que ela e suas companheiras se reconheçam “feministas”? Sabendo-se que “lesbianismo” faz referência à ilha grega de Lesbos, bem como que a sexualidade é mais ampla do que o que é designado pelos termos que a classificam, é conveniente autonomar-se “lésbica”? Devemos falar sobre o “decolonial”, ou seria esse um termo da academia estadunidense, sendo mais adequado no embate epistemológico acrescentarmos a letra “s” e referirmo-nos ao “descolonial” e à “descolonialidade”?

Trata-se, em verdade, de dilemas recorrentes daquelas e daqueles que percebem os conceitos e ideias contaminados pela colonialidade: há que se disputá-los ou abandoná-los? Atribuímos a essas palavras adjetivos que possam redefini-los ou criamos novas palavras para deixarmos de tê-los como referentes?

Paredes parece expor com clareza, ao longo da *charla*, algumas cisões dentro da própria esquerda. Se, além de seus ancestrais, ela também reconhece Túpac Katari, Aníbal Quijano e Paulo Freire como “avôs” que inspiram suas formulações teóricas e lutas, não poupa críticas a marxismos e feminismos branco-burgueses que insistem em se apresentar como portadores de soluções universais que, em definitivo, não interessam às mulheres indígenas. Tampouco se furta de defender posições contrastantes que, segundo ela, têm relação com as necessidades e a visão de mundo, singulares e territorializadas, dessas mesmas mulheres – como é o caso da oposição à legalização do aborto e à autodesignação como “mulheres” de pessoas transgêneras nascidas como homens biológicos.





Foto: Fran Rebelatto. Sucre, Bolivia





Desde já queremos te agradecer. Para nós, é uma grande alegria realizar esta entrevista. Você poderia se apresentar?

Meu nome é Julieta Paredes Carvajal, sou do povo aimará, do território que atualmente se chama Bolívia. Eu estive com nossos povos na luta, na construção do que é esta esperança do *Suma Qamaña*, que é o “Viver Bem”, que é também a presença e a força das mulheres na construção deste “Viver Bem”.

Quando eu era menina, mais jovem, conheci a Teologia da Libertação que foi, digamos, meu primeiro contato teórico com a explicação das violências realizadas contra os pobres. E foi muito interessante esse lugar, mas depois já me aproximei do feminismo, à esquerda primeiro; mas era um feminismo que não era um feminismo que unificava nossos corpos de mulheres indígenas. Logo depois, já com o [coletivo anarcofeminista] *Mujeres Creando*, iniciamos um caminho de resistência ao neoliberalismo.

Também rompi com o coletivo, principalmente, porque as companheiras que formavam parte deste espaço não acreditavam na energia e na força do povo, consideravam que o povo era muito machista e homofóbico, para que pudessem nos compreender. A partir dessa vivência de romper com esse grupo, o que foi muito doloroso, minha pergunta foi: com o que se pode, com quem vamos fazer as mudanças transcendentais, profundas, que também se chamam revolucionárias, para nossos povos? Com quem vamos realizá-las? Em pequenos grupos, só mulheres? Então, esse foi meu questionamento, e justo nesse momento meu povo, nossos povos e organizações sociais na Bolívia, fizeram a insurreição de 2001, a guerra pela água, e as lutas em 2003...

Esse foi o caminho e nesse percurso à Pachamama, os movimentos e organizações sociais me esclareceram que as revoluções se fazem com o povo, não em pequenos grupos, tampouco em partidos, mas sim com os povos organizados considerando nossas próprias contradições, todas as nossas impurezas – afinal, não somos anjinhos –, mas ainda vamos construindo. Essa é a minha caminhada e por isso construímos este Feminismo Comunitário. Desde o ano de 2006 nós o conceituamos e aqui estamos caminhando, não sem tropeços porque também, lamentavelmente, o percurso não é fácil. Embora tenhamos proposto novas ideias, não é fácil criar nossos próprios conceitos em um mundo colonizado. Nossos corpos chamados indígenas, de povos originários, nossos povos guaranis e aimarás não têm a permissão de pensarem por si mesmos – não temos essa autorização. Então, rapidamente qualquer ideia, qualquer proposta, querem manipular, copiar, plagiar. Não para construir, mas para destruir, para a promoção individualista do capitalismo.

O que posso dizer-lhes, irmãs, muito obrigada por me escutarem e muito obrigada por me convidarem para esta entrevista.

Tereza Spyer, Mariana Malheiros, María Camila Ortiz



Por favor, fale um pouco sobre a sua trajetória pessoal e acadêmica e, a partir delas, o que a levou ao giro decolonial.

Entender o que os invasores coloniais fizeram com nossos corpos e povos foi uma pergunta dos nossos avôs e avós. Por isso, aqui, nos nossos territórios, a luta pela escola pública nos *ayllus*¹ tem sido muito importante já que nós somos de culturas orais, o que quer dizer que nós, como povos, sabemos escrever de outras maneiras. Não que não tenhamos inventado grafismos que possam simbolizar, certo?

Com a colonização, a grafia das letras escritas sobre os papiros e papel fizeram parte da imposição que se fez sobre outros povos e do reducionismo conceitual, linguístico que se faz com os povos do mundo, especialmente com os povos de Abya Yala. Nós temos grafismos, sabemos ler, interpretar, entender, pensar e temos documentos que são nossos grafismos escritos em pedras, tecidos e cerâmicas. Nosso povo nos fez, então temos uma riqueza muito grande de documentos que permanecem conosco, para recuperar a memória, interpretar ou ao menos tentar, como povos, o que nossas e nossos ancestrais desejaram.

Estudar para nós, como povos, e para nós, mulheres, dentro de nossos povos, têm sido muito mais difícil, porque embora alguns irmãos tenham sido capazes de ingressar na escola, a conquista das mulheres foi muito posterior. Somente agora se abriu essa possibilidade com o governo do Estado Plurinacional. Pessoalmente, eu sou a primeira e até agora a única da minha família que terminou seus estudos e ingressou na universidade para formação acadêmica, mas minhas ancestrais são sábias e manejam teorias e conhecimentos que até o momento me encantam e seguem me ensinando.

Quando ingressei na universidade durante a década de 1980, a academia foi para mim uma disputa com a ditadura daquele momento, narcotraficante e neoliberal, e, então, minha formação acadêmica se deve a uma universidade que disputava o espaço da esquerda, do pensamento de esquerda, com pensamentos conservadores, direitistas e nós, as/os estudantes, fundamentalmente, tínhamos uma formação autodidata. O vovô Avelino Siñari, por volta da década de 1930, fundou a Escola Ayllu. Ele pensou esse modelo autodidata porque ele não era um professor formado na escola normal ou na universidade, e inventou essa forma de educação: a escola dentro da comunidade, com a comunidade, necessariamente, para aprender a ler e escrever, o que recupera o que foram nossos mandatários, os avôs que eram os mandatários em mais ou menos 1870, que escondidos do colonialismo, haviam aprendido a ler e escrever. Até onde sei, alguns deles eram órfãos que os colonizadores colocavam em suas casas para realizar o trabalho doméstico e, rapidamente, aprendiam a ler e escrever. Posteriormente, usaram esse conhecimento para defender as terras e os territórios da usurpação dos colonizadores. Quando ingressei na universidade, nós também estávamos cuidando de recuperar os territórios de nosso país, a Bolívia, das garras do imperialismo e do capitalismo estadunidense. Então, como aimarás, nós também seguimos essa forma de educação autodidata, ainda que as ideias sejam diferentes, e também vamos inventando metodologias.

O feminismo tem a ver com meu corpo negado, ignorado e invisibilizado. Eu, como aimará, tive que com quatro ou cinco anos deixar de falar em aimará, precisamente porque iria ingressar na escola e meu pai – agora não o julgo, mas houve um tempo em que tive muita raiva – me proibiu de falar nosso idioma porque não queria que eu tivesse um jeito indígena e que se notasse que eu vinha do povo originário – como se eu não tivesse a minha cara como prova de

1 Palavra de origem quéchua que designa comunidades andinas com uma ascendência comum e que trabalha em forma coletiva em um território comum (Nota da tradutora [N.T.]).



que venho do povo aimará. Então, pelo nosso bem, se fazia isso. Às vezes, os pais e as mães tinham essa ideia. O que eu faço com meu corpo é transformá-lo num instrumento de luta e, por outro lado, um instrumento de reflexão, como aimará e lésbica, porque esse é outro elemento também importante para minha vida. Agora, nesse momento, estou questionando se a palavra “lésbica” define esta identidade ou sexualidade, ou se é mais uma redução. Estou perguntando, principalmente, pelo que vejo agora do que é o movimento feminista. Não só porque veio de Lesbos, toda essa história, mas por seu reducionismo do que são nossas sexualidades nos povos originários. Não sei se temos a necessidade de nos chamarmos de lésbicas, mas como visibilizamos uma sexualidade distinta? Isso ainda está sendo uma pergunta neste momento.

É por aqui que me permitem entender e andar pelo feminismo, mas um feminismo latino-americano. Quando se radicalizou o neoliberalismo na Bolívia, precisei deixar o país e parte dos meus estudos foram realizados fora. Deixei o país, não com uma bolsa de estudos, tampouco exilada formalmente, mas exilada enquanto parte de um povo. Ou seja, mesmo para os exílios há exilados de classe A ou B, exilados de classe C. E o somos porque temos que fugir, mas não temos os *status* porque mesmo os espaços da ACNUR [Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados] estão ao alcance das elites da esquerda, da Academia, que sabem como ingressar nesses lugares. Então, eu fiz parte dos muitos índios e índias que tiveram que deixar seu país de origem porque tínhamos que proteger nossas vidas e não conhecíamos os mecanismos burocráticos do exílio, por exemplo. Mas cuidei da minha vida e... bom, estou aqui: Pachamama também nos protege.

Cheguei na Itália e ali tive uma formação acadêmica em que realmente sim, agradeço, à biblioteca – porque realmente era linda, com os últimos livros que haviam saído. Estou falando do ano de 1988 e tinham livros de 1988, coisa que aqui, na minha universidade, não aconteceu desde o século passado, então isso foi muito importante. Mas a metodologia e a relação acadêmica dos estudantes era horrível. Enquanto na minha universidade, a Universidade Mayor de San Andrés, eu tinha me educado para contestar, ser autodidata e na aula levava muito mais argumentos que o professor ou a professora – podendo criar disputa com o pensamento hegemônico conservador capitalista –, nessa universidade em que eu estava, ali, em Roma, todo mundo escutava caladinho e, no máximo, fazia uma pergunta para compreensão e esclarecimento. Nem pensar em fazer uma disputa política ou ideológica, ou um aprofundamento do tema! Então, isso me fez sofrer muito, mas bem... A maioria dos indígenas que consegue ingressar nas universidades é gente muito criativa, e não estou dizendo que somos uma maravilha, mas tive o testemunho de várias irmãs e irmãos das dificuldades. São pessoas muito bonitas, muito brilhantes como vocês também são, irmãs, e muitos irmãos também, mas eu quero visibilizar o lado indígena porque não somos preguiçosos nos estudos, ao contrário, nos dedicamos. Eu fui bem nas notas, mas no momento da defesa da minha tese, em 1990, um dos professores entendeu que eu utilizava autores muito antigos como Paulo Freire, *Pedagogia do oprimido* ([1974] 2019), que utilizei como base da minha tese. Bem, era uma universidade católica, o que eu disse foi: “mas vocês argumentam com Santo Agostinho e São Tomás, que são muito mais antigos que Paulo Freire e seguem aprovando essas teses, então...”. Bem, isso me serviu, alguns ficaram com raiva, mas me salvei e me aprovaram.

Esta história, digamos, de atrevimento, não me é dada pela Academia, mas pelo povo de luta. E a verdade também é que, em certos momentos, não importa se aprovam ou não tua tese, o mais importante é o que você propõe, sem que lhe humilhem. Esse é meu caminho, junto com o feminismo, para tratar de entender meu corpo e minha sexualidade.



Julietta Paredes

A leitura da descolonização tem a ver, principalmente, com a nossa valorização como povos, que ocorre a partir do ano 2001 e do ano 2003. Digo que ocorre com maior força porque já antes me identificava com o pensamento katarista.² Tanto a esquerda, como o Katarismo e a Teologia da Libertação, fizeram parte da minha formação política. O Katarismo, esse pensamento de Fausto Reinaga, de irmãs e irmãos da universidade, era muito atraente para mim. Mas o pensamento marxista, nos anos de 1990, era a base fundamental e a partir desse contexto. Com o *Mujeres Creando*, o que fizemos foi contestar o neoliberalismo, o capitalismo neoliberal a partir de um feminismo latino-americano. Porque muito embora eu estivesse na Europa, o feminismo europeu nunca me atraiu porque as práticas das feministas em Roma e na Alemanha, onde também trabalhei, eram práticas bem racistas: o feminismo era para mulheres brancas, acadêmicas, acomodadas e burguesas. Algumas vezes fomos em alguma palestra ou café e ali não havia migrantes, nem latino-americanas, tampouco italianas ou alemãs empobrecidas ou trabalhadoras, era gente com dinheiro. Então o feminismo, esse feminismo, não me atraiu. Mas o feminismo latino-americano sim, porque estava sendo construído a partir dos encontros feministas. O primeiro encontro feminista que eu fui foi no ano de 1990, na Argentina, em São Bernardo, e ali me encontrei com Farabundo Martí, ex-guerrilheiras, mulheres da Teologia da Libertação, negras, gente do Movimento Sem Terra, lésbicas... Uma maravilha! Ou seja, era outra a composição, pelo menos aparente, essa do feminismo latino-americano, e eu disse: “este feminismo é o que eu quero construir”.

Começamos com o *Mujeres Creando* o que nós chamamos de “feminismo autônomo”: autônomo em relação às ONGs, às igrejas e aos governos neoliberais. E continuamos esse trabalho. Mas, como já tinha lhes dito em minha apresentação, esse movimento entrou em crise no ano 2000 e nós tivemos que partir do *Mujeres Creando* e construir o que é a comunidade *Mujeres Creando Comunidad* – que no ano de 2006 se tornou o Feminismo Comunitário. Todo esse caminhar foi nutrido, fundamentalmente, por nossos irmãos kataristas, porque eles já pensavam o conceito de descolonização, que necessitávamos nos descolonizarmos como povos originários, indígenas, aimarás. Tínhamos que nos descolonizar de todo o pensamento eurocêntrico, para eles porque o feminismo dos anos 2001, 2002 até 2006, não era considerado.

Começamos a questionar o pensamento marxista e as críticas surgidas no Katarismo me pareceram muito coerentes, que a esquerda o tratava como um pensamento único, mas também era eurocêntrico e, nesse processo, eu, pessoalmente, indago: “onde estão os corpos das mulheres indígenas?”. Eles estavam nas nossas comunidades, nos povos de onde somos. Mas onde estão nossos corpos? A nova Constituição da Bolívia é muito linda, mas em todos os capítulos se fala “os cidadãos” e “as cidadãs”, mas no capítulo sobre os povos originários se diz: “os indígenas”, “os povos originários”, e se perdeu “as e os indígenas”, “as e os habitantes dos povos originários”, invisibilizando as mulheres dentro do conceito de povos originários, como se fossem só nossos irmãos.

Em todo esse tempo, vejo a necessidade de pensar a descolonização de nosso processo de transformação também a partir dos corpos das mulheres. E para analisar a nova Constituição, eu havia criado o conceito de despatriarcalização. Propus às minhas irmãs que o conceito de patriarcado não era muito preciso no feminismo eurocêntrico, e que era o mesmo no feminismo latino-americano. Ou seja, a composição do feminismo latino-americano, suas sujeitas e organizações, era plural e nós, mulheres indígenas, estávamos também ali. Mas o pensamento

2 O Katarismo é um movimento político na Bolívia, organizado publicamente a partir da década de 1970 e nomeado em homenagem ao líder indígena do século XVIII Túpac Katari. Visava a recuperar a identidade do povo aimará e se manifestava contrário ao legado colonial que permanecera nas repúblicas latino-americanas, com a invisibilização dos povos indígenas, após os processos de independência (N.T.).



do feminismo latino-americano continuava sendo eurocêntrico, não pensava suas próprias categorias e não havia criticado o movimento das feministas autônomas que queriam criar suas próprias categorias. As categorias que pensavam o feminismo autônomo, do qual fomos parte com *Mujeres Creando*, eram categorias marxistas que se posicionavam contra o neoliberalismo e pela autonomia das mulheres, denunciando ONG neoliberais, mas não havíamos criado nossas próprias categorias, nem mesmo um conceito de feminismo. Então, o que propus às minhas irmãs foi reconceituarmos “feminismo” e “patriarcado”. E foi isso o que fizemos, irmãs. Em seguida, também reconceituamos o “gênero”. Todos estes elementos foram necessários para começar a construir uma proposta descolonizadora inspirada nos nossos irmãos que são parte de nossas comunidades e povos, mas desde os nossos corpos de mulheres. Não para competir, nem disputar com eles, apenas para o que nós sempre dizemos: eles, com seus olhos, estão vendo, descolonizando, e nós estamos abrindo nossos olhos com o Feminismo Comunitário. Pensamos estas descolonizações a partir de nossos corpos e contribuimos para podermos ver esses processos com os dois olhos. É a partir desse caminho que podemos falar de descolonização, irmãs!

Para você, qual a importância do conceito de “colonialidade do poder”, tal como foi formulado por Aníbal Quijano, centrado na ideia de raça? Qual a importância do giro decolonial e também do Feminismo Comunitário, considerando o avanço dos movimentos conservadores na América Latina e no Caribe?

Nosso avô Aníbal Quijano realizou aportes muito interessantes que também nos vão motivando para poder entender, compreender o que estamos vivendo. Creio que é importante nos desprendermos da imposição conceitual, digo isso porque podemos fazê-lo no nosso cotidiano, mas às vezes temos que lidar com isso – me refiro ao poder ou ao sistema, entenderam? O que quero dizer? Quando nossos irmãos indígenas, por exemplo, propõem – e creio que o avô Aníbal também está nisso – a disputa com os colonizadores, com o colonialismo atual, eles o disputaram em termos – com todo o respeito o digo – de substituição do poder. E isso é terrível para nossos povos porque neste sistema os próprios colonizadores estariam definindo nossa agenda, nos obrigando a respondê-los (não nos obrigam, mas assim mais ou menos os vejo, mas não a todos, mas vejo meus irmãos disputando o poder e o sistema).

Isso é terrível porque o *Suma Qamaña*, o Viver Bem – e não o Bem Viver – não está pensado para ser uma substituição, pelo menos não na nossa proposta de feministas comunitárias. O que nós pensamos é uma revolução, um voltar às origens quando não existia Estado, nem poderes porque haviam outras formas de organização. Nesse sentido é muito importante a contribuição de outro conceito que desenvolvemos, o do entroncamento patriarcal. Eu o estou mostrando no livro que será lançado em 2020, tomara que possamos traduzi-lo para o português... Então, esse é outro conceito importante porque antes de 1492 ou 1500, não vamos dizer que em nossos territórios não existiam relações de poder. Sim, havia relações de poder, não como as coloniais, não no mesmo cunho, tampouco eram relações de poder subdesenvolvidas ou atrasadas, eram em outros formatos porque havia um paralelismo – que é outro conceito muito importante do pensamento e proposta descolonizadora no Feminismo Comunitário: a contemporaneidade e o paralelismo de tempos, isto é, este é o tempo da Europa, este é o tempo de Abya Yala, não se encontram antes de 1500... Assim que as relações que existiam antes de 1500 ou 1400, não tem nada a ver com a Europa, são de nosso próprio cunho, nossas próprias sujeiras, podemos dizer. E isso é muito importante para o diálogo com nossos irmãos indígenas que às vezes querem e pretendem substituir o colonizador, o poderoso no manejo do poder e assim se equivocam.



Julieta Paredes

Por isso, nós falamos de comunidade e da comunidade de comunidades, nós não nos definimos antipatriarcal, nem anticapitalistas, nem anticoloniais. Por quê? Assim estaríamos reforçando o colonial, o patriarcal. Não... Nós temos que buscar nos definir com base na nossa proposta e não com base no que lutamos contra e queremos destruir. Para que vamos reedificá-los? O que necessitamos é pensar melhor sobre o que é nosso. É a partir do coração que devemos falar. Por que lutamos? Pela comunidade. O que queremos? Uma comunidade de comunidades.

Nesse caminho também existem irmãs que entram dentro dessa lógica. Eu não digo que as feministas comunitárias são um copo de leite. Não, existem problemas e há também plágios que nos fazem, mas bem, estaremos falando disso em outro momento. Principalmente o que nós estamos pensando, o que falamos, o que falamos nas comunidades com as irmãs tem a ver com esse giro. Neste momento dos fascismos, a esquerda com suas conceituações é eurocêntrica, não por isso está totalmente equivocada, mas a análise válida do capitalismo que fazem para a Europa é para a Europa. Então, a esquerda latino-americana pouco contribuiu nas análises próprias destes territórios onde necessariamente deveriam estar com os povos originários, que foram controlados, alguns devorados, outros exterminados pelo próprio capitalismo. Para a esquerda latino-americana nós, índios, não existimos: somos uma relíquia do passado em que, no máximo, deve ser mantida junto de macaquinhos e passarinhos. Assim nos veem a esquerda e a direita. Não nos registram como algo valioso, não nos buscam como vão buscar os acadêmicos da esquerda. Agora mesmo penso em Boaventura de Sousa Santos, por exemplo, que não é brasileiro, mas “fala português”. Ele é muito famoso, então vão correndo saber o que ele diz, ou... É o que eu sei sobre os esquerdistas e não quero agora brigar com nenhum. Mas não leem nada dos índios, não escutam nada de nós, menos ainda das mulheres indígenas. A esquerda latino-americana se adia, faz gol contra – usando a linguagem do futebol – porque joga para a equipe adversária, digamos, de ter uma fonte de criatividade, de memória, de identidade. Agora, sobretudo agora mesmo, observem: Colômbia, Equador, Chile, Bolívia. Somos nós que nos movimentamos, índios e índias.

E os conceitos que estamos pensando com esperança no mundo vêm de nós. Sim, há esperança para nossa Pachamama, Ñanderú, Niamissu e Mãe Terra. Como dizem também: de onde vêm esses conceitos? Dos povos originários. Então, creio que a esquerda latino-americana precisa deixar de ser tão soberba por um lado e, por outro lado, irmãs, e por isso lhes agradeço, é importante que as academias e que nossas irmãs mulheres também possam servir de ponte – e homens também! – para os povos originários, especialmente também para nós, mulheres dos povos originários, nas propostas que nós estamos levando conosco. E nós, como Feminismo Comunitário, temos muitas propostas, conceituações e criatividade que não nascem somente de nós, mas que nascem da luta e do diálogo. Nós somos um movimento plurinacional ou podemos chamar de “pluripovos”, de muitos povos. Estamos no México, em Wallmapu, no Chile, em todos os territórios temos organizações do movimento. Então são pequenos grupos e organizações. Não somos um montão de feministas comunitárias que estamos lá com esses povos e suas lutas, estamos contribuindo com conceitos, reflexões à luta de nossas irmãs e irmãos. E são os homens e mulheres da direita os que mais leem o que produzimos, e, às vezes, nossos irmãos nem nos dão importância, por isso é tão lindo que vocês nos tenham aberto este espaço.

A raça é uma invenção, por isso é importante também o conceito que nós temos resgatado. Para nós, feministas comunitárias, o branco, a branca não é o homem ou a mulher com a pele clara. Uma coisa é ser branco e outra coisa é ter a pele clara, porque eu tenho a pele escura. Com pele clara é como pintou a Pachamama algumas irmãs e irmãos. Com pele escura foi como pintou Pachamama algumas irmãs e irmãos, assim como as flores, os animaizinhos



também. Ou seja, entre as flores, a margarida não diz para a violeta: “você é feia porque é escura”. Não, elas não brigam, são diversas, diversas cores... Quem é a branca? Quem é o branco? A branca e o branco são as pessoas que fazem da claridade da sua pele, do seu sobrenome, da sua formação profissional, do dinheiro que tem, um privilégio para oprimir outros seres humanos, assim como a mãe e irmã natureza. Ser branca é uma decisão política, que nasce da claridade da sua pele, do seu sobrenome, da sua formação profissional ou acadêmica. Seus atos se respaldam no poder e privilégios.

Então como vamos desconstruir o conceito de raça formado pelo colonialismo, que além de nos distanciar também é injusto, por exemplo, com irmãs empobrecidas e brancas, irmãos e irmãs brancos na Europa – que lhes fazem crer que são brancos, mas em sendo pobres, não têm as mesmas oportunidades que a gente burguesa, por exemplo, na Itália e na Alemanha; mas sua pele é clara, mas eles e elas têm a pele branca e lhes fazem acreditar que são os migrantes – os africanos, os latino-americanos, os filipinos e as filipinas – que lhes estão tirando o trabalho, certo? Por isso, é importante que registremos esse pensamento do Feminismo Comunitário: a diferença entre pele clara e pessoa branca, ou branco, é uma decisão e posição política.

Outro conceito-chave do giro decolonial é o da “geopolítica do conhecimento”. Uma das coisas, inclusive, que queremos fazer é traduzir teu artigo,³ não somente publicar esta entrevista, para que os/as leitores/as no Brasil, que falam português, possam ler. Então a pergunta é um pouco pensar em que idiomas você escreve, se o aimará está incluso ou não. Se o inglês é importante para você ou para o Feminismo Comunitário. Como é o tema do idioma para você e pro Feminismo Comunitário em geral?

O idioma é um som também, mas, principalmente, uma forma de pensar e conceituar o mundo. E isso é muito importante, uma vez que existiu a colonização. Eu não falo fluentemente o aimará, o entendo e apenas posso pouco me expressar. Por isso, eu tenho que ficar quieta nas comunidades: porque posso falar e podem rir – e rirem! –, mas, às vezes, também me arrisco. O importante do idioma é esse processo de conceituação que, como indígenas, fazemos. Por isso é que não basta seu sobrenome ou a cor da sua pele porque você pode ser uma branca ou um branco, com um pensamento fundamentalmente eurocêntrico, ainda que esteja falando em aimará ou guarani, por exemplo.

Foram feitas traduções da Bíblia, agora mesmo que temos uma ditadura de cristãos que falam e leem a Bíblia de forma conservadora e colonialista para dominar o nosso povo. Então, o que eu faço? Acredito que cultivo o pensamento indígena aimará e vou ao encontro do pensamento e das conceituações, vou aprendendo com os distintos povos quando me convidam – porque me convidam muito as comunidades, aldeias, *ayllus*. Então, eu vou aprendendo o pensamento dos povos originários. Nesse sentido, creio que é necessário diferenciar o pensamento decolonial do pensamento descolonial ou descolonização. E essa é uma batalha que temos travado nestes quatorze anos. Creio que eles nos estão escutando porque nos estão corrigindo, eles estão crescendo, mas espero que, de verdade, tenham compreendido a mensagem, mas bem, já colocaram a letra “s”.

Qual é a diferença? O pensamento decolonial nasce na academia estadunidense, a decolonialidade, os estudos *decoloniality*, nascem lá para tratar de entender os índios, para etiquetá-los. Essa é a pretensão que se tem alguns espaços acadêmicos e de investigação: etiquetar, entender e explicar ao mundo branco quem são esses que ainda seguem sendo chamados

³ O artigo “Descolonizar las Luchas: la propuesta del Feminismo Comunitario” foi traduzido do espanhol para o português e consta neste número da *Epistemologias do Sul* (Nota dos Editores).



Julietta Paredes

de indígenas, que seguem falando seus idiomas, com distintos fins, como citações, civilizar-nos, deixar que sejamos selvagens para nos incorporar à modernidade, para nos branquear, etc. Então, essa pretensão que teve a academia, os estudos de *decoloniality* na Bolívia são respondidos e se contrapõem, principalmente, nestes quatorze anos, mas inicialmente a partir de 2001, com a descolonização, como uma ação nossa, como povo, que a *decoloniality* nos interessa como um pepino se não começamos a atuar com propostas descolonizadoras. Por exemplo, a descolonização do tempo, ainda que lhes pareça motivo de risada, mas se pensou que o relógio, na praça central da Bolívia, ao invés de andar em sentido horário, o sentido do relógio, poderia marcar o tempo em outro sentido. Sim, pode ser muito simples, o que queiram dizer, mas lá já temos começado a pensar que nosso tempo não é o tempo da Europa e isso nos levou a pensar o que lhes disse agora a pouco, a reconceitualização da contemporaneidade, o tempo linear da Europa e pensar um paralelismo dos tempos, o que é fundamental para a descolonização.

Então, nós viemos da ação descolonizadora que logo conceituamos na proposta do tempo, em propostas de reconceitualização da contemporaneidade, em um questionamento do tempo linear da Europa. Por exemplo, como explicamos, a linearidade do tempo nas aldeias e embora eu não fale português eu falo com meus lenços. Não sei se vocês viram alguns vídeos o que eu faço com uns lencinhos, faço um lencinho da Europa, outro de Abya Yala e depois os reduzo e os ponho... tudo isso que faço é uma metodologia linda para explicar às minhas irmãs e irmãos o que é este conceito de descolonização do tempo, coisas que os estudos *decoloniality* ou da decolonialidade não pensaram. Eles não queriam explicar nada para os índios, queriam explicar quem são os índios para a academia.

O que acontece no Brasil, irmãs? A meu ver duas questões: eu sou andina e meu pensamento é dos povos originários, principalmente dos Andes, embora os aimarás não se esgotem nos Andes, mas vêm dessa raiz, desse tronco de vida e de Pachamama. Somos diferentes da Amazônia, não é a mesma coisa... E o que são estes territórios dos Andes, nós, como povos originários, temos nos confrontado com a construção do Estado no nosso território, com os incas no nosso território. Também no México. Na Amazônia isso não acontece, não há um Estado e isso não os faz inferiores aos povos andinos, os faz diferentes, todavia... Nós, andinos, nos confrontamos e temos em nosso pensamento nos confrontamos com o Estado de poder ou poder estatal, temos que nos confrontar. Nossas irmãs e irmãos dos povos amazônicos não têm construído um Estado e não querem tampouco fazê-lo, tendo outra maneira de se relacionarem. Bem, isso já estamos construindo com nossas irmãs de Pindorama. Há uma grande esperança também. Nós, como feministas comunitárias, tampouco queremos construir um Estado e não somos anarquista – éramos! –, somos comunitárias. Então é uma proposta diferente, mas para chegar a isso é ainda necessário caminhar.

Na Amazônia estamos com os povos, mas o outro ponto são as interpretações folclóricas e exóticas dos povos originários. Esse é o reducionismo que faz a esquerda. Por outro lado, existe a forte organização do povo afro, do povo negro, e isso é muito lindo e importante. Surgem de povos que foram obrigados a vir escravizados, que tudo o que fazem é se revalorizar e levantar suas próprias reivindicações. Eu falo com muito cuidado porque precisamos nos rearticular como povos, mas creio que no mundo dos movimentos estão, por um lado, o movimento sindical do Brasil, do pouco que pude ver e falo com respeito, e posso estar equivocada, o fazem pelo lado da esquerda e do trabalho. E, por outro lado, o movimento negro. E não existe mais nada para os movimentos sociais... Os movimentos indígenas são um enfeite para esses movimentos... E o máximo que acontece, chegam a isso, às vezes, nossos irmãos negros, negras, afros é nos dizer: “mas vocês também são negros”. Mas nós não somos negros, nem somos afros, nós somos deste território, dessa memória ancestral, somos desta Pachamama e de Ñanderú, nós



não somos negros. E voltaremos à memória e diremos, irmãs e irmãos, quando vocês estavam sendo perseguidos, fugindo e escapando: quem lhes mostrou os caminhos para construir os quilombos? Quem? Nossos avôs e avós, que não lhes denunciaram, que também lhes protegeram.

É importante entender essa memória histórica, nós não somos negros ou a caminho de ser, tampouco somos indígenas que caminham para serem brancos. Não somos isso, somos povos originários. Então, aí está um pouco da desvantagem que tem o Brasil. Há muitos irmãos que estão escrevendo a partir da força de Ailton Krenak durante a Constituinte, até todas as irmãs e os irmãos de agora... e lá está a irmã Sônia Guajajara que foi candidata à vice-presidência, e não somente ela, há muitas, vocês as conhecem melhor que eu, irmãs. Vocês estão no Brasil e conhecem. Eu já no ano passado havia pensado com minhas irmãs, também: quero ir viver numa aldeia no Brasil porque quero aprender e escutar. Eu já lhes havia mencionado só que agora, com o golpe de Estado que tivemos, isso está me atrasando, porque aqui também há que lutar pois temos que recuperar... Mas meu pensamento para aprender, seguir contribuindo, é estar com os povos amazônicos do Brasil, aprendendo de tudo. Então, essa é a minha intenção, ir com as irmãs e irmãos. Para quê? Para que possamos reconstituir e recuperar a energia, a força do pensamento de todo este continente.

Depois, temos que ir ao Norte, ali estão as irmãs trabalhando no México com o Feminismo Comunitário. É um pouco mais difícil aprender inglês, não sei se a vida me dará isso, outras irmãs falam, mas temos que recuperar toda a força deste território e deste continente negado que foi objeto da colonização a partir dos ingleses, franceses, todos estes, até os espanhóis e portugueses, nesta parte do Sul.

Por fim, como podemos contribuir nas universidades? É preciso sair. A organização social nos fez bem, ser e fazer organização social para nomear essas práticas, conceituá-las e começar a disputar o mundo das ideias e teorias, irmãs... Somos parte dos movimentos, então fica o convite para fazer movimento, não importa se são duas, três... Não importa. É preciso se organizar. E a organização de um movimento social rompe com nosso individualismo, tanto acadêmico como capitalista. E inicia uma ética, uma mística da mobilização e de ser parte de algo, e não só ficar nesse movimento. Nas universidades está a força do movimento estudantil. Quando era estudante se mobilizava, se saía à rua para protestar, pressionar. Sai da universidade e não sabe aonde ir, nem sequer faz parte do sindicato dos professores. Então, essa proposta de organização social que é o Feminismo Comunitário nos permite brigar, disputar também os machismos de nossos irmãos sindicalistas, irmãos indígenas, afros, negros, intelectuais etc.

Você vem com frequência ao Brasil? Participa de encontros, seminários e congressos? E o idioma, é um problema? Ou seja, quando você vem, fala em espanhol e os e as demais falam em português? Vocês se comunicam bem entre si?

Sim, já faz algum tempo... Três anos que vou ao Brasil e no ano passado muito mais, a maior parte do tempo eu passei aí, no Brasil, com as irmãs. Eu estive nos encontros das mulheres indígenas, na Primeira Marcha das Mulheres Indígenas... Então sim, faz parte. Falo em castelhano e, como falo devagarinho – nós bolivianos falamos assim –, me compreendem. Mas, sobretudo, é a energia, é como o amor... Quando você está apaixonada por alguém e quer expressar o que sente... Às vezes a palavra amor é reduzida: “te amo” – tão pequenino, não? Não expressa o que se está sentindo, nem desejando ou querendo. Quando você quer explicar a alguém seus sentimentos, o que é importante pra você, há uma energia e inventam-se coisas: dança, canta, salta, não sei... A criatividade, a energia, mas sempre pedindo a Pachamama,



Ñanderú e Niamissu que acompanhe a palavra porque não é só você. Quando falamos, não sou só eu, há muitas ancestrais que me acompanham. E não é magia, nem religião, nem nada: é energia, é saber de onde está vindo. Então eu não falo sozinha, peço permissão e me torno responsável, me preparo, estudo, leio, escuto sobre tudo para poder falar. Então me entendem, as pessoas me entendem...

Fala-se cada vez mais de feminismo na América Latina e no Caribe, especialmente nas redes sociais virtuais. Todavia, muitas vezes, prevalece uma perspectiva liberal, na lógica do multiculturalismo. Alguns movimentos feministas de cunho liberal, por vezes, dominam a produção das universidades. É possível pensar na decolonização dessas produções feministas? E como o Feminismo Comunitário está nesse processo? Como você vê as produções feministas nas universidades, como na Bolívia, por exemplo? E é possível descolonizar os feminismos?

O feminismo é burguês e eurocêntrico, foi criado pela burguesia, por mulheres burguesas para afirmar seus corpos em um processo de consolidação e irrupção da burguesia de 1789 e da Revolução Francesa. Então isso é feminismo. E elas mesmo se definem assim. Vimos como as feministas se defendem e se definem como “filhas da modernidade”, filhas da Revolução Francesa e também como um modelo de luta no mundo. Esse é outro elemento importante, graças à colonização de nossos territórios. Com o triunfo do capitalismo no mundo e muito mais com o avanço do neoliberalismo, o feminismo se constituiu um modelo da luta das mulheres europeias pelo mundo, com seus conceitos e suas formas de organização.

Nós, neste plano, neste caminho, por que nos chamamos feministas? Realmente não queríamos nos chamar feministas. Eu já era feminista, mas, em 2001 e 2003, o questionamento fundamental de nossas irmãs aqui, na Bolívia, naquele processo revolucionário, foi: por que vocês se chamam feministas se isso é eurocêntrico e colonizador? Então, dissemos a elas: “Vamos ver, irmãs... Que tal nos chamarmos *Qamasa Warmi Nanaka*” – a força das mulheres – que está no idioma aimará?”. “Ah, isso pode ser bom, é lindo”. Mas existem povos guarani, do Chaco, quéchua, eles podem nos entender um pouco mais, existem povos mosetenses, existem trinta e seis idiomas na Bolívia: eles nos entenderão quando dissermos “somos *Qamasa Warmi Nanaka*”? Quando deixamos nosso país, alguém vai nos entender quando dissermos: “Bem, camaradas, aqui estamos *Qamasa Warmi Nanaka*?” “Ah, que legal, você trouxe ‘artesanato’? Você vai dançar e cantar?”. “Ah, as bolivianinhas chegaram”. Então corremos o risco de ser folclorizadas com esse nome.

Eu poderia falar sobre nossa identidade, nossa luta, a força das mulheres, mas o importante e para esse propósito nos serve o estudo, a leitura, o manejo da informação: é para isso que serve a Academia. Nós, filhas e filhos dos povos originários que pisaram na universidade, temos o dever de proteger e posicionar nossos povos nativos em um mundo colonizado, globalizado, em um mundo com significados, com conteúdos de idiomas, interpretações e teorias que procuram nos anular e, na melhor das hipóteses, que nos reinventam, negando que nós somos produtoras e produtores de conhecimento como povo. Digo na melhor das hipóteses, que nos reinventam para nos esconder. Nós, filhas e filhos dos povos originários, temos o dever de posicionar nosso pensamento, nossa identidade em um mundo que busca padronizar, anular e embranquecer. Então, dissemos: “Qual é a estratégia que escolhemos?” A estratégia que propus às minhas irmãs é a estratégia de recriar o conceito de feminismo. Para nós, isto é, para o feminismo comunitário, o feminismo é a luta de qualquer mulher em qualquer parte do mundo, em qualquer momento da história. Nossas avós e nós também nos podemos chamar femi-



nistas porque se trata da luta de qualquer mulher, em qualquer tempo da história, que propõe luta contra um patriarcado que a oprime ou pretende oprimi-la. Assim, definimos feminismo.

Era preciso redefinir patriarcado e assim nos colocamos a buscar o que é patriarcado para as feministas. As feministas latino-americanas, volto a repetir, não produziram seu conceito de patriarcado, só repetiram os conceitos do feminismo europeu. As feministas dizem que o patriarcado é a relação de opressão dos homens contra às mulheres, seja de homem para mulher, pessoal, ou como um sistema de homens que oprime as mulheres. Para nós, o patriarcado é o sistema de todas as opressões, discriminações e violências que a humanidade vive; pela humanidade entendemos homens, mulheres e pessoas intersexuais. Estamos falando de corpo e não de gênero, ou seja: patriarcado, para nós, é o sistema de todas as opressões e violências que a humanidade e a natureza experimentam, mas esse sistema foi construído historicamente sobre os corpos das mulheres. Essa conceituação primeiro nos afasta do reducionismo que feministas de direita, neoliberais ou liberais, e outras feministas da esquerda também fazem. Essas feministas confundem machismo com patriarcado e isso as leva a lutar contra alguns homens e contra os homens “machistas”, acreditando que estão lutando contra o patriarcado. Se você se der conta, nós lutamos contra o machismo em nossas comunidades, isto é, contra homens e mulheres machistas. A diferença entre os dois é que as mulheres não se beneficiam do machismo das mulheres, ainda que elas também sejam machistas. Lutamos contra o machismo em nossas famílias, relacionamentos, comunidades, mas, como mulheres, temos que incorporar a especificidade das lutas de nossas mulheres contra um sistema de todas as opressões, que é o patriarcado, que também oprime os homens, as pessoas intersexuais e a natureza, mãe e irmã.

Em seguida, da leitura que fazemos, posicionamos as mulheres com uma proposta revolucionária, capaz de discutir e responder os erros que a esquerda comete, reduzindo o sistema apenas ao sistema capitalista e lutando apenas com a classe. Isso nos permite discutir, convocar e chamar nossos irmãos indígenas que falam do sistema apenas como colonial, e dizemos a eles que o sistema não é apenas a invasão colonial, que eles também nos oprimem e oprimem a natureza, mãe e irmã. Por exemplo, quando você se torna cúmplice da manipulação da natureza, não como mãe, mas como recurso natural, e o uso da natureza exclusivamente como reforma agrária. Assim, se abre uma multiplicidade e discutimos com as irmãs feministas...

Neste momento o feminismo está na “moda” e há um feminismo de direita, racista, “ON-Gueiro”. O Feminismo Comunitário está sendo combatido, difamado, caluniado por feministas de direita, de esquerda e por algumas mulheres indígenas também feministas, algumas mulheres que plágiam nosso pensamento para despolitiza-lo para agradar seu próprio ego. Quem dera fosse para construir, mas não, é somente para elas. E aí se rompe o que eu falei há pouco. O feminismo comunitário é, principalmente, organização. Não é a Julieta, eu o conceituei, mas por uma designação da Pachamama. Mas, no Brasil, por exemplo, há a irmã Tamikuã Txihí e ela tem seus próprios pensamentos. É uma jovem irmã indígena Guarani Pataxó e está conhecendo o feminismo comunitário e produzindo suas próprias coisas. No México, há a irmã Erika, do Distrito Federal, e as irmãs de Guerrero, de Oaxaca, que estão realizando suas próprias produções – elas já têm materiais também. As irmãs Wallmapu, Carolina Pinilla, no Chile, estão produzindo lá. Em breve também vamos para a Colômbia.

Isso é legal porque entre nós, o que é produzido com as irmãs Wallmapu, Mapuches, nos alimenta, nutre as colombianas, que alimentam as mexicanas, que alimentam o Brasil, o que é muito bom. Mas existem algumas feministas que falam agora: “Sou feminista comunitária” e, para quê, para o próprio ego. Enviamos algumas de nós a todas e dissemos: “irmãs, como é bom se chamar feminista comunitária, mas o feminismo comunitário é um movimento, é or-



Julietta Paredes

gânico. Como podem ser baseadas na comunidade, entendendo os conceitos e organizando seu pequeno grupo à parte? Respeite essa memória, aqui é organização”. Não. Quem contribui para isso, quem as torna visíveis, as convida, certo? Não convida a Carolina, não convida a Julietta, aqui está outra feminista comunitária, a feminista comunitária aceitável, passiva e potável, certo? É assim que as próprias feministas estão lutando contra nós, irmãs. Isso é lamentável. Então, houve momentos em que, nesse caminho, dissemos: “Será que precisamos continuar nos chamando de feministas?” Nós nos chamamos comunitárias, feministas comunitárias.

Decidimos nos chamar de feministas justamente pelo que vocês disseram, a disputa com o pensamento eurocêntrico. Só elas são lutadoras e inteligentes? Nós não somos burguesas, nem queremos uma sociedade burguesa. Somos de outro tipo, mas como esse palavra prevaleceu, já que existe um mundo colonizado e globalizado, usaremos sua palavra para resignificá-la e devolvê-la. Um “você é feminista?”, por exemplo, para uma francesa ou alemã que responde “sim, eu sou feminista”. “Ah, eu também. Que tipo de feminista você é? Pelo que você está lutando?” “Ah, eu luto pelas mulheres, pela igualdade política das mulheres”. “Ah, interessante, também lutamos por isso, mas também lutamos contra o capitalismo, lutamos para que as mulheres possam transitar por todos os territórios em busca de suas vidas”. Por exemplo, se você diz migrar, qual é a posição das feministas alemãs, espanholas e italianas em relação à migração de mulheres africanas, homens africanos, meninas e meninos africanos? Qual é a posição que organizaram? “Ah, para nós, isso não é feminismo”. “Ah, para nós, é sim”.

Então aqui vem o que vocês disseram: a disputa de um feminismo baseado na mesma palavra. Mas, se nos chamássemos de *Qamasa Warmi Nanaka*, eles nos diriam: “ah, sim, aquelas indiazinhas que têm esse pensamento”. Mas como também ousamos nos chamar de feministas, estamos lá. Por outro lado, encontramos as manipulações e ataques que estão sendo feitos na América Latina, em Abya Yala, em Pindorama, do feminismo por ONGs e também por partidos, e o discurso político das mulheres, por exemplo, no caso da Bolívia, a atual ditadora é uma mulher. Para apresentar sua candidatura, disse que não seria candidata mas agora será candidata à presidência, fala sobre igualdade de gênero, igualdade de oportunidades. Em outras palavras, todo o nosso discurso, ou o discurso do feminismo, está sendo proposto a partir da direita, cristã, colonizadora e branca.

Feministas autônomas contribuíram para esse discurso, se chamam feministas anarquistas, feministas de ONG que, por seu racismo, se opuseram aos indígenas e a todas as pessoas que apoiavam o governo e o Estado Plurinacional. Agora, quando olham para o monstro que criaram elas não sabem o que fazer, e começam a patinar no cenário... “Não, não, não, mas somos feministas, não, mas isso não é ...”, então o que fazemos? E aí é importante, eu pergunto a vocês, espero que vocês também queiram ser orgânicas no feminismo comunitário, de onde vocês estão. Mas se você não quiser, também peço que comece a responder a esses discursos, a essas metodologias, porque precisamos fazê-lo. Por isso temos estudado: desconstruir se chama repensar. Então é por isso que temos pisado nas universidades: como desconstruímos esses discursos, como respondemos, como argumentamos em contrário? Que palavras usamos em português, em castelhano? Bem, eu não falo inglês, mas quem fala inglês também, mas, fundamentalmente, esses dois idiomas na América Latina. Como fazemos isso, irmãs? Como?

Existe uma tarefa para todos nós, o discurso das práticas, mas como as relacionamos? Neste momento, há um discurso desconexo da realidade, é o mesmo que na economia capitalista, o banco, ou seja, o capital financeiro que quebra a unidade, com a materialidade da produção. Não sei se me explico: enquanto a fábrica, a produção, todos produzem produtos que podem ser tocados, o banco não produz nada, mas ganha e é toda uma especulação, sen-



do ele o que ganha mais – mais do que os capitalistas produtores, por exemplo. Esse mesmo fenômeno está ocorrendo nos discursos, na realidade: a materialidade do discurso se soltou e você é enganado pelas redes, pela mídia. Então, como trabalhamos? É por isso que temos que trabalhar muito com nossas irmãs, com nossos irmãos em movimentos sociais, por isso somos uma organização social e orgânica.

Estamos aí, estudamos e damos aula, fazemos oficinas, e, novamente estamos com os movimentos, porque somos um movimento social para nutrir, falar e aprender. Como desconstruímos, como inventamos didática, dinâmica, canções, poesia, não sei, milhares de coisas para proteger, aprender, posicionar nossos povos e proteger-nos também dentro deles.

Nos últimos cinco anos, três movimentos apresentaram uma nova perspectiva ao feminismo latino-americano (especialmente na América do Sul): primeiro o *Ni Una Menos* que em 2015 denunciou a violência contra as mulheres, especialmente na Argentina, Chile e Uruguai. Depois, em 2018, na *Ola Verde* da Argentina as mulheres reivindicaram o direito ao aborto legal, seguro e gratuito, recordando as milhares de mulheres que morrem de aborto clandestino na América Latina. Por fim, em 2019, no Chile, uma manifestação feminista apontou o Estado como o maior violador dos corpos das mulheres. Como o Feminismo Comunitário dialoga com estas organizações e coletivos? E como o Feminismo Comunitário se posiciona frente a questões como a maternidade voluntária, o matrimônio igualitário e os direitos das pessoas transexuais?

Primeiro, a *Ola Verde*, as performances, o *Ni Una Menos*... É lindo ver que nós, mulheres, nos mobilizamos, inundamos e movimentamos as ruas. O que nós discutimos, falamos... Temos uma assembleia anual de todos os movimentos, na qual nos conhecemos. No ano passado, 2019, não conseguimos realizá-la por razões econômicas, mas este ano vamos fazer. Em 2018, fizemos no Brasil, em São Paulo... Qual a nossa opinião? É tudo lindo! Celebramos que nos movamos! Mas sentimos que é necessária uma proposta, uma conceituação do que está sendo combatido e sua relação com o sistema. Não basta apontar o dedo para os machistas, estupradores e para o Estado. Em um momento específico é bom realizar esses atos, mas, se você perceber, a *Ola Verde*, por exemplo, acabou. O *Ni Una Menos* continua na luta contra os feminicídios, em face da violência, mas o *Ni Una Menos*, como movimento que se mobilizou nas ruas, foi substituído pela *Ola Verde*, a luta pelo aborto e agora foi substituído por uma performance artística, em que emergiram artistas, sem realizar uma conceituação do sistema que está sendo combatido.

Em termos políticos, podemos dizer que o *Ni Una Menos* e a *Ola Verde*, na Argentina, são paralelos à irrupção e à denúncia feita por movimentos sociais em que estavam muitas mulheres – aliás, uma maioria de mulheres – denunciando o governo Macri. O *Ni Una Menos* aparece na CNN, mas as marchas não. Por exemplo, homens e mulheres, desempregados, aposentadas, aposentados, professoras e professoras, essas marchas não aparecem... Ou seja, não é ruim, mas observe como são um aviso da invisibilidade dessas pautas na comunicação da mídia, e também do imaginário que é criado nas ruas para as mulheres: a luta do *Ni Una Menos* é contra a violência masculina e não relacionada à violência econômica masculina, ou contra a violência econômica patriarcal econômica e racista masculina – não há esse discurso. A *Ola Verde* é, também.

Nós, como povos indígenas, não concordamos com a legalização do aborto. Por qual motivo? Porque lutamos pelo direito de decidir, pela liberdade de nossas decisões, por isso é muito importante apoiar algumas mulheres na legitimidade de suas decisões, se elas querem ser mães ou não querem ser mães. Mas de forma alguma vamos dar esse direito ao Estado, o mesmo Estado que nega nossos corpos. Ele não precisa interferir nas decisões privadas, pessoais



ou comunitárias que tomamos, não precisa interferir como Estado. A legalização do aborto é dar esse poder ao Estado, é o mesmo que dizer: “ah, antes você penalizava as nossas decisões, agora as legaliza, certo”? Nós queremos a descriminalização do aborto para que nenhuma mulher seja perseguida pelo direito de decidir, mas nós, em nossas comunidades, principalmente, vamos trabalhar para que as decisões das mulheres sejam decisões responsáveis. Já existem os preservativos, o dizer “não” ou “assim não quero”, então nós, em nossas comunidades, vamos trabalhar por isso, mas de nenhuma maneira vamos permitir que o Estado venha dizer: “aqui há um protocolo para realizar o aborto” – porque isso é a legalização, e os sistemas de saúde em todo o mundo elaboram um protocolo para atender as mulheres na legalidade do aborto. Ou seja, nós queremos que as decisões sejam respeitadas por nós mesmas, pelas mulheres, mas as decisões também precisam ser responsáveis. Por exemplo: não se pode usar a legalidade do aborto para a prevenção de gravidez... Isso produz mais machismos porque os homens não se fazem responsáveis de las *wawitas*, tampouco por sua sexualidade. Então, a sexualidade tem que ser comunitária, ou seja, os irmãos em nossas comunidades tem que saber sua responsabilidade na relação sexual. Para nós é difícil, não querem usar a camisinha, mas é um trabalho político e descolonizador. Não podemos começar a usar a violência do aborto, porque o aborto é violento com as mulheres. Não é o mesmo que arrancar um dente. Uma sexualidade responsável com nossos corpos, uma sexualidade em comunidade. Não julgamos nenhuma mulher por ter realizado um aborto, não julgamos ninguém, porque isso é sagrado, é a decisão das mulheres. Tampouco estamos de acordo que uma menina ou mulher estuprada deva parir porque sua religião pensa assim ou porque não pode fazer um aborto. O estupro não é relação e não está dialogando com a responsabilidade de relações livres. Sim, as meninas e as mulheres têm todo o direito. Isso nós pensamos dentro da nossa reflexão, temos livros escritos sobre sexualidade para homens mulheres trabalharem, e é necessário produzir mais material.

O casamento igualitário... A princípio gostaria de contribuir com outro pensamento sobre o gênero no feminismo euro-ocidental, que confunde corpo com gênero. Isso é um equívoco conceitual, político e teórico muito grande que tem a ver com o colonialismo feminista, as concepções *queer*, dos corpos e da sexualidade pós-moderna. O que eles trazem é uma pretensão, já o fizeram com o neoliberalismo, mas toda a pós-modernidade o que faz é diluir os conceitos de identidade para nos atacar. Por exemplo, o conceito de classe. Após a queda do muro de Berlim, a pós-modernidade trabalha muito a análise de Foucault que tudo é poder, nada é poder, sim, tudo é poder... As microfísicas do poder, ele pensa o mesmo plano de importância para a vida pessoal, as relações de poder no sexo com as relações de poder de classe e desconstrói, então, o conceito de poder político estatal e a identidade de classe, porque diz: “não, pois aqui há relações de poder, o trabalhador é tão opressor quanto outro trabalhador” e o começa a diluir. Da mesma maneira, o *queerismo*, de Judith Butler e todas elas, esse pensamento apreciado na Espanha, contribui para esse pensamento diluente, a-politizador e despolitizador dos conceitos que as lutas dos povos estão criando para se defender. Sim, há relações de poder na família, entre homens e mulheres também, entre mulher e mulher, mas não é o mesmo poder e opressão exercidos por um regime autoritário como é o da Bolívia, ou como poderia ser, ou é, o de Trump, ou o de Bolsonaro no Brasil. “Ah, mas o Lula também era autoritário”, mas não é a mesma coisa. “Sim, mas os do PT também”, mas não é o mesmo que os fascistas – tudo é problema de poder.

Então lá está o conceito de gênero. E nós dizemos: “gênero são as prisões dos corpos”. a materialidade, somos mulheres, homens e pessoas intersexuais, esses são os corpos, o significado, a interpretação, o significado social, político, as prisões, as imposições, os papéis, isso é social, construído, não pode pois substituir o corpo. E agora, note como mulher e feminino querem dizer o mesmo, então resulta que há... Uma coisa é ser transgênero, mas há irmãos que dizem



que são mulheres e transgêneros. Não sei se estou me fazendo entender, irmãs. Uma coisa é ser transgênero feminina e outra coisa é dizer quem são mulheres... Além disso, nos dizem: “você são as mulheres cis e nós somos as mulheres trans”. Surge outra disputa na linguagem. Então, para onde vamos fugir agora? Mulher em aimará se diz *warmi*, ao menos eu tenho o meu idioma para dizer que sou *warmi*. Mas agora, em castelhano ou em português, como vamos nos chamar? Ou seja, me refiro a vocês e a mim. Como vamos nos chamar? Já ocuparam esse conceito também, essa palavra também de anos que trazemos, minha mãe, minha avó, todas em castelhano diziam que eram mulheres, e agora vem alguém e diz: “eu sou uma mulher trans e você é uma mulher cis”. Para minha mãe e vovó dirão: “você é uma mulher cis”. O quê? E ela também é mulher. O que se vai dizer...

Mas há outras implicações muito mais complicadas para as mulheres... Os orçamentos de saúde, a discussão que estávamos começando a ter aqui na Bolívia. Nos orçamentos de saúde da mulher, se aceitamos que há mulheres trans, o tratamento para câncer intrauterino, diabetes das mulheres, osteoporose, que são as principais doenças das mulheres, terá que ser dividido com a atenção para mudança de sexo, porque é uma necessidade. E as que se chamam “mulheres trans”, “os homens transgênero”, nós dizemos, brigam e nos acusam de transfóbicas, de fundamentalistas e de tudo, porque nós defendemos o orçamento para a saúde das mulheres, porque são corpos de mulheres e enfermidades. Outra coisa. Há 50% das vagas para mulheres na representação política. Então, agora dizem: “há mulheres trans”. Puxa, nós brigamos tanto tempo para ter igualdade na discussão, nas propostas políticas e agora vão ocupar parte dos assentos parlamentares que nós, mulheres, conquistamos na luta. E temos que nos calar? Por quê? Somos fundamentalistas? Não!

Para nós, povos originários, *chacha* é *chacha*, *warmi* é *warmi* e ponto. Existem as pessoas intersexuais e esses corpos os respeitamos porque o controle da sexualidade para um lado e para o outro é um controle que foi feito, fundamentalmente, por gente com dinheiro. Aqui, se nos nasce uma *wawita* intersexual não podemos... mesmo que a família queira não pode operá-la, nem intervir no seu corpo. Além disso, na minha cultura aimará, quando uma *wawita* fenotipicamente, biologicamente, não está definida, se deixa e se celebra. Porque é uma pessoa... Um parêntese: não é comum como nós lhes damos importância em nossa comunidade espiritual, como quando alguém nasce com seis dedos, igual, lhe damos uma tarefa especial, não como discriminação. A raridade, digamos, não se vê como anormalidade, mas como um presente da Pachamama. É como quando colhemos a batata, todas as batatas são do mesmo jeito, mas quando aparece uma batata diferente essa é especial para comer, não é vista como um fenômeno ruim. Então, esse é o respeito ao transgênero.

Que corpos de homens queiram se chamar de modo feminino é seu direito: que se vistam e se chamem como tenham vontade, isso vamos defender. Em nossas comunidades, a homossexualidade existe, irmãos que quando vão dançar, dançam como nós, ou seja, em seus movimentos do corpo, e ninguém lhes diz nada. Usam maquiagem, mas nas tarefas de defender o povo os homens estão com os homens e as mulheres com as mulheres. Agora, nas tarefas cotidianas há irmãos diferentes, ou seja, que são homens que querem acender o fogo, cozinhar... Está bem, ninguém diz nada. E, sim, há alguns irmãos, uns mais, outros menos, que por sua homossexualidade, podem ser vistos com olhar machista pela comunidade, mas no mundo aimará, por exemplo, o travesti feminino participa das danças e das festas dos povos. Não existe o “travesti” ou a “lésbica”.

O matrimônio gay... Nós, nos povos originários, não nos casamos, nós vivemos como povos originários e o casamento é uma criação burguesa. E não falo de agora, irmãs, que estou



Julieta Paredes

valorizando muito a minha cultura. Quando estávamos com *Mujeres Creando* eu dizia: “mas que estupidez brigar pelos direitos burgueses de herança, de casamento, quando o que queremos, como lésbicas feministas, é acabar com o sistema capitalista”. Sim, mas isso é garantido. Entendo que, por exemplo, uma pessoa que migra do Brasil para a Espanha, se apaixona, é homossexual e quer fixar-se na Espanha porque precisa viver... Eu entendo que possa buscar a legalidade e se casar. E por que não? É uma estratégia de sobrevivência... Mas que eu e nós o defendamos no Feminismo Comunitário? Ou eu, como lésbica, defenda o casamento como um objetivo da nossa luta? Isso não. Depois vamos ter que brigar pelo divórcio, pela divisão dos bens. Se viver, está bem.

Agora, é preciso garantir em uma sociedade, até onde sei, a comida para as meninas e meninos, a habitação, mas isso faz parte de outras lutas. E por que tem que ser por casamento? Por outro lado, eu acredito que muitos movimentos políticos de gays e lésbicas foram cooptados pela direita e pelo feminismo liberal, neoliberal, burguês, capitalista, branco, racista. Hoje há agências de turismo, há créditos para habitação em zonas, edifícios, especialmente para casais homossexuais. Quem? Brancos... Ou negros com poder, ou... Não sei, jovens com dinheiro, majoritariamente homens, também as lésbicas. Então isso precisa ser visto, certo?

Como você vê o atual cenário político na Bolívia?

O processo político de mudança aberto pelo povo boliviano, e isso digo, não foi por Evo, mas pelo povo boliviano, teve no irmão Evo Morales um símbolo importante: indígena, cocaleiro, campesino. Foi importante o símbolo mas nós, feministas comunitárias, nunca, por exemplo, fizemos parte do partido e não pretendemos nos inscrever. Sempre mantivemos nossa autonomia orgânica, ainda que tenhamos apoiado o processo de mudança fazendo parte da aliança de mulheres – que é a aliança de todas as organizações de mulheres que participaram desse momento. Nunca desejamos ser parte da estrutura do partido porque este processo político tem no MAS – que seria o partido – uma composição que não é tipicamente de um partido de esquerda, mas uma composição que não é toda de esquerda, mas uma composição de organizações sociais que permanentemente estão brigando internamente para não se converter em um típico partido de esquerda com uma cúpula que dirige e decide tudo. Houve aqueles que dentro do movimento queriam organizar esta cúpula, mas os movimentos sociais sempre fizeram essa disputa e hoje também já houve essa disputa. Não sei se vocês souberam, queríamos outros candidatos, estamos discutindo e é lindo porque estamos com mais força nessa proposta.

O que aconteceu? O que nós temos defendido é o tempo para pensar, nos organizarmos, propor, escrever, refletir, escutar e criar. O governo do irmão Evo Morales teve muitos erros, houve corrupção, autoritarismo, nós nunca dissemos que era o governo que desejávamos, uma maravilha... Não, é um governo e as revoluções nunca se fazem dentro dos governos, sempre se fazem no povo. Então, o que houve foi um golpe contra o governo, mas fundamentalmente é um golpe contra as organizações sociais e ao nosso direito de seguir sonhando, tendo o espaço para continuar a sonhar e propor. O Feminismo Comunitário fez nesse processo tudo o que vocês escutaram que pode mover seu coração, seu corpo, sua vontade de seguir lutando. Isso é lindo, e fizemos em um momento neoliberal, estamos fazendo este processo político de quatorze anos com um governo das organizações sociais e com um índio como presidente, com todos os erros, problemas que existem. E assim como nós temos produzido, assim também a esquerda, o pensamento socialista produziu mil coisas... E tal qual o katarista, o indianista também aprofundou muitas questões. Os únicos que não aprenderam nada foram os da direita, lamentavelmente, porque existia neles um grande ódio racista.



Porque, observem... Fizeram um golpe de Estado com os militares e mataram trinta e oito pessoas com grupos fascistas, incendiando casas e controlando todos os meios de comunicação. Mataram gente e apressaram, então, um golpe fascista que se pretendeu nos anular e nos machucar. Mas o que se passou nestes quatorze anos não tem volta, nós já sabemos o que nós somos e, ainda que seja pouco, que não foi como queríamos. Aprendemos a nos governar, elaborar um orçamento de um ministério, falar com autoridade. Como se come bem, antes não, sabemos que há cinemas, restaurantes, bibliotecas e que podemos entrar sem ter medo. Temos água nas nossas casas. Saímos também bacharéis da escola, nossos *wuawuas* entraram na universidade. Temos gás a baixo custo. Temos tevê a cabo e podemos assistir às notícias internacionais, filmes... E sabemos que podemos comprar roupa nova e não usada a baixo custo. Então essas coisas, irmãs, irmãos, são muito valiosas, já não há volta. Somos gente, recuperamos nossa dignidade, então não vamos deixar que assim, sem mais, passem. Eles pensavam que, nos matando e prendendo, nos assustavam e que nos assustando iríamos escapar como coelhos ou ratos para nossas cavernas. Sim, temos medo, mas seguimos lutando e se estamos em nossas cavernas seguimos nos reunindo, informando as notícias, seguimos lá.

Hoje, pela manhã, chegou o irmão que será candidato... o companheiro Luis Arce Catacora que não é indígena... E o vice é o irmão David Choquehuanca, que é muito lindo e de grande valor. E a direita não acreditou que haveria uma multidão! Não sei de onde estamos saindo, de nossos buracos, e eles estão boquiabertos: milhares nas ruas acompanhando! Acreditavam que teríamos medo, que seríamos poucos e somos milhares. Se as eleições fossem nesse momento ganharíamos no primeiro turno, mas estamos em um regime ditatorial com um grupo de fascistas, com um Tribunal Eleitoral que fará de tudo para uma fraude. Mas temos a convicção do povo, irmãs e irmãos, e vamos seguir lutando e lhes pedimos: nos acompanhem, denunciem nas redes sociais o que estamos passando. O que lhes pedimos é sobre sua luta no Brasil, porque os regimes ditatoriais estão apoiando as ditaduras aqui. Na medida em que vocês deixem que Bolsonaro continue o fascismo no Brasil, deixam que o eurocentrismo, tanto na academia, quanto nas organizações sociais, não dizem nada, vocês não lutam... Não estou dizendo que não é importante, mas se vocês estão só na universidade, só estudando e não estão também nas ruas com os movimentos sociais, vocês fazem um favor à direita. O Chile segue lutando, os irmãos e irmãs todos os dias estão perdendo olhos, sendo presos. Na Bolívia, também estamos lutando. No Peru, também, ainda que não pareça, mas estamos contra o Fujimorismo. Na Colômbia, também seguem, no Equador seguem. Então é também importante, no Brasil, que vocês se organizem. Isso também podemos compartilhar.

Vocês têm meu carinho, milhares de abraços, muita energia, força... É preciso recuperar uma espiritualidade de nossa Pachamama, de nossa terra, cada qual no que pensa, crê, que não seja só um movimento racionalista... Não estamos lutando só com o pensamento e com nosso cérebro, lutamos com nosso coração, com a energia de nossas ancestrais. Isso é força para as lutas, não é magia, nem religiosidade, nem igreja, é energia do povo, da Pachamama, de Ñanderu, de Niamissu. É bonito se conectar além do que não se pode entender e dali vem a força e a energia ancestral de nossos povos e territórios.



Referências

CUBILLO-GUEVARA, A.P., HIDALGO-CAPITÁN, A.L. e DOMÍNGUEZ-GÓMEZ, J.A. El pensamiento sobre el Buen Vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el posdesarrollismo. **Revista del CLAD Reforma y Democracia**, n. 60, p. 27-58, 2014.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, (1974) 2019.

PAREDES, J. **Hilando fino**: desde el feminismo comunitario. La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad, 2010.

PAREDES, J. Despatriarcalización: Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida). **Revista de Estudios Bolivianos**, v. 21, p. 100-115, 2015.

PAREDES, J. Descolonizar las luchas: la propuesta del feminismo comunitario. **Mandrágora**, v. 24, n. 2, p. 145-160.

YAMPARA, S. Cosmovivencia andina. Vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña. **Bolivian Studies Journal**, v. 18, 2011.

Foto: Fran Rebelatto. Sucre, Bolívia



Zulma Palermo:

a opção decolonial como um lugar-outro de pensamento

Tereza Spyer

¡DALE!, PPGICAL / UNILA

Henrique Leroy

¡DALE!, PROLETRAS / UFMG

Leo Name

¡DALE!, PPGLC / UNILA, PPGIELA / UNILA

Tradução:

Bruna Macedo de Oliveira

PPG-LETRA / USP, Ciclo Comum de Estudos / UNILA

Zulma Palermo é professora da Universidade Nacional de Salta, cidade do noroeste da Argentina, onde também nasceu. É uma das raras mulheres representantes do grupo de intelectuais vinculado ao que foi inicialmente chamado por Arturo Escobar (2003) de “Programa de Investigação Modernidade/Colonialidade”: a única outra é Catherine Walsh (cf. BALLESTRIN, 2013), bem mais conhecida na academia brasileira; e o mesmo grupo atualmente responde por denominações como “giro decolonial”, “opção decolonial” ou “inflexão decolonial”.

Os trabalhos de Palermo voltam-se ao conceito de colonialidade na contemporaneidade, sobretudo no que diz respeito a seus desdobramentos nas universidades, bem como nas metodologias e pedagogias dessas instituições; às questões de gênero; e ao papel da estética e, mais especificamente, de um comparatismo latino-americano no campo da Literatura e direcionado à pluriversalidade (ver, por exemplo: PALERMO, 2004, 2006, 2009 e 2017). Palermo é também uma das organizadoras de uma antologia de textos assinados por Aníbal Quijano, publicada um pouco depois de seu falecimento, em 2018 (PALERMO e QUINTERO, 2019).

Nessa entrevista – cujas questões foram formuladas conjuntamente por três pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento e as quais Palermo gentil e muito rapidamente nos respondeu por correio eletrônico –, além de indagarmos sobre o conceito de colonialidade do poder tal como elaborado por Aníbal Quijano (1999 e [2000] 2005) e, conseqüentemente sobre os posicionamento da autora em relação à ideia de “raça”, perguntamos sobre o lugar de enunciação dos próprios teóricos da decolonialidade. Ao longo de suas respostas, a autora demonstrou considerar a decolonialidade uma opção, dentre muitas outras vertentes teóricas e interpretações de mundo, sem nenhuma intenção universalizante.

O que Palermo parece defender é a convivência de saberes ao mesmo tempo atentos aos movimentos em escala global, aos arranjos de produção da colonialidade nas diferentes escalas e às possibilidades – em cada lugar – de resistência, invenção e imaginação de outros mundos. O lugar, para ela, é, então, tanto geográfico, ligado a modos de viver, sentir e pensar com localização específica, quanto é o meio pelo qual se desenham epistemologias-outras com vistas a mundos-outras e experiências-outras.





Foto: Fran Rebelatto. Belém, Brasil





Fale um pouco, por favor, das suas trajetórias pessoal e acadêmica e, a partir delas, o que a levou ao giro decolonial.

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer a vocês a oportunidade de difundir – através desta entrevista centrada no relato da minha experiência pessoal e profissional – o sentido e a orientação do olhar des/decolonial, um olhar inclinado a colaborar na transformação das formas de ser-fazer-saber a partir do Sul planetário, rumo ao encontro de um mundo no qual caibam muitos mundos.

Além disso, preciso esclarecer previamente que o que aqui exponho responde a uma trajetória pessoal e não compromete outras maneiras de pensar a partir da/na opção decolonial. Por isso, minha maneira de viver-fazer-pensar essa busca não tem valor de verdade num sentido absoluto, a partir do momento em que o meu relato – e a perspectiva que o constrói – decorre de um percurso marcado pela subjetividade de uma experiência que não tem pretensão de universalidade, como não tem em geral essa que chamamos de *opção decolonial*, proposta que cresceu na pluriversidade.

A minha busca, entendo eu, se encontra marcada pela vivência e pertença a um lugar no mundo da infância, caracterizado por uma dupla marginalidade na relação centro/periferia: dentro de uma nação e de uma localização específica nos mapas produtivos, tanto materiais como culturais, desse espaço; ao mesmo tempo, a condição de gênero nesse espaço. Essa distante vivência, eu suspeito, foi definindo as decisões da juventude e, depois, as da maturidade intelectual até este momento avançado dos meus dias.

A primeira escolha profissional recaiu nos estudos literários, estando meu “gosto” apurado – assim acredito – pelos relatos contados nas vozes das mulheres camponesas daquela infância ao calor das chamas cordiais no inverno, sob o céu aberto da minha terra. Junto a essas vozes, as primeiras páginas de um livro lido com os olhos principiantes no reconhecimento escolar do alfabeto, sob a tutela de minha mãe. Essa iniciação se transformou depois em paixão quando aquele céu se abriu para a Nossa América, abertura que exigiu penetrar na sua origem, “descobrir” o que a escrita literária se esforçava em revelar ou ocultar, assumindo isso como um desafio. Perceber assim o longo processo de colonialidade – somente agora posso nomeá-lo deste modo –, diante do qual se mostraram as revoluções latino-americanas de meados do século, e que definia a condição de nossas sociedades. Assumir esse lugar levou inevitavelmente a coadunar a atividade disciplinar com o político e a procurar linhas de pensamento que lhe dessem sustentação. Foi assim que se deu a adesão, nos anos de 1970, ao latino-americanismo crítico, à filosofia da libertação, à teoria da dependência, teórica e metodologicamente sustentados de maneira diferente nesses anos marcados, entre outros conflitos, pelo “das interpretações”. Esta definição me levou a ser excluída da academia e de toda atividade profissional e privada durante o período ditatorial na Argentina, entre 1976 e 1984.

Esses anos marcados pelo “exílio interior” se caracterizaram por uma busca silenciosa por respostas à longa e reiterada história de submissão a que o continente sul-americano estava sujeito, indagando com maior intensidade no extenso processo de produção de pensamento



Zulma Palermo

alternativo neste lado do mundo o que, no retorno à vida acadêmica ativa, definiu o rumo da minha prática acadêmica no campo dos estudos teóricos da Literatura e, para além dela, da cultura. É então quando aparecem no horizonte, no cruzamento do olhar sociopolítico com as ferramentas necessárias para a interpretação das textualidades, a forte presença da semiótica da cultura (tanto na linha bakhtiniana como na francesa) e o impulso por descentrar os estudos comparados dos textos – não somente “literários” em seu sentido dominante – produzidos em todo o Sul, moldando nosso imaginário (como a brasileira Tania Franco Carvalhal e a chilena Ana Pizarro o pensaram).

Já na última década do século XX – fortemente marcada pelas revelações produzidas na comemoração do “descobrimento” nos quinhentos anos – ocorrem meus primeiros encontros com aqueles que vinham concebendo um pensamento decorrente de interesses similares que, partindo de uma leitura crítica da modernidade eurocentrada e de sua incidência em Nossa América, se reuniam – em suas diferenças e apagando os limites disciplinares e disciplinares – para delinear em conjunto um rumo diferente no fazer-dizer-pensar a partir deste sul. Foram Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Enrique Dussel (reencontrado após a década de 1960), Edgardo Lander, Santiago Castro Gómez, Fernando Coronil e seus textos, em um espaço que foi sendo ampliado com o passar do tempo, enriquecido com as inestimáveis contribuições de Catherine Walsh, Arturo Escobar, María Lugones, Adolfo Albán-Achinte, Nelson Maldonado-Torres, Pablo Quintero, María Eugenia Borsani, entre muitos outros.

Para você, qual é a importância do conceito de colonialidade do poder, tal como formulado por Aníbal Quijano – centrado na ideia de “raça”?

De acordo com a minha percepção, é nesse contexto e centrado no conceito de *colonialidade do poder, do saber e do ser* que Quijano sintetiza sua cuidadosa análise da incidência da colonização em todas as sociedades que a padecem, um eixo em torno do qual gira e se multiplica o olhar des/decolonial. Nesta proposta, entende-se por colonialidade uma forma de organização e de gestão que regula a vida em todas as suas esferas, controlando a economia, a autoridade, o gênero e a sexualidade, a natureza e seus recursos, as subjetividades, incluída a etnicidade, e as formas de conhecer. Esta matriz, concebida durante o período colonial, fica instalada depois dessa instância, pela colonização interna, e não apenas nas sociedades colonizadas, mas também nas sujeitas ao domínio dos impérios. Essas múltiplas formas de controle agem inter-relacionalmente, daí a sua efetividade. Isto é assim porque são operadas pelas instituições do Estado Moderno e, segundo a minha percepção, muito especialmente pelo sistema educacional em todos os seus níveis. É nesse lugar onde se institui e sistematiza completamente a *diferença colonial* que hierarquiza, gerando valores que atravessam toda a sociedade, sob a relação dicotômica de superioridade/inferioridade.

Optar por um projeto des/decolonizante implica buscar caminhos de descolamento dessa matriz colonial do poder, já não como um “giro”, à maneira do “giro linguístico”, tal como o pensamento da pós-modernidade o entende, mas como uma escolha entre muitas das que circulam hoje nas academias. Isso implica apostar em um possível futuro pluriverso, com uma ordem policêntrica oposta àquela que o futuro da globalização impõe. Adotar esta opção nos dias atuais, em que aumenta a força da matriz colonial de poder em todas as ordens e em todas as latitudes, é potencializar alternativas a partir de lugares-outras que trazem em sua memória experiências de convivência e solidariedade milenares e diversas. Esta ordem policêntrica se sustenta como enclave transmoderno (DUSSEL, 1993) e nos pilares geo-corpo-políticos do fazer des/decolonial, como tem sido apontado por Mignolo (2013).



Muitos dos intelectuais da primeira geração da decolonialidade (por exemplo: Walter Mignolo, Arturo Escobar, Linda Martín Alcoff, Ramón Grosfoguel, María Lugones e Nelson Maldonado-Torres) eram latino-americanos que moravam nos Estados Unidos e falavam de suas posições nas universidades daquele país. Em um número menor, nessa primeira geração também havia latino-americanos nas universidades latino-americanas (Aníbal Quijano, Enrique Dussel e você mesma, por exemplo). Mais contemporaneamente, outros nomes como Yuderkys Espinosa Miñoso, Christian León e Joaquín Barriandos, entre outros, além de desenvolverem novos temas, têm realizado seus processos de enunciação a partir dos próprios países da América Latina e do Caribe. Sob o racismo nos Estados Unidos, no qual a origem geográfica tem um peso fundamental, quaisquer destes intelectuais seriam racializados como “latinos” – não seriam considerados brancos nesse país. No entanto, sob a perspectiva do racismo na América Latina e no Caribe, na qual as características fenotípicas são mais centrais, a maioria destes autores provavelmente seria compreendida como branca e parte de uma elite universitária branca. Talvez por isso, enquanto escreviam nos Estados Unidos, Walter Mignolo conseguiu evocar uma identidade latino-americana e María Lugones se declarou uma mulher de cor – embora na Argentina, onde nasceram, as pessoas provavelmente os vissem como brancos. Se a raça, por um lado, é uma categoria fundamental para entender a colonialidade, mas, por outro lado, está repleta de tensões entre a localização epistemológica e o lugar de enunciação, ambos necessariamente contextuais, o que significa ser decolonial em um contexto em que os intelectuais que assim se declaram não são classificados dentro dos grupos étnico-raciais minoritarizados?

O policentrismo e a marca transmoderna aos que me refiro são por si mesmos lugares que se comprometem com os corpos, tanto humanos como da terra (“Pachamama”), indisciplinando todo o conhecimento consolidado uni-versalmente pela modernidade/colonialidade. O descolamento do pensamento único leva a um posicionamento fronteiro, a conceber um lugar-outro do pensamento e da ação, do entrecruzamento e da liminaridade. Esse lugar decorre da união entre os saberes apreendidos da cultura de pertença e daqueles outros incorporados em múltiplos entrecruzamentos migratórios no tempo longo da humanidade (pois não há culturas/raças puras). É por isso que quem, como nós, vem percorrendo o caminho des/decolonizante, reflete em/sobre o próprio lugar, avançando tanto na crítica ao paradigma eurocêntrico como visibilizando o processo de construção de nossas inscrições territoriais (uma boa mostra disso – entre muitos outros – são os estudos de Castro-Gómez sobre a incidência do pensamento ilustrado na Nova Granada, ou os de Arturo Escobar, que se envereda nos labirintos da africanidade no Pacífico colombiano do presente), o que é realizado também por pesquisadores radicados fora do lugar físico e/ou da etnia de pertença.

Repito: uma pessoa preocupada com o estado da situação colonial do corpo social ao que pertence problematiza isso, independentemente do lugar físico em que se encontrar. Por isso, entendo como inválida a suspeita que recai sobre alguns dos que conceberam a opção decolonial, sustentada no fato de que pensam-escrevem-agem fora do espaço geográfico latino-americano, o que significaria também negar a possibilidade de geração de conhecimento des/decolonial por parte de latinos/sudacas que estejam radicados fora desta região; igualmente, estaria sendo negada aos latino-americanos a possibilidade de pensar a des/decolonização da África ou da Ásia (de que são exemplos paradigmáticos a escrita/ação de Frantz Fanon, de Gloria Anzaldúa ou de Rigoberta Menchú). Assim, então, é preciso voltar a pensar o que nós, estudiosos, entendemos por “lugar de enunciação”, pois implica muito mais do que pertencer ao lugar material a partir do qual se enuncia, é, mais que isso, aquele em que cada sujeito se inscreve/reconhece em um corpo social. Isto é, aquilo que penso como uma construção imagi-



nária, dinâmica e dialógica que implica quem imagina o quê, descreve o quê, a partir de onde e por quê, na junção das múltiplas competências adquiridas, tanto no percurso de vida como nas conceitualizações.

A partir disso, faz-se necessário refletir sobre essas questões na sua relação com a *diferença* marcada pela raça, entendida como característica fenotípica, pois, se assim for, apenas algumas dessas “raças” poderiam pensar a si mesmas como exclusivamente atravessadas pela ferida colonial. Se, pelo contrário, entendemos a racialidade como sendo uma perpetuação dos dispositivos da colonialidade que controla a todos nós, podemos olhar para além da determinação da “cor” na compreensão das diferenças. Insisto, a racialidade é uma forma de dominação enquanto dispositivo da colonialidade; portanto, trata-se de compreender como funcionam as relações de poder nesse paradigma. Por isso, os movimentos sociais nos dias atuais escapam a esse olhar, reunindo, por trás de projetos libertadores, pessoas de pertencimentos muito diversos. Ou seja, a produção do conhecimento na diferença não está, necessária e exclusivamente, marcada pela etnicidade, mas, precisamente, por ser pensada a partir de cada uma das sociedades marcadas pela diferença colonial em seus múltiplos e particulares processos de formação, embora seja verdade que, a partir da nossa localização geopolítica, encontram-se mais oprimidas as originárias e afrodescendentes, com cujas formas de fazer/conhecer comunal temos aprendido todos os que percorremos esse caminho.

Outro conceito-chave do giro decolonial é o da geopolítica do conhecimento, referindo-se, em termos amplos, às disputas sobre os modos de conceber, produzir e transmitir conhecimento, que no projeto hegemônico da Modernidade/Colonialidade elevam a produção científica de base racionalista a conhecimento “neutro” e “universal” – ocultando seu caráter de conhecimento situado e valorizando o conhecimento produzido em certas línguas (inglês, francês e alemão) em detrimento de outras. Embora a decolonialidade tenha sua epistemologia mais comumente escrita em espanhol, sendo acessível na maioria dos países da América Latina e do Caribe, autores como Mignolo e Escobar são mundialmente mais conhecidos por escreverem, também, em inglês. Finalmente, na América Latina existe o Brasil, que fala português, e os falantes de espanhol raramente estão familiarizados com o português e vice-versa. Com isso em mente, como a geopolítica do conhecimento afeta sua produção acadêmica, necessariamente atravessada por perguntas sobre o idioma em que você escolhe falar e escrever? Em quais idiomas você escreve e se expressa com facilidade? O inglês tem um lugar de destaque em sua produção acadêmica? Procura publicar em português?

É facilmente comprovável neste mapeamento, e já se escreveu muito sobre isso – como vim reiteradamente dizendo até aqui – que a construção do poder/saber pelo imaginário moderno/colonial subordinou e subordina as outras formas de viver-pensar-conhecer, a partir do momento em que são consideradas inferiores em todas as ordens e, muito especialmente, nesta última, do conhecer. A partir desse paradigma, assim como “racismo” – conforme assinalava – designa uma forma de utilizar-se da colonialidade, “eurocentrismo” define todas as formas de controle instaladas pela matriz colonial do poder que destaquei oportunamente e que sintetizamos ao compreender o que entendemos por diferença colonial. O importante, a partir da minha experiência, é pensar estas questões nas quais temos insistido à exaustão, pois somente assim é possível confrontar os posicionamentos que retiram valor epistêmico das pessoas e das outras línguas que não as europeias a partir das quais se produz o saber.



Acredito que nisto há, ao menos, duas questões: de um lado, o desejo de que a perspectiva que propomos se estenda aos circuitos do poder/saber; de outro, a de que os conhecimentos produzidos em-lugar sejam ditos em cada “língua mãe”. Uma vez que a língua de saber dominante neste tempo é o inglês – embora nos lamentemos disso pois esse ponto coloca em evidência a hegemonia que controla as políticas acadêmicas de nossa parte do mundo –, é necessário penetrar no universalismo imperante para transpor as barreiras acadêmicas e científicas com saberes des/decolonizantes. Isso somente pode se tornar efetivo com o uso da língua dominante, o que não implica que esta seja utilizada com exclusividade, pois geralmente esses mesmos textos se encontram também na língua materna de quem os produz. Por outro lado, a busca muito definida por valorizar academicamente os estudos nas línguas de pertencimento dos acadêmicos do Sul – incluídos os não europeus – é um dos propósitos mais firmes da opção decolonial. É fato que, em muitos lugares, começa a circular no campo acadêmico um corpo interessante de produções em línguas não ocidentais e em edições bilíngues.

É imprescindível, outrossim, levar em consideração que a opção tem uma abordagem assumidamente coletiva que se concretiza na reunião dos estudiosos em grupos transnacionais de ambas as Américas – e de todo o “sul” – que buscam a produção de conhecimento entendida como uma questão problemática que demanda uma solução conjunta, sem adaptar-se estritamente às exigências institucionais. Mais que isso, cada grupo se dedica a analisar para compreender problemáticas locais, muitas vezes com a participação de movimentos sociais (de comunidades originárias, de gênero, de associações de moradores etc. etc.) em interação transnacional, transdisciplinar e transgenérica.

Assim vai se dando forma a uma “epistemologia fronteira”, para além das territoriais, que se propõe por fora das “línguas de saber/poder” e que, reivindicando também uma “língua fronteira”, um “bi/plurilinguajar”, empregando o neologismo de Walter Mignolo, coloca em prática uma forma-outra de dizer o saber, que não passa pelo *dictum* acadêmico. Desta forma, entre brasileiros e argentinos, oportunhol é um bilinguajar que, surgido das necessidades materiais do intercâmbio, abre um diálogo fluido e imprescindível. Por isso, no âmbito pessoal, não tenho inconveniente em me declarar incompetente para falar/escrever em outra língua que não seja o castelhano, pois consigo compreender o que se diz/escreve em outras línguas europeias.

Continuar discutindo essas questões faria com que nossa proposta retrocedesse a ideias que parecem se deter em debates já antigos sobre “regionalismo” versus “universalismo”, estereis em seus resultados e imobilizantes no campo de ação. Para avançar, melhor seria valorizar a geração de projetos, de prospectivas, que tendam à concretização de conhecimentos, insisto, fronteiriços. Levando a questão ao terreno das definições nacionais nesta ordem epistêmica, é necessário olhar as políticas de gestão e de governo que definem as relações internacionais. Assim, no momento da conformação dos BRICS, colocou-se em funcionamento (frustrado pouco tempo depois) um projeto transnacional de esforços comuns em prol da libertação, sem que cada um dos países membros renunciasse às suas particularidades de produção histórico-sociais-culturais. Como todas as formas de produção integram um mesmo corpo com a de conhecimento, nesse contexto poder-se-ia seguir uma mesma direção, respeitando a sua localização. Restringindo-nos ao caso do Brasil nessa engrenagem, o país tinha que responder ao seu particular processo de formação histórica, no qual o conflito racial continua sendo uma das diferenças irreduzíveis da colonialidade, tanto como no Caribe. Ao cair o projeto político conjunto nos últimos anos, também decai – ainda que permaneça em resistência – a sua alternativa; daí provavelmente o interesse da sua revista pelo projeto que leva adiante a opção des/decolonial.



Em seu artigo “Alternativas locais al globocentrismo”, de 2019, para a *1991: Revista de Estudos Internacionais*,¹ você fala da importância geopolítica do lugar na produção de conhecimentos e subjetividades. Embora você esclareça que não está referindo-se ao lugar em sentido estritamente geográfico, é surpreendente que metáforas espaciais sejam frequentes no debate sobre o conhecimento: este é o caso do “conhecimento situado”, formulado pela estadunidense Donna Haraway nos anos de 1980, do “sentido global de lugar” dos escritos das décadas de 1990 e 2000 da estadunidense Doreen Massey ([1991] 2000) e do “lugar de fala”, notório na década de 2010 e sintetizado no discurso da pesquisadora brasileira Djamilia Ribeiro (2019). Qual seria a concepção decolonial do lugar? E, considerando que você escreveu que a opressão de gênero é uma das maneiras pelas quais a colonialidade do poder é exercida, qual seria o motivo de tantas mulheres escreverem sobre o lugar?

Desde o início desse intercâmbio, tenho insistido na necessidade de construir conhecimento “em-lugar”, como entendido na opção decolonial, e porque minha definição tem sua gênese – como eu dizia – no pertencimento a uma memória cultural duplamente marginal: a de mulher e latino-americana não cosmopolita. Ora, na tentativa de levar alguma clareza a essa questão que, para mim, é central, partirei do último interrogante que vocês propõem em relação ao gênero: não há, nas reflexões acerca da diferença de gênero, “locais” geográficos para a sua conceitualização, o que sim existe são, internamente, importantes discussões centradas na diferença que estabelece a racialização, como entende María Lugones (2008). Essa conceitualização intersecciona com as que surgem a partir de outros lugares geopolíticos em toda a “aldeia colonial”. Em outras palavras: o patriarcalismo que se encontra na base da matriz colonial do poder em todas as suas ordens coloca em evidência a exclusão histórica e conceitual das mulheres (dentro delas, as não brancas por outras mulheres, as brancas) e de todas as formas de sexualidade. Há, então, uma situacionalidade, um “lugar” do gênero e da sexualidade que dá conta de uma forma de pertença que não se vincula exclusivamente com o lugar físico.

No entanto, esta pertença intersecciona também – e não pode ser de outro modo – com a particularidade de um território com específicas maneiras de viver a colonialidade, já que cada um deles decorre de processos históricos particulares de “dominação, exploração e conflito”, segundo a definição de Quijano. A pertença a uma localização da cultura, entendida enquanto um situar da vida humana como parte da paisagem/natureza, é inegável. Consequentemente, cada lugar da cultura produz um conhecimento que lhe é próprio, que não nasce do nada, mas da própria condição dessa localização, insisto, na intersecção com muitas outras.

Como resolver esta aparente contradição na ordem epistêmica? Dando lugar à emergência de epistemologias fronteiriças, de *glocalização*, colocando em funcionamento esta intersecção. Dito de outro modo: pensar o local integrando muitas “modernidades”, muitas “genealogias” de diferentes práticas, necessariamente baseadas em-lugar, mas abertas a outras não homólogas. Coloca-se assim em funcionamento a diferença epistemológica entre a perspectiva radical que é gerada no pensamento crítico des/decolonial e o conhecimento universalizante e monológico a que estamos submetidos.

Hoje esta proposta ocupa minhas reflexões e práticas de fazer-saber que considero ativas nas ações *glocals* operadas pelos movimentos sociais, muito particularmente os de gênero, nessa intersecção muito clara entre a memória local e a crítica à modernidade nas redes interativas.

1 Esse artigo foi traduzido para o português e faz parte deste volume da *Epistemologias do Sul* (Nota dos Editores).



Você tem vários textos que debatem o modelo universitário latino-americano, marcado pela colonialidade do conhecimento e que exige uma descolonização dele e de suas pedagogias. Você também fala muito sobre o pensamento fronteiriço e a necessidade de conectar o conhecimento ao local. Mas como podemos realmente mudar a universidade e os métodos de ensino e aprendizagem além desse debate teórico? Quais seriam os possíveis problemas na tradução de conhecimentos-outras, com base em racionalidades-outras, para o mundo acadêmico?

Para que este horizonte se torne concreto é imprescindível ir descolonizando as fortes e longevas instituições educativas em todos os seus níveis, marcadas pelos princípios de homogeneidade e de autoridade. Vocês já conhecem o meu posicionamento sobre isso, no que concerne à ordem analítica-crítica, razão pela qual, neste momento, pode ser mais pertinente contar o que estamos fazendo na ordem produtiva, no espaço acadêmico, buscando penetrá-lo com incitações à produção de saberes comuns gerados a partir da gestão das *comunalidades criativas*. Assim chamamos as formas de *ação em comum* geradas pela gestão de um grupo reunido geo-corpo-politicamente em um lapso de tempo limitado, para dar lugar a uma produção socializada, seja esta centrada no epistêmico, econômico, pedagógico ou artístico, ultrapassando tal eixo para permear todas as outras formas de produção social.

Esta forma de ação advém de um dos “afluentes” que alimentam a perspectiva des/decolonial: a sua intervinculação – como antes mencionava – com comunidades marcadas claramente – já o dizia – pela diferença colonial, especificamente as indígenas e afrodescendentes. Dessas surge com preeminência o desenvolvimento das questões relativas à colonialidade do ser, às definições de interculturalidade, à importância da memória e da restituição de genealogias-outras, à posta em prática de saberes que respondem a racionalidades diversas... Ambas as vertentes incidiram sobre as transformações políticas daqueles estados latino-americanos que, como a Bolívia e o Equador, produziram mudanças jurídicas e institucionais significativas com vistas à construção de sociedades mais solidárias – como acabo de assinalar – mas não atingem aqueles mais arraigados aos pertencimentos fortemente ocidentalizados ou em processo de desocidentalização. Nessas sociedades, as práticas participativas e que respeitam as diferenças não encontram seu curso dentro do aparelho educacional em geral, em nenhum de seus níveis. Constituem exceção, no nível superior, as conhecidas experiências da *Universidad Intercultural das Nacionalidades e Povos Indígenas Amauta Wasi* em Quito, no primeiro nível, além dos centros de alfabetização “em língua” no Equador e na Bolívia, como projetos interculturais como os que mobiliza Catherine Walsh. Entretanto, na universidade “branca”, nos institutos destinados à formação de formadores pertencentes às sociedades com preeminência “criolla”, mesmo dentro de projetos de desocidentalização, a estrutura acadêmica em seu disciplinamento nada mais é do que uma das manifestações do estatuto fortemente hierárquico e autoritário que lhe dá sustentação. O ataque das políticas neoliberais na atualidade, não obstante, fissurou – quando não anulou – essas opções-outras de pedagogias. Contudo, espera-se que elas emergam com novas energias num horizonte não muito distante, dando andamento à produção de saberes no contexto de um mundo policêntrico no qual se tornaria efetiva a afirmação de que todo conhecimento nasce em um lugar particular, entrelaçado com os outros em diálogo crítico, produtivo, *transmoderno*, *interlingual*. Dessa forma, cada “local da cultura”, em sua especificidade, integra-se ao espaço maior de um pluriverso no qual as particularidades específicas (aqui as que resultam nas distintas formas de viver a colonialidade) dialoguem/disputem/concordem, fora das consuetudinárias relações de poder em que elas predominam umas sobre as outras. Daí que todos os espaços de produção tenham um mesmo valor na proposta de um conhecimento interlingual/transcultural/des-decolonial.



Temos buscado espaços onde possamos aprender a gerar formas-outras de conhecimento, de avançar no campo institucional para a geração de “novos territórios de existência e novas formas de ser em comunidade”, como quer Arturo Escobar. Assim fomos, paulatinamente, encontrando resquícios nos diferentes níveis da instituição universitária e terciária, para imaginar e propor fazeres pedagógicos des/decolonizantes, transpondo as formas de relacionamento próprias das comunidades afrodescendentes e originárias para grupos não somente urbanos e acadêmicos, contrariando a afirmação de que o comunal constitui um funcionamento exclusivo daquelas, sem nenhuma possibilidade de transferência, inventando novos “rituais”.

É assim que convocamos colegas e estudantes de pós-graduação a participar desses espaços, nos quais foi possível concretizar variadas formas de fazeres-saberes des/decolonizantes. Trata-se, em todos os casos, não de negar a própria pesquisa, mas de nos des-colarmos do que a *ratio* ocidental reduz à sua maneira de conceber a pesquisa, dando lugar a formas-outras de conhecer e descobrir, de fazer e de pensar. Com essas ações realizadas, em diferentes cenários – escassas e muito parciais aproximações a uma transformação profunda do sistema educacional, mas sementes que, esperamos, haverão de germinar no momento oportuno –, ensaiamos a reconstrução de tramas comunitárias do saber e das subjetividades desintegradas pela colonialidade estrutural.

Cada um desses “seminários de pós-graduação”, propostos como tal nas diferentes unidades de pós-graduação, narra sua experiência através de uma crônica, como a escrita pelo autodenominado Coletivo Transdisciplinar. Este foi um espaço comunal pensado para a reflexão acerca dos múltiplos problemas que afetam a educação nesses tempos de penúria e que foi integrado por estudiosos de várias das disciplinas sociais e humanas provenientes de diferentes universidades do noroeste argentino. O percurso realizado através de um longo período de contato – oito encontros presenciais durante dois meses e doze meses de intercâmbio virtual mais o encerramento presencial – deixou em carne viva as feridas coloniais pessoais que foram, geralmente, compartilhadas; e a necessidade de se encontrar estratégias para a sua recuperação. O relacionamento por meio da palavra própria, liberada das censuras as que nos encontramos submetidos, foi insuficiente e demandou as palavras do dizer metafórico da poesia para conduzir, finalmente, ao impulso de fazer sentidos com o corpo, formas expressivas que deram um melhor curso ao difícil processo do descolamento. Assim, o que aqui se deu foi, como ponto de chegada e forma de dizer o conhecimento adquirido, a expressão dramática em pura corporalidade, já sem palavras.

Disso aprendemos que há outras formas de fazer-dizer o saber na expressão dos conhecimentos construídos comunalmente, um tipo de enunciado não verbal formalizado pelos corpos em movimento. Este é um modo de comunicação que dá forma a conceitos, resultado de uma *criação* comum pois, como processo cognoscente, é produto do *sentipensar*, conforme Fals Borda. É, pois, deixar fluir a *aisthesis* que não se reduz à ideia do belo e do sublime - como preceitua a Estética enquanto disciplina de raiz renascentista que estabelece diferenças coloniais (arte culta versus arte popular) -, mas que se esquece dessa ideia para compreender que, quando nos libertamos dos “arcabouços” e dos “modelos”, podemos por fim “dizer” o que sentipensamos na cultura, como insinua Borges, nos versos de sua *Arte poética*:

Às vezes, pelas tardes, um rosto
nos olha do fundo de um espelho.
A arte deve ser como esse espelho
que não revela nosso próprio rosto.



Em resumo: este fazer-saber comunal confronta o protocolo que impõe a academia neoliberal, baseado nas competências obtidas estatisticamente (um número determinado de publicações por ano, em revistas indexadas etc.), com validade “global” e em um ritmo que é incompatível com o diálogo participativo e à criatividade dos pesquisadores. Entendo que esta não é precisamente uma prática que fortaleça o funcionamento democrático das instituições e dos Estados. Precisamos inventar estratégias educacionais que redefinam os comportamentos sociais e reconfigurem as identidades, incorporando práticas dos grupos “emergentes” que colocam em jogo suas pertencas (memórias) histórico-culturais. Com elas, acreditamos poder colaborar também para o exercício de uma democracia participativa, que não seja a mera legitimação das forças da vontade imperial no mundo. Uma democracia na qual os direitos humanos e trabalhistas, as liberdades individuais, a igualdade de gênero não tenham que ser permanentemente reivindicados e que a resposta dos Estados a tais reivindicações não seja a mera promulgação de leis que, ao fim e ao cabo, não são adequadamente regulamentadas nem têm o seu cumprimento efetivado. Nessas condições, a democracia – contrariamente ao que se proclama – limita as possibilidades de acesso em condições de igualdade para a tomada de decisões e o acesso a bens e a serviços que se concentra nas mãos de um Estado cego para essas necessidades do cidadão comum. Finalmente, se a democracia funciona como uma máscara que oculta os desejos do poder, não pode oferecer à humanidade a paz, a harmonia e a plenitude que pode ser alcançada com outras formas de organização, ativas em sociedades não ocidentais, dando força a um princípio ético-político fundante, que demanda ser concretizado. Todavia, não posso deixar de assinalar que as tentativas de fazeres pedagógicos que propomos estão atravessados pelos profundos estratos que, em nós, a cultura eurocentrada sedimentou. Porém, queremos acreditar que, pouco a pouco, vamos encontrando estratégias para nos des-colarmos dela, aprendendo com as sociedades subalternizadas pela colonialidade.

Que questões você acha importantes e que o giro decolonial ainda precisa dedicar atenção? Como as preocupações com essas ausências repercutem em seu trabalho?

Embora a opção decolonial – como eu a habito – tenha longa memória, pois desde o próprio início do que viria a se chamar América Latina houve geração de pensamento radicalmente oposto ao da imposição, nos novos tempos ameaçados pelas novas penalidades e enormes incertezas torna-se imperioso que estejamos atentos ao porvir. Não podemos nem sequer vislumbrar para que rumo se encaminhará o mundo; mas é necessário que este Sul ofereça o que a história lhe proveu, avance pelas trilhas até aqui não exploradas e abra uma nova utopia para a humanidade. Nada melhor para isso do que escutar a palavra de Quijano, dizendo:

Esta nova utopia avança assim, alimentando uma ética social distante e distinta daquela do lucro e do consumo próprios do modelo colonial/capitalista, porque estas são as disjuntivas históricas deste período histórico que estamos vivendo e configurando com nossas lutas e com nosso movimento. É um tempo de lutas e de opções. A América Latina foi um espaço original e o momento inicial de formação do capitalismo colonial/moderno. Hoje é, por fim, o próprio centro da resistência mundial e da produção de alternativas contra este modelo de poder (QUIJANO, 2009).



Referências

- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11, p. 89-117, 2013.
- DUSSEL, E. Europa, modernidad y eurocentrismo. **Revista de Cultura Teológica**, n. 4, p. 69-81, 1993.
- ESCOBAR, A. Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. **Tabula Rasa**, n. 1, p. 51-86, 2003.
- LUGONES, M. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, n. 9, p. 73-101, 2008.
- MASSEY, D. Um sentido global do lugar. In: ARANTES, A.A. (Org.). **O espaço da diferença**. Campinas: Papyrus, p. 176-185, (1991) 2000.
- MIGNOLO, W. Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica. **Revista de Filosofía**, n. 74, p. 7-24, 2013.
- PALERMO, Z. Geopolíticas literárias y América Latina: hacia una teorización contrahegemónica. IN: BITTENCOURT, G.N., MASINA, L.S. e SCHMIDT, R.T. **Geografias literárias e culturais: espaços/ temporalidades**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004, p. 79-91.
- PALERMO, Z. Inscripción de la crítica de género en procesos de descolonización. In: **Cuerpo(s) de mujer: representación simbólica y crítica cultural**. Córdoba: Universidad Nacional de Salta/ Ferreira Editor, 2006, 237-265.
- PALERMO, Z. Introducción: El arte latinoamericano en la encrucijada decolonial. PALERMO, Z. e MIGNOLO, W. (Orgs.). **Arte y estética en la encrucijada decolonial**. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2009, p. 15-26.
- PALERMO, Z. Diferencia epistémica y diferencia colonial. El rol del comparatismo contrastivo y de las hermenéuticas pluritópicas. **Cuadernos del Hipogrifo**, v. 8, p. 7-25, 2017.
- PALERMO, Z. Alternativas locales al globocentrismo. **1991. Revista de Estudios Internacionales**, v. 1, n. 2, p. 8-17, 2019.
- PALERMO, Z. e QUINTERO, P. (Orgs.). **Aníbal Quijano: textos de fundación**. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2019.
- QUIJANO, A. ¡Que tal raza! **Ecuador Debate**, n. 48, p. 141-151, 1999.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, (2000) 2005, p. 107-130.
- QUIJANO, A. Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo. **Estudios Latinoamericanos**, n. 25, p. 27-30, 2009.
- RIBEIRO, D. **Lugar de fala**. São Paulo: Sueli Carneiro/Pólen, 2019.



Pedro Paulo Gomes Pereira:

corpos e teorias decoloniais e queers, interpelados e em trânsito

Tereza Spyer

¡DALE!, PPGICAL / UNILA

Henrique Leroy

¡DALE!, PROLETRAS / UFMG

Leo Name

¡DALE!, PPGLC / UNILA, PPGIELA / UNILA

A trajetória de Pedro Paulo Gomes Pereira mostra trânsitos geográficos, temáticos e disciplinares: fez seu bacharelado em Ciências Sociais na Universidade Federal de Goiás (UFG), seu mestrado e doutorado, em Antropologia, na Universidade Federal de Brasília (UnB) e, atualmente, é Livre-Docente na Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) – onde é professor da Pós-Graduação em Saúde Coletiva.

Seus trabalhos iniciais, desde meados da década de 1990, voltavam-se às representações do sertão nordestino no cinema e na literatura (PEREIRA, 1996, 1999, 2008a e 2008b). Como nos revelou nesta entrevista – oriunda de uma rápida e amabilíssima resposta a questões elaboradas por três diferentes pesquisadores de distintas áreas do conhecimento e enviadas por correio eletrônico –, foi a busca pelo entendimento da complexidade inerente à obra de um cineasta como Glauber Rocha que fez com que Pereira pouco a pouco se interessasse pelos escritos decoloniais e pós-coloniais. Essas referências permaneceram na tese de doutorado, concluída em 2001 e depois transformada em livro (PEREIRA, 2004). Pereira se debruçou sobre a epidemia de HIV/aids em meio às extremas desigualdades brasileiras, sob a orientação da antropóloga argentina Rita Segato – um dos principais nomes (se não o maior deles) do giro decolonial no Brasil, com ativa e notória atuação no debate sobre a implantação das cotas raciais nas universidades do país.

As ideias de trânsito e viagem também atravessam suas respostas à entrevista. O antropólogo insiste na necessidade de se perceber a movimentação de conceitos, teorias e intelectuais, em se ver o quanto dialogam entre si e influenciam-se e o quão são interpelados por outros e respondem a essa interpelação. Quem teoriza caminha, viaja, movimenta-se e, por isso, deve estar aberto ao Outro que é capaz de lhe afetar, questionar e influenciar – um Outro que, caminhando, viajando e movimentando-se, também será interpelado. Nesse sentido, intelectuais que formulam ideias desde o contexto de isolamento no único país latino-americano luso-falante enfrentam grandes desafios – inclusive aquelas e aqueles aderidos ao giro decolonial, cujos escritos majoritariamente circulam em espanhol e inglês.

Viagem, deslocamento e trânsito são necessariamente condicionados à movimentação de corpos. Para Pereira, se há corpos taxados como abjetos e sexualidades apontadas como dissidentes, essas designações e existências estão condicionadas às localizações geográfica, linguística, histórica e cultural. A teoria *queer* é, por isso, uma política de localização. E feminismo, *queer* e decolonialidade são teorias em construção e em movimento, inexoravelmente corporificadas e que assim devem se assumir.

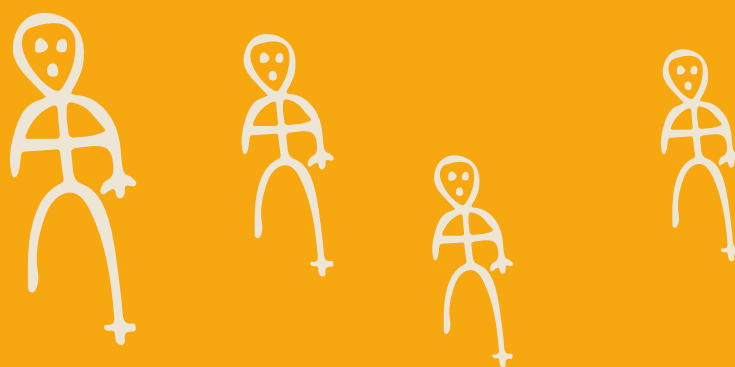




Foto: Fran Rebelatto. Santiago, Chile

60





Fale um pouco, por favor, de sua trajetória acadêmica. O que ela pode ter a ver com sua adesão ao giro decolonial?

Minha formação acadêmica foi em antropologia. No mestrado, pude entrar em contato com autores decoloniais. Na época eu estava – e ainda continuo – muito influenciado pelos filmes e escritos de Glauber Rocha, que teve sempre uma posição bastante crítica ao (neo)colonialismo. É o que se pode observar em *Deus e o diabo na terra do sol* (Brasil, 1967) e *O dragão da maldade contra o santo guerreiro* (Brasil/França/Alemanha, 1969). Na tentativa de entender esse cineasta brasileiro e a categoria “sertão”, comecei a ler obras de autores pós-coloniais e decoloniais e publiquei trabalhos sobre o tema (cf. PEREIRA, 2008a e 2008b).

No doutorado, no final dos anos de 1990, passei a pesquisar o contexto da aids no Brasil. Fiz o trabalho de campo numa ONG para portadores de HIV em Brasília. A ONG abrigava pobres urbanos, excluídos, vidas precárias que formavam uma das paisagens originadas da relação estreita da extrema desigualdade socioeconômica do país e a epidemia de aids, como descrevi no meu livro *O terror e a dádiva* (PEREIRA, 2004). Havia, ali, uma parcela significativa das minorias sexuais, como gays, lésbicas, travestis e bissexuais, de alguma forma lidando com a epidemia HIV/aids. Acabei me envolvendo intensamente com essa pesquisa e a experiência me levou a continuar pensando nos dilemas da saúde pública no Brasil.

No início do meu doutorado, dois professores, José Jorge de Carvalho e Rita Laura Segato, depois de uma temporada nos Estados Unidos, estavam voltando para a Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de Brasília (UnB). José Jorge ofereceu a disciplina “Seminários Avançados” por dois semestres consecutivos. Lembro-me daquela época como um momento de criatividade e generosidade. Trocávamos ideias, afetos e líamos duas, três vezes o mesmo autor (Bakhtin, Benjamin, Bhabha, Spivak, Mignolo e por aí vai). Rita Segato foi minha orientadora de doutorado e com ela aprendi muito do que sei.

Nesse período, houve outro aprendizado tão impactante quanto o acadêmico: a luta pelas cotas raciais, em que a UnB teve protagonismo. O primeiro texto foi produzido pelo José Jorge e pela Rita, *Uma proposta de cotas para estudantes negros na Universidade de Brasília* (DE CARVALHO e SEGATO, 2002). Tenho orgulho de ter participado, de alguma forma, dos debates sobre raça e racismo que se exacerbaram naquele momento. Atualmente as cotas são parte da realidade brasileira, mas temos muito a construir ainda. Mas a partir de então a centralidade de raça e gênero foi sendo desenhada no próprio processo de luta.

Depois dessas lembranças, quero responder à segunda parte da pergunta. Para mim, o pensamento decolonial se configura em campo aberto, que nos permite formular perguntas e nos apresenta determinados dilemas, mas não para simples adesão ou aplicação. Minhas pesquisas sobre corpo e saúde, por exemplo, me levam para a “virada ontológica” em igual intensidade, diante de indagações sobre o ser e a realidade e sobre a crítica às demarcações e categorizações da modernidade ocidental. Como venho falando, o melhor disso tudo é emaranhar as teorias e compreender que elas talvez não sejam pensamentos fechados em si, mas movimentos de abertura para outros, de inserção de teorias-outras e de outras formas de pensar e ser.



Para você, qual a importância do conceito de “colonialidade do poder”, conforme formulado pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano, centrado na ideia de “raça”? E qual a importância do “giro decolonial”, levando em consideração o recrudescimento dos movimentos conservadores na América Latina e no Caribe?

Aníbal Quijano colocou a raça como cerne de sua teoria, como elemento fundamental da dominação colonial. Mas o gênero também obedece a essa mesma lógica. Na busca de revelar o fundamento subjacente dos empreendimentos coloniais, o pensamento decolonial procura desvendar como as construções de raça e gênero se cruzam e se tornam produto da colonização.

Entender essa lógica da colonialidade me ajudou a compreender o contexto ameaçador em que estamos vivendo. Em textos recentes tive a oportunidade de analisar esse tema, com Richard Miskolci (MISKOLCI e PEREIRA, 2018 e 2019). Se quando ainda estava em campo, no final da década de 1990, lutávamos pela consolidação da democracia e pela construção do Sistema Único de Saúde (SUS) – uma das maiores políticas públicas do mundo, para a busca de caminhos para igualdade social –, em 2019, para continuar construindo o SUS, tivemos que lidar com um quadro de desmonte do Estado, no qual os direitos sexuais e reprodutivos se tornaram um dos principais eixos de disputa de políticas públicas educacionais e de saúde. O avanço de grupos conservadores [do Brasil] vem se manifestando em prol do esfacelamento do sistema de saúde e contra as propostas de políticas públicas igualitárias e inclusivas, como preconizam as diretrizes do SUS.

Os discursos reiterados destes setores conservadores sustentam que é necessária a contenção dos avanços do secularismo nos comportamentos e nos valores. E qualquer pessoa relativamente atenta à conjuntura política vai se lembrar da atuação desses grupos conservadores em temas como pesquisas genéticas, aborto, casamento entre pessoas do mesmo sexo e adoção de crianças por esses casais. A ação da bancada evangélica, por exemplo, dirige-se cada vez mais para uma regulação intensa dos comportamentos sexuais e reprodutivos dos corpos dissidentes, como vem alertando Ronaldo de Almeida (2017). Projetos de lei como o da “Cura Gay” dão amostras dessa intenção regulatória. A violência contra as religiões de matriz africana parece indicar a intolerância religiosa manifesta em invasões a terreiros, perseguições a pais e mães de santo e incêndios provocados em casas de santo tradicionais, nos quais membros de igrejas neopentecostais destroem altares e quebram imagens.

Em um cenário de crise econômica e política, certos segmentos sociais passaram a considerar que a maior equidade nas relações entre homens e mulheres, o pleno reconhecimento da cidadania a homossexuais e a pessoas trans e intersex, as ações afirmativas e as políticas de redistribuição de renda ameaçam seu *status* social relativo. Tais fatos convidam a uma reflexão sobre a emergência de uma nova agenda política que não se restringe ao Brasil. Em diferentes contextos nacionais latino-americanos e europeus, assistimos à ascensão de movimentos e de políticos com uma pauta que vai além da luta definida por alguns como antigênero. E é aqui que o conceito de colonialidade torna-se fundamental, por sinalizar que as reflexões sobre gênero e sexualidade devem abarcar as relações étnico-raciais e de classe.

A grande maioria dos primeiros intelectuais latino-americanos do giro decolonial, no momento em que produzia os textos-chave do movimento, vivia nos Estados Unidos e ocupava posições em universidades desse país (por exemplo: Walter D. Mignolo, Arturo Escobar, Linda Martín Alcoff, Ramón Grosfoguel, María Lugones e Nelson Maldonado-Torres). Uma “segunda geração” tem nomes como Julieta Paredes, Yuderlys Espinosa-Miñoso, Christian León e Joaquín Barriandos, entre outros, que além de desenvolverem novos temas, têm



feito teorizado vivendo nos próprios países latino-americanos e caribenhos. No contexto do racismo dos Estados Unidos, que dá peso à origem geográfica dos indivíduos, todas elas e todos eles teriam seus corpos racializados: lá seriam considerados *latinos*, não brancos... Talvez seja por isso que o filósofo argentino Walter Dignolo tenha dado centralidade à operacionalização de uma identidade latino-americana e a filósofa argentina María Lugones se declare *una mujer de color*. No entanto, considerando como opera o racismo na América Latina, atravessado por questões fenotípicas, muito provavelmente a maioria dessas autoras e autores seria considerada branca e fazendo parte de uma elite branca universitária. Por isso perguntamos: se a raça é uma categoria-chave para o giro decolonial e ela evidencia as múltiplas tensões entre localização geográfica, localização epistemológica e lugar de fala, o que significa ser decolonial num contexto em que a categoria “raça” opera mais tenuamente, não opera ou contextualmente deixa de operar como marca opressiva sobre o corpo de quem escreve, fala e pesquisa? E, especificamente, o que significa para você ser um intelectual decolonial, no Brasil, sem pertencer a grupos minoritarizados étnico-raciais? Você considera isso um problema? Como lida com isso?

Essas perguntas têm algumas dimensões. Não conseguirei tratar de todas aqui, mas queria apontar algumas possibilidades. Eu sempre receio a tentação de capturar as obras de autoras e autores, inclusive dessas e desses citados, em uma abordagem externa ao que elas e eles disseram, sob pena de distorcer o que pensam em favor de políticas identitárias e não do que produziram e de seus desenvolvimentos epistemológicos. Acredito que as “múltiplas tensões” devem ser localizadas e compreendidas nos próprios desenredos das obras. Dignolo, por exemplo, mostra como o conceito de América Latina foi utilizado tanto para marcar uma continuidade do modelo de civilização europeu no continente quanto para reproduzir a exclusão de povos e culturas que, no período colonial, estavam localizados fora do modelo de humanidade desenhado pela colonialidade do poder. Se acompanharmos seus textos, podemos perceber bem mais que uma centralidade à operacionalização de uma identidade latino-americana e acabamos por nos deparar com uma imensa sensibilidade, com diversos autores, autoras e experiências em diversos cantos do mundo. O que acontece é que todos esses autores citados foram interpelados e, de formas diferentes, produziram em torno dessa interpelação. O que me interessa mais é percorrer essas interpelações, aprender com o próprio movimento teórico-conceitual por meio de suas obras.

A segunda dimensão está talvez implícita no questionamento “como ser um intelectual decolonial sem pertencer a grupos minoritarizados?”. Como enunciado na própria pergunta, as múltiplas tensões são contextuais e sempre relacionais. O conceito de interseccionalidade, por exemplo, enreda os agentes sempre em uma localização relativa de posições sociais. Não podemos perceber uma história relacional e dinâmica e, ao mesmo tempo, conceber um sujeito reificado em apenas uma dimensão. A pergunta formulada anteriormente, sobre o recrudescimento dos movimentos conservadores na América Latina e no Caribe, mostra que as questões de raça, gênero e sexualidade afetam a todas e todos – evidentemente, não de forma igual. Mas, se elas nos afetam, podemos então formular aproximações, esboçar nossas dúvidas e ideias.

Pode haver também um ruído aqui que parece questionar: quem é você para falar em decolonial? Aliás, é importante cuidar para que essas aberturas não sejam ofuscadas por políticas identitárias que operam conceitos como formas de expressão e de definição, que não necessariamente são menos regulatórias que as médico-jurídicas, por exemplo. Enfim eu diria que não estou representando nem demandando políticas de representação, estou apenas pensando sobre determinadas realidades, criando espaços de conversa. Elaborar indagações e



construir perguntas não significa representar um grupo minoritarizado. Em realidade, acredito mesmo que formular perguntas e propor conversas pode contribuir para sairmos de uma espécie de solipsismo que parece nos açoitador nos tempos atuais.

Venho produzindo um tipo de pensamento interpelado, e, aqui, me inspiro novamente em Rita Segato. O que escrevo procura sempre uma abertura para o Outro. Colocando-me à disposição, abrindo-me a interlocutoras e interlocutores, vou construindo conversas parciais, situadas, que talvez tenham algum interesse. Daí minha aproximação com um *queer* decolonial, pois, para mim, teoria *queer* e pensamento decolonial se configuram em campos abertos que se definem exatamente na medida em que se afeccionam e são afetados pelos Outros. O que torna o encontro entre essas teorias provável e fecundo é que não são pensamentos fechados em si, mas movimentos de abertura para Outros, de inserção de teorias-outras e de outras formas de pensar e ser.

Outro conceito-chave do giro decolonial é o de “geopolítica do conhecimento”, grosso modo, referindo-se às disputas em torno dos modos de conceber, produzir e transmitir saberes, que no projeto hegemônico da modernidade/colonialidade alçam a produção científica de base racionalista a um conhecimento “neutro” e “universal”, ocultando seu caráter de conhecimento situado e valorizando o conhecimento produzido em determinados idiomas (inglês, francês e alemão) em detrimento de outros. Você tem um artigo com o título “Queer decolonial: quando as teorias viajam” (PEREIRA, 2015). Para você, qual é a relação entre essas “viagens” e a geopolítica do conhecimento? E qual é o papel dos processos de tradução nesse contexto?

Quando viajam, as teorias enfrentam uma estrutura conceitual, política e ética de gestão das esferas do social, forjada na Europa nos primeiros séculos de colonização. É o que Aníbal Quijano chamou de “colonialidade”. Com essa denominação, ele tentava dar conta de um contexto que perdurou na história do colonialismo e, ao mesmo tempo, revelar a continuidade das formas de dominação após o fim das administrações coloniais. Quijano mostrou como se atualizam os processos (supostamente suprimidos, assimilados ou ultrapassados) que se originaram ou se acentuaram na colonização. Assim, colonialismo e colonialidade são conceitos diferentes, mas correlacionados: o primeiro aponta para determinados períodos históricos e o segundo revela a lógica subjacente aos empreendimentos coloniais – a matriz colonial do poder. Essa lógica manifesta-se na transformação da diferença cultural em valores e hierarquias geopolíticas, raciais e de gênero. As distinções passam a ser classificações epistêmicas e ontológicas. E, sabemos bem, aquele que classifica controla o conhecimento. Ao transformar diferenças em valores, criam-se zonas inferiores. A diferença colonial é o processo de controle e a estratégia para rebaixar populações e regiões do mundo. Não podemos nos esquecer, como alertou Otávio Velho (2016), de que o Sul também não é um conceito geográfico, mas compreende múltiplas trilhas já “abertas historicamente um pouco por toda a parte, que, entretanto, até agora permaneceram em posição subalterna” (p. 791).

O conceito de colonialidade possibilita compreender essas classificações e hierarquizações, sugerindo que a diferença colonial é cúmplice do universalismo, do sexismo e do racismo. Decolonizar é se desprender da lógica da colonialidade e de seus efeitos; é desapegar-se do aparato que confere prestígio e sentido à Europa. Em outras palavras: decolonização é uma operação que consiste em despegar-se do eurocentrismo e, no mesmo movimento em que se desprende de sua lógica e de seu aparato, abrir-se a outras experiências, histórias e teorias, abrir-se aos Outros encobertos pela lógica da colonialidade, em que esses Outros são menores, abjetos, desqualificados.



Quando viajam, as teorias do Norte Global surgem sob uma maquinaria conceitual, definida antecipadamente como universal, e que deve ser aplicada. Mas o *queer* e o pensamento decolonial ora abdicam, ora subvertem essa maquinaria, surgem desacatando, ridicularizando ou denunciando a teoria e sua pretensa aplicabilidade universal. Em realidade, a teoria *queer* e a crítica decolonial necessitam ser afetadas pelos corpos e pelas experiências – daí a propensão a se enredarem nos dilemas dos processos de tradução.

Como disse em “*Queer decolonial*” (PEREIRA, 2015), as pessoas caminham, viajam, atravessam, movimentam-se. O percurso e o itinerário as modificam, transformando-as em algo diferente no fim provisório de uma trajetória. Os corpos – afeccionados por outras línguas, hábitos e formas de estar no mundo – são afetados e devêm em algo diferente. O devir não é totalmente controlado, por conta da beleza das trajetórias. Como os corpos, as teorias também viajam, pois suas transposições pelos caminhos inauditos e pelos encontros que se sucedem as transformam em processos de deslocamentos, movimentos e multiplicidades.

Embora o giro decolonial tenha sua epistemologia escrita mais usualmente em espanhol, sendo acessível à maioria dos países da América Latina e do Caribe, autores como Mignolo e Escobar tornaram o giro decolonial globalmente mais conhecido por estarem nos Estados Unidos e, sobretudo, por escreverem também em inglês. Porém na América Latina ainda há o Brasil, que fala português – e poucas vezes os hispanofalantes estão familiarizados com a língua dos lusofalantes e vice-versa. Como a geopolítica do conhecimento, necessariamente atravessada por questões sobre a língua que se escolhe para falar e escrever, afeta a sua produção acadêmica? Em que línguas você escreve e se expressa com facilidade? O inglês e o francês têm lugar de destaque na sua produção acadêmica? E para você, qual é o papel do Brasil na produção da teoria decolonial e o que significa para você ser um autor brasileiro falando e escrevendo em português? Você procura publicar em espanhol ou participa de eventos nos demais países latino-americanos e caribenhos?

Acho que foi Paulo Leminski quem disse que “a língua portuguesa é um desterro, um exílio, um confinamento”. Evidentemente, ele tinha algo em mente da geopolítica global e estava, na época, um tanto decepcionado – por exemplo, com algumas traduções de Guimarães Rosa. Na Academia, cabe-nos sempre a tarefa de manejar, com maior ou menor destreza, o inglês, o francês e o espanhol. O circuito acadêmico atual nos leva a trabalhar com essas línguas. Em algumas revistas, no Brasil, a tradução para o inglês já é obrigatória. Já publiquei nessas línguas mencionadas. No entanto, sempre me sinto desconfortável, bem próximo da sensação descrita por Gloria Anzaldúa acerca de quem vive na fronteira, em *La Frontera/Borderlands* (ANZALDÚA, 1988). Outro aspecto: publicar [nessas línguas] não significa entrar em um circuito internacional, nem atravessar a barreira Sul-Norte. Sem dúvida, a construção teórica e conceitual da colonialidade nos ajuda a compreender esse fenômeno.

Afora esse aspecto de isolamento e as quase impossíveis viagens Sul-Norte, sou um apaixonado pelas possibilidades poético-imaginativas da língua portuguesa. E trabalhar entre línguas, uma tarefa às vezes exaustiva, tem também a possibilidade de alargar nossa forma de perceber o próprio português, deixando-nos afetar por esses processos de tradução frequentes com os quais temos que lidar. Tais questões, como mostrou Tejaswini Niranjana (1992), nos incitam a reimaginar os processos de tradução como espaços de resistência e de transformação.

Em espanhol, minha produção ainda é bem pequena. Recentemente, Eduardo Restrepo me convidou a publicar o meu artigo “*Queer decolonial*” em espanhol. Mas, menos que publicar, acredito mesmo que o objetivo é construir intensos diálogos Sul-Sul, que talvez possam nos ajudar a criar pontes e conexões produtivas.



Se seu trabalho tem se voltado ao *queer* decolonial, autoras como María Lugones e Rita Segato vêm fazendo um cruzamento entre o giro decolonial e os estudos de gênero. Há também nomes como os da intelectual e ativista feminista boliviana/aimará Julieta Paredes¹ e da filósofa feminista dominicana Yuderkys Espinosa-Miñoso. Para você, que há de distinto quando os estudos de gênero apresentam-se no giro decolonial pela chave do *queer*? Você poderia indicar outros estudos que trabalham sobre a interface do *queer* decolonial ou do *queer* com base em epistemologias do Sul?

O gênero é uma norma expressa e repetida por meio de atos reiterativos. As performances de gênero atuam, ao mesmo tempo, construindo e se baseando nas normas, mas também as resignificando, reinventando possibilidades. Surgem desse processo os corpos e as subjetividades dissidentes que não são definidos por identidades politicamente reguladas, conforme Miskolci (2009) também já abordou. Aqui está a diferença: não são identidades, mas a potência de um posicionamento antinormativo que caracteriza o *queer*. Nessa pequena descrição, surgem pelo menos duas questões: o caráter não fundacionalista das identidades e a resistência à metafísica da substância da diferença sexual. Creio que há um feminismo que se coloca nesse campo.

O feminismo decolonial e o *queer* decolonial partilham de certas posições. São campos em construção, espaços que confluem a força de corpos e geopolíticas. A diferença colonial manifesta-se nos corpos. Os corpos não são apenas corpos-tempo, mas corpos-espaço, e os corpos estão entranhados nos espaços. Não há como separar corpos abjetos e sexualidades dissidentes de localização geográfica, de língua, de história e de cultura. A teoria *queer* é também uma política de localização. Feminismo, *queer* e pensamento decolonial são teorias corporificadas.

Sobre outros estudos que trabalham sobre a interface do *queer* decolonial ou do *queer* com base em epistemologias do Sul, venho lendo – e apreciando – os trabalhos de Julieta Paredes e de Yuderkys Espinosa-Miñoso. Mas penso também na produção de Larissa Pelúcio, Berenice Bento, Estevão Rafael Fernandes, Giancarlo Cornejo, entre outras e outros. A conferência de Emma Perez, intitulada “Why do we need decolonial queer theories?”, no Encontro Anual da American Studies Association, realizado em Washington, em novembro de 2014, merece ser publicada em algum periódico da área. Há ainda uma produção de instigantes reflexões na África. Mas, como venho repetindo, trata-se de um campo a construir.

Levando em conta a geopolítica do conhecimento e a questão das performatividades identitárias provisórias, que diálogo o *queer* decolonial deve travar com a filósofa Judith Butler, autora estadunidense mais notória no tema, mesmo que a *chicana* Gloria Anzaldúa tenha cunhado o termo antes? Aliás, manter no Brasil o anglicismo *queer* não te incomoda?

Não é necessário escolher entre Butler e Anzaldúa. As duas contribuíram com muita eficácia, se bem que de formas diferentes. Concordo com Emma Perez, quando ela mostra que *This bridge called my back: writings by radical women of color*, de Cherrie Moraga e Gloria Anzaldúa (1982), já articulava uma crítica decolonial em análise sobre o que se herdava (uma história de racismo, homofobia, colonialidade), o que se buscava contestar (racismo, homofobia, colonialidade) e o que se esperava (o fim do racismo, da homofobia, da colonialidade). Gloria Anzaldúa define-se, em *La Frontera/Borderlands* (1988), como deslocada e *queer*. Butler, por sua vez, seguiu outros caminhos e conseguiu (re)formular definições de gênero que impacta-

¹ No presente volume da revista *Epistemologias do Sul*, há uma entrevista com Julieta Paredes, além de um artigo seu, traduzido para o português (Nota dos Editores).



ram profundamente as ciências sociais e as humanidades. As duas teóricas nos ajudam a pensar sobre um *queer* decolonial. Mas eu gostaria de ir em outra direção.

Existe uma discussão por parte de um grupo de pesquisadoras e pesquisadores brasileiros (Berenice Bento, Larissa Pelúcio, Richard Miskolci, entre outras e outros) que estão invertendo a questão: a provocação é que a teoria *queer* teria surgido em trabalhos como o do poeta, pesquisador e ativista político Nestor Perlongher. Em *O negócio do michê* (1987), esse argentino fez uma etnografia sobre a prostituição viril na cidade de São Paulo, que inaugurou muito do que só depois seria desenvolvido por teóricos *queer* nos Estados Unidos. Esta provocação nos incita a repensar genealogias.

O incômodo com o termo em inglês é notório. O *queer* carrega em si a necessidade de tradução, como se a dificuldade em traduzir o próprio termo apontasse como télos justamente aquilo que parece ser impossível (a própria tradução). Sobre a questão de tradução, Eve Kosofsky Sedgwick (1993) investigou a etimologia do termo. A palavra “*queer*”, em si, significa “*através*” – provém do étimo indo-europeu “*twerk*”, que dá também o alemão “*quer*” (“*transversal*”), o latino “*torquere*” e o inglês “*athwart*” (p. xii). O *queer* poderia ser traduzido para o português como “*estranho*”, “*ridículo*”, “*excêntrico*”, “*raro*”, “*extraordinário*”. A expressão é também usada de forma pejorativa para designar os corpos dissidentes, como adverte Guacira Lopes Louro (2001). Houve quem propusesse outras expressões: “*teoria rarita*”, “*estudos transviados*”, “*teoria vadia*”.

Essas dificuldades de tradução me fizeram lembrar de um texto muito bonito de Jacques Derrida: “Carta a um amigo japonês” (1996) – no qual ele responde à solicitação de um amigo japonês, que buscava traduzir o termo “desconstrução”, tarefa que Derrida afirma ser impossível. Ao mesmo tempo que traduz a expressão, ele evidencia assim como essa palavra é substituível por outra numa mesma língua ou entre línguas diferentes. Pensando nisso, mais importante do que procurar equivalentes diretos para o termo *queer* numa ou noutra língua seria a necessidade de “conduzir a um outro lugar”, seria o “encontro” e a “invenção”. Ou seja, a tradução como transformação implica envolvimento e comprometimento. Dessa forma, o incômodo da tradução é importante e positivo.

O termo *queer* sinalizaria, então, um sempiterno movimento no qual o desejo de traduzir seria um abrir-se para o Outro. Acolher este termo estrangeiro – simultaneamente de tradução impossível e que necessita de tradução – pode produzir, se assim for, uma reconfiguração das línguas e perspectivas, no processo da construção do comparável. O *queer* forçaria a língua a se lastrear de estranheza (do termo estrangeiro que resiste, dos corpos ex-cêntricos, das práticas diversas) e essas experiências aqui, no Sul global, inventariam uma abertura a outras gramáticas e outras formas de agir.

Gosto também da abordagem de Claudia de Lima Costa sobre tradução. Em um livro por ela organizado, há um texto de Ana Rebeca Prada, com o provocante título “Is Anzaldúa translatable in Bolivia?” (2014), que trata da circulação dos escritos de Anzaldúa no contexto boliviano e defende a necessidade da mediação para os processos de tradução. Penso que o *queer* passa por processo semelhante.

Alem disso, nos estudos de gênero e sexualidades, que aprecio e dos quais modestamente participo e com os quais venho aprendendo algo do que sei, não vejo incompatibilidades com a teoria *queer*. Ao contrário, pelo menos aqui no Brasil, os campos dialogam e se multiplicam de forma, a meu ver, bastante fecunda.



Também se tomando em conta a geopolítica do conhecimento, o giro decolonial não estaria reproduzindo a colonialidade de gênero ao ter como grandes expoentes homens “cis” formulando teorias gerais e relegando a mulheres e homossexuais a tarefa de falar de mulheres, homossexuais e *queers*?

Prefiro pensar essa questão de outra forma, pois “falar de mulheres, homossexuais e *queers*” é formular teoria geral. Rita Segato – um dos principais nomes da teoria da colonialidade, ao lado de Walter Dignolo, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, María Lugones e Nelson Maldonado-Torres –, em *Las estructuras elementales de la violencia* (2003), por exemplo, apresenta um modelo geral para compreensão da violência. E o que dizer de María Lugones que, com *Heterosexuality in the colonial/modern gender system* (2007), também propõe uma teoria geral? Essas duas autoras, ao mudarem a forma de perceber a colonialidade, têm mostrado que falar de gênero e sexualidade não é um aspecto menor ou menos relevante, mas a própria “matéria vertente” (para usar aqui um termo de Guimarães Rosa). É justamente por isso que essas teorias estão interpelando todo o movimento decolonial. Walter Dignolo também reconhece a importância e a centralidade do gênero, assim como Maldonado-Torres. Outro aspecto dessa pergunta que vocês elaboraram é a posição dos autores. Sobre isso já falei anteriormente e reforço que se trata de um campo de afetações, cujos autores e autoras nunca estão em localização absoluta, mas sempre relativa.

Só mais um aspecto: já mencionei que devemos ter cuidado para não operar com conceitos como formas de expressão e definição que não são menos regulatórias. O termo “cis” é usado para denominar pessoas cuja identidade de gênero corresponde àquela que lhes foi atribuída no nascimento. Já ouvi argumentos segundo os quais o termo permitiria retirar as identidades que não são trans da narrativa da normalidade e naturalidade. Todavia, Richard Miskolci, meu colega de departamento, compara o termo “cis” ao de “lugar de fala” e considera ambos como artifícios retórico-políticos para delimitar quem é autorizado ou desautorizado a falar sobre gênero. Se gênero é algo da ordem do regulatório, trata-se de uma forma de disciplinamento social contínua e jamais atendida. Assim, em termos epistemológicos, a noção de cis(normatividade) busca simplificar as dinâmicas regulatórias em uma suposta linearidade. Portanto, sempre segundo Miskolci, não existem pessoas cis já que todas e todos nós estamos continuamente sob escrutínio social sobre nosso gênero, desde antes do nascimento até após nossa morte. Por exemplo, homens gays, que hoje são chamados de “cis”, têm uma longa história de conflitos com as normas de gênero, da infância até o presente. O termo “cis” deriva, portanto, de uma leitura da matriz heterossexual de Butler, que deixa de lado os regimes regulatórios dinâmicos (que a própria filósofa *queer* explicita em muitos de seus escritos). Em suma, em uma perspectiva *queer*, ninguém é cis, e gênero não é uma identidade, tampouco um atendimento a um modelo dentro de uma simples linearidade. Gênero é um regime regulatório imposto socialmente e as identidades são cristalizações contextuais que não podem servir de ponto de referência, quer para enfrentar tais regulações, quer para compreendê-las. São efeitos de poder que precisamos identificar dinamicamente, em aspectos sociais e históricos. Seja como for, acredito que decolonizar o pensamento implica cuidados com os conceitos que manejamos ou que nos atravessam.

Pensando nas problematizações trazidas pelo filósofo martinicano Frantz Fanon sobre o apagamento e a negação das Outridades, como você relacionaria o *queer* decolonial com as questões identitárias discutidas por este autor e posteriormente por Maldonado-Torres no seu trabalho sobre a colonialidade do ser e a sustentação do racismo?



Meus primeiros contatos com Frantz Fanon ocorreram por meio de Glauber Rocha, que se apropriou da perspectiva do autor de *Os condenados da terra* ([1961] 1979) sobre o racismo. Seguindo Fanon, Glauber entende a questão racial e a colonização como problemas interdependentes – esse duplo aspecto está presente na sua teoria e nos seus filmes. O cineasta colocou a teoria de Fanon como uma das bases de sua proposta cinematográfica, como alicerce do principal manifesto do Cinema Novo. As análises dos mecanismos psicológicos e socioeconômicos da exclusão racial de Fanon inspiraram muitas leituras. Da análise psicológica de Homi Bhabha, passando por Edward Said ou Neil Gibson, até num instigante prefácio de Achille Mbembe (2012). Immanuel Wallerstein mostrou como as ideias de Fanon continuam decisivas na luta por um sistema-mundo mais justo e solidário. Judith Butler tem um artigo instigante sobre o masculinismo das teses de Fanon. No Brasil, Fanon tem inspirado teses de doutorado, análises como as de Olívia Maria Gomes da Cunha e a do meu colega Joaze Bernardino-Costa. Além dos aspectos mencionados, acredito que os textos de Fanon são inspiradores porque refletem sua experiência vivida, com narrativas atravessadas por uma poética da oralidade (principalmente em *Os condenados da terra* que, como se sabe, foi ditado pouco antes da morte de Fanon). Mas, indo direto à pergunta que você formularam, Maldonado-Torres mostra como Fanon é relevante para a compreensão das dinâmicas da “colonialidade global” e dos modos de exclusão encontrados, bem como para o entendimento dos esforços de re-humanização organizados tanto por descendentes de escravos e sujeitos coloniais quanto por grupos de pessoas que a humanidade está colocada em questão. O colonialismo, como sinalizou Fanon, divide o mundo entre zonas de ser e não ser. Para María Lugones, a hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano é a marca central da modernidade colonial. Os corpos dissidentes estão na zona do não ser, são impensáveis, vidas que não merecem ser vividas. Um *queer* decolonial coloca a possibilidade dessas Outras e Outros e assinala a possibilidade de outras imaginações.

“O colonialismo é uma ferida que nunca foi tratada. Uma ferida que dói sempre, por vezes infecta, e outras vezes sangra.” Essa frase é de Grada Kilomba ([2008] 2019), escritora e teórica portuguesa sobre as questões das racialidades, e traduz bem o pensar de muitos grupos minoritarizados, inclusive dos grupos LGBTQIA+. Como o *queer* decolonial contribui para o tratamento dessas feridas provocadas pelas diferentes colonialidades?

Devo confessar que só conheço Grada Kilomba por meio de uma exposição e por leituras em jornais. *Memórias da plantação* ([2008] 2019) está na minha lista de leituras próximas. Mas o que eu disse até aqui aponta para essa ferida. Para Walter Dignolo, a ferida colonial se coloca no centro da produção de conhecimento e exige que seja tratada por meio da luta contra o modelo de poder global e as representações enraizadas na larga história das relações coloniais e na modernidade, incluindo as formas de racismo, escravidão e genocídio modernos. Um *queer* decolonial só funciona – se não quiser ser gourmetizado, como afirma César Baldi (2019) – se lutarmos contra o racismo e colocarmos as possibilidades inventadas pelos corpos dissidentes, que desafiam as normas modernas e se colocam contra a colonialidade. Tenho também a esperança de que a aproximação de autoras como Grada Kilomba possa fazer cada vez mais as pessoas verem a importância de se ler Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Alberto Guerreiro Ramos, Abdias Nascimento, entre outras e outros.

Que temas que você julga serem importantes e que ainda faltam receber atenção do giro decolonial? Como as preocupações com essas ausências têm influenciado seu trabalho?

Não gostaria de terminar fazendo uma agenda geral. Os autores e autoras que mencionamos no decorrer da entrevista têm mais condições e propriedade para propor temas e criar



Pedro Paulo Gomes Pereira

(suas) pautas. Prefiro falar do que me move neste momento. Publiquei recentemente meu livro *Queer in the tropics* (2019), graças ao incentivo de Judith Butler, que me privilegiou com um belo prefácio. Nesse pequeno texto, e em conversas pessoais, Butler tem insistido que minhas investigações levam a uma forma diferente de perceber o gênero, como uma formulação que surgiu das mães e pais de santo travestis. Na condição de minhas interlocutoras, eu as acompanho e vejo como elas vão construindo suas invenções nas casas de santo – esses espaços de articulação de um modo de vida complexo, que abriga algo das espiritualidades herdadas dos povos africanos e aqui reconstruídas, como definiu Wanderson Flor do Nascimento (2017). Lembro agora o que uma travesti, pai de santo, me disse em uma ocasião: “você sempre veem o gênero como algo que fecha, mas e se for algo que abre?”. Entender perguntas como essa e fazer essas indagações para as teorias *queer* e decolonial é uma tarefa que me move nos dias de hoje.

Referências

ANZALDÚA, G. **La Frontera/Borderlands**. São Francisco: Spinsters Ink, 1988.

BALDI, C. Da “gourmetização” da teoria decolonial: o que a raça tem a ver com isso? **Empório do Direito**, 18 de março de 2019. Disponível na Internet via: <https://emporiiododireito.com.br/leitura/da-gourmetizacao-da-teoria-decolonial-o-que-a-raca-tem-a-ver-com-isso-i>.

DE ALMEIDA, R. A onda quebrada – evangélicos e conservadorismo. **Cadernos Pagu**, n. 50, 2017.

DE CARVALHO, J.J. e SEGATO, R.L. **Uma proposta de cotas para estudantes negros na Universidade de Brasília**. Brasília: UnB, 2002.

DERRIDA, J. Carta a um amigo japonês. In: OTTONI, P (Org.). **Tradução: a prática da diferença**. Editora da UNICAMP, 1996, p. 19-25.

FANON, F. **Os condenados da terra**. São Paulo: Civilização Brasileira, (1961) 1979.

FLOR DO NASCIMENTO, W. O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. **Revista Eixo**, v. 6, n. 2, p. 51-56, 2017.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, (2008) 2019.

LOURO, G.L. Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação. **Revista Estudos Feministas**, v. 9, n. 2, p. 541-553, 2001.

LUGONES, M. Heterosexualism and the colonial/modern gender system. **Hypatia**, v. 22, n. 1, p. 186-219, 2007.

MBEMBE, A. La pensée métamorphique: à propos des œuvres de Frantz Fanon. In: FONDATION FRANTZ-FANON (Org.). **Frantz Fanon par les textes de l'époque**. Paris: Le petits matins, 2012, p. 7-29.

MISKOLCI, R. A teoria *queer* e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, n. 21, p. 150-182, 2009.

MISKOLCI, R. e PEREIRA, P.P.G. Quem tem medo de Judith Butler? A cruzada moral contra os direitos humanos no Brasil. **Cadernos Pagu**, n. 53, 2018.



MISKOLCI, R. e PEREIRA, P.P.G. Educação e saúde em disputa: movimentos anti-igualitários e políticas públicas. **Interface**, v. 23, 2019.

MORAGA, C. e ANZALDÚA, G. **This bridge called my back**: writings by radical women of color. San Francisco: Aunt Foundation Press, 1982.

NIRANJANA, T. **Siting Translation**: history, post-structuralism, and the colonial context. Berkeley: University of California Press, 1992.

PEREIRA, P.P.G. A violência e o sagrado em 'Deus e o diabo na terra do sol'. **Revista Múltipla**, v. 2, n. 2, p. 103-122, 1997.

PEREIRA, P.P.G. Antropologia e intertextualidade: uma interlocução entre 'Grande sertão veredas' e 'Deus e o diabo na terra do sol'. **Revista do Museu Antropológico**, v. 3/4, n.1, p. 147-167, 1999.

PEREIRA, P.P.G. **O terror e a dádiva**. Goiânia: Editora Vieira/Cânone Editorial, 2004.

PEREIRA, P.P.G. Sertão e narração: Guimarães Rosa, Glauber Rocha e seus desenredos. **Sociedade e Estado**, v. 23, n. 1, p. 51-87, 2008a.

PEREIRA, P.P.G. O sertão dilacerado: outras histórias de 'Deus e o diabo na terra do sol'. **Lua Nova**, n. 74, p. 11-34, 2008b.

PEREIRA, P.P.G. *Queer decolonial*: quando as teorias viajam. **Contemporânea**, v. 5, n. 2, p. 4-11, 2015.

PEREIRA, P.P.G. **Queer in the Tropics**: gender and sexuality in the Global South. Cham: Springer, 2019.

PERLONGHER, N. **O negócio do michê**: a prostituição viril em São Paulo. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PRADA, A.R. Is Anzaldúa translatable in Bolivia? In: ALVAREZ, S.E., DE LIMA COSTA, C., FELIU, V., HESTER, R., KLAHN, N. e THAYER, M. (Orgs.). **Translocalities/Translocalidades**: feminist politics of translation in the Latin/a Américas. Durham: Duke University Press, 2014.

SEDGWICK, E.K. **Tendencies**. Durham: Duke University Press, 1993.

SEGATO, R. **Las estructuras elementales de la violencia**. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

VELHO, O. O que é pensar desde o Sul. **Sociologia & Antropologia**, v. 6, n. 3, p. 781-795, 2016.



Artigos

Descolonizar as lutas: a proposta do Feminismo Comunitário¹

Julieta Paredes Carvajal

Mujeres Creando Comunidad, Asamblea de Feminismo Comunitario.

Tradução:

Tereza Spyer

¡DALE!, PPGICAL / UNILA.

¹ Este artigo foi originalmente publicado em espanhol, sob o título "Descolonizar las luchas: la propuesta del feminismo comunitario", na revista *Mandrágora* (ISSN 2176-0985), v. 24, n. 2, p. 145-160, 2018, Universidade Metodista de São Paulo. Agradecemos pela liberação para a tradução (Nota dos Editores).

Descolonizar as lutas: a proposta do Feminismo Comunitário

Resumo

O Feminismo Comunitário tem a característica de alcançar e mover os povos, especialmente as mulheres das cidades de Abya Yala (América). Porque ele nasceu do povo da Bolívia, que luta por sua libertação e pela construção do Viver Bem; da humanidade, da natureza e do planeta. Esse movimento, também nascido da necessidade, das mulheres dos povos originários e da classe trabalhadora que quer dar nome às suas práticas políticas e sonhos de vida. Nomear, conceituar, criando argumentos, fazendo os nossos discursos e desmistificando a gestão da palavra escrita é uma tarefa profundamente revolucionária, a de acreditar em nós e por nós. Tomar a palavra escrita, para que escrevamos e permaneçamos como um documento do que pensamos e sonhamos é fazer parte da memória explícita do Planeta. Vivemos em um mundo dominado pela cultura e pelo pensamento ocidentais, a cultura euro-ocidental continua sendo o centro da hegemonia, do poder no mundo. Precisamos, como humanidade, descolonizar nossas vidas, nossos corpos, nossas espiritualidades e, acima de tudo, nossas lutas neste domínio. Daí o Feminismo Comunitário descolonizar as nossas lutas como mulheres no território da Bolívia e nos posicionando, de frente para o mundo, com todas as nossas irmãs nos diferentes territórios em Abya Yala, que são tecidos de lutadores, no continente nasce um grande cobertor, um grande awayo, que abriga as esperanças e sonhos da Mãe Natureza e da humanidade que são suas filhas e filhos.

Palavras-chave: Feminismo Comunitário. Bolívia. Feminismo. Patriarcado. Entroncamento patriarcal.

Descolonizar las luchas: la propuesta del Feminismo Comunitario

Resumen

El Feminismo Comunitario tiene la característica de llegar y conmover a los pueblos, especialmente a las mujeres de los pueblos de Abya Yala (América). Porque nació de los pueblos de Bolivia, que luchamos por nuestra liberación y por construir el Vivir bien; de la humanidad, de la naturaleza y del planeta. Este movimiento también nace desde la necesidad de las mujeres de los pueblos originarios, y de la clase trabajadora, que queremos nombrar nuestras prácticas políticas y nombrar nuestros sueños de vida. Nombrar, conceptualizar, crear argumentos, elaborar nuestros discursos y desmitificar el manejo de la palabra escrita es una tarea profundamente revolucionaria, esto de creer en nosotras y nosotros. Tomar la palabra escrita, para que escribamos y quede documento de lo que pensamos y soñamos, es ser parte de la memoria explícita del Planeta. Vivimos en un mundo con dominio de la cultura y el pensamiento occidental, la cultura eurooccidental sigue siendo el centro de la hegemonía, del poder en el mundo. Necesitamos como humanidad descolonizar nuestras vidas, nuestros cuerpos, nuestras espiritualidades y sobre todo nuestras luchas de este dominio. De aquí nace el Feminismo Comunitario, que descoloniza nuestras luchas como mujeres en el territorio de Bolivia y nos posicionamos, de cara al mundo, junto a todas nuestras hermanas de los distintos territorios en Abya Yala, que son tejidos de luchadoras, en el continente como una gran manta, un gran awayo, que abriga las esperanzas y sueños de la Madre Naturaleza y de la humanidad que somos sus hijas e hijos.

Palabras clave: Feminismo Comunitario. Bolivia. Feminismo. Patriarcado. Entroncamento patriarcal.

Decolonize the struggles: the Communitarian Feminism proposal

Abstract:

Communitarian Feminism has the characteristic of reaching and moving the peoples, especially the women of the towns of Abya Mandrágora, v.24. n. 2, 2018, p. 145-160 147 Yala (America). Because it was born of the people of Bolivia, that we fight for our liberation and for building the Living well; of humanity, nature and the planet. This movement, also born from the need of the women of the original peoples, and of the working class that we want to name our political practices and name our dreams of life. Naming, conceptualizing, creating arguments, elaborating our discourses and demystifying the handling of the written word is a profoundly revolutionary task, that of believing in us and us. To take the written word, so that we write and remain a document of what we think and dream, is to be part of the explicit memory of the Planet. We live in a world dominated by Western culture and thought, the Euro-Western culture remains the center of hegemony, of power in the world. We need as a humanity to decolonize our lives, our bodies, our spiritualities and above all our struggles in this domain. This is the origin of Communitarian Feminism, which decolonizes our struggles as women in the territory of Bolivia and positions us, facing the world, together with all our sisters from the different territories in Abya Yala, which are woven as fighters, in the continent as a great blanket, a great awayo, that harbors the hopes and dreams of Mother Nature and humanity that are her daughters and sons.

Key Words: *Communitarian Feminism. Bolivia. Feminism. Patriarchy. Patriarchal junction.*







A energia convocante do Feminismo Comunitário de Abya Yala²

Foi o Feminismo Comunitário que propôs um espaço de discussão e de desafios descolonizadores, que nos chama a repensar, como corpos marginalizados, em todos os espaços da existência. Mas, ao mesmo tempo, corpos rebeldes. Convocamos a um espaço de reflexão, não de competitividade.

Dessa forma, parece necessário nos posicionarmos diante das atuais discussões sobre feminismo e dizer que é difícil revolucionar a construção de saberes apenas a partir da discussão da categoria de gênero, que é o espaço para a discussão de um feminismo neoliberal e liberal. É um espaço extremamente pequeno e mesquinho, com relação a todo o potencial das mulheres. É mesquinho porque o sistema patriarcal é reducionista, ignorante e predador de tudo de novo que é criado. O questionamento epistêmico de nossos povos deve ser proposto de maneira que seja um diálogo útil para as lutas dos povos do mundo.

As reflexões de algumas irmãs indígenas – acho que também as negras – estão localizadas dentro do que é chamado como reflexões sobre a colonialidade de gênero, que eu entendo como a visão racista de gênero ou também um modo de ler o gênero a partir da colonização de 1492. Certamente é um começo e é assim que algumas irmãs indígenas têm feito no continente; no entanto, as estratégias fagocíticas das academias funcionam imediatamente e as reflexões de nossas irmãs indígenas são absorvidas por um ecofeminismo, por um feminismo da diferença, ou são colocadas em feminismos decoloniais ou pós-coloniais. Acreditamos que estes compartimentos estanques não deixam de ser controlados pelo pensamento hegemônico e colonial do Ocidente.

Mesmo a estratégia epistêmica do Feminismo Comunitário, que logo iremos expor, não se salva da intenção fagocítica da academia, da manipulação de ONGs e da depredação de plagiadoras que nunca faltam. No entanto, apesar dessas tentativas, elas não podem conosco, pois não é fácil digerir um Feminismo Comunitário que, quando localizado no feminismo, deve questionar o próprio feminismo. Nós as questionamos em sua suposta legitimidade e vanguarda das lutas das mulheres no mundo. Ou o que supostamente seria politicamente correto para as mulheres no mundo. É por isso que hoje o Feminismo Comunitário é uma energia que convoca à reflexão, a criação e a cura do mundo. Longe de práticas lapidárias e competitivas entre as mulheres, convocamos a construir comunidade.

² Abya Yala é o nome dado ao continente americano pelo povo Kuna do Panamá e da Colômbia antes da chegada de Cristóvão Colombo e dos europeus. Significaria literalmente “terra em plena maturidade” ou “terra de sangue vital”. Os povos originários usam esse nome como uma reivindicação política, discursiva e descolonizadora.

O feminismo, como luta das mulheres, não é exclusividade das europeias-ocidentais

A Europa acredita que possui todos os conhecimentos, os pensamentos e as lutas válidas da humanidade. Por exemplo: se falamos de participação e organização política do povo, então imediatamente o chamam Democracia. Se falamos sobre a história de nossos povos do mundo, imediatamente se fala na Europa de “história universal” e se referem apenas à história da Europa. Se falamos de palavras como progresso, civilização, tecnologia, política, cultura, arte, razão, entre outras, o referente é a Europa Ocidental. Portanto, se falamos da luta das mulheres, o feminismo europeu é a referência mundial.

Ou seja, infelizmente nós, o resto das mulheres lutadoras do mundo, que pertencemos a outras culturas, modos de pensar e conhecimentos, temos que suportar em nossa história de lutas a comparação desqualificadora com o Ocidente. As mulheres construtoras das histórias de seus povos, infelizmente, são ignoradas porque existe um espaço de significados propostos hegemonicamente. O feminismo no mundo de hoje significa, para o bem e para o mal, a luta das mulheres que começa na Europa.

Portanto, é necessário entender a origem da palavra e a relação com nossas lutas. Desde 1492, devido à invasão colonial de nossos territórios, existem relações coloniais entre a Europa e Abya Yala, e isso significa que, entre outras coisas, na Europa eles pensam que inventaram as lutas das mulheres contra o patriarcado, acreditam que podem ensinar ao mundo modelos de sociedade e modelos de como lutar para alcançar a sociedade desejada.

É verdade que a palavra e o som de feminismo – e a maneira como a palavra é usada – vieram da Europa, como um acúmulo político desde a Revolução Francesa, em 1789. Mas elas, as europeias, não inventaram as lutas das mulheres no mundo, nem contra o patriarcado, nem contra as opressões. Nós temos nossa própria versão de luta. Também não podemos dizer que a Europa é o modelo de sociedade a qual o mundo pode aspirar.

Nossas avós, por exemplo, e sem conhecer as feministas europeias, lutaram contra as formas de dominação que lhes tocou viver antes da colonização de 1492. Nossas avós não eram a segunda opção em relação aos homens, elas tinham comando político, militar e logístico nas lutas, como nossa avó Bartolina Sisa, nos levantes indígenas de 1871.

A modernidade ocidental é um paradigma real?

A Europa nos fala sobre a modernidade e entre as coisas “modernas” a que se refere, estão os direitos das mulheres. Creio que é necessário que nos expliquem sua modernidade e os direitos das mulheres. Consideramos que a Europa põe uma máscara de atualidade, entendendo-se como atualidade o melhor que ocorreu na história. Põe essa máscara de modernidade ignorando o mundo que habitava os territórios de Abya Yala, ignorando como, ao explorar esses nossos territórios – trabalho e recursos naturais – toda essa riqueza foi aproveitada no usufruto da Europa, e graças a isso a acumulação original de capital e o capitalismo foram possíveis. A propósito, evocando Ignacio Sotelo, que diz:

O “moderno” evoca “romper” com o passado. Como escreveu Ignacio Sotelo, “implica a consciência de uma ruptura na continuidade histórica: o que era não é mais; se vivem novos tempos”. A modernidade é a ruptura com o mundo feudal. Sua constituição, no entanto, não era um fato instantâneo, mas um longo processo histórico no qual os diferentes aspectos e dimensões da civilização

ocidental (eurocêntrica) e seguindo cada um seus próprios ritmos e vicissitudes foram gradualmente se libertando de suas roupagens feudais. No nível das ideias, por exemplo, a modernização só pode ser considerada constituída após o acoplamento dos movimentos renascentista e iluminista (MARTIN, 2011, p. 266-267).

A Europa também foi responsável por significar e se apropriar da palavra modernidade, como um suposto, o melhor estágio de toda a humanidade, considerando o tempo como se fosse uma linha em que a Europa deixa para trás todos os povos e se assume como vanguarda “avançada”. Queremos questionar esse suposto estágio superior euro-ocidental – não é verdade, porque em Kollasuyo, que era a região que hoje é a Bolívia, em 1492, quando esse evento colonizador ocorre, por exemplo, a distribuição administrativa respondia ao poder do Inca, mas também havia autonomia nos territórios dominados e governados pelas autoridades locais, onde havia controle da fome e da saúde pública. Por outro lado, mulheres, nossas avós, participavam da vida política e das campanhas militares autonomamente, enquanto que na Europa essa participação não existia. Todas as mulheres no Kollasuyo possuíam terras, meio *tupu* ao nascer até morrerem. Se olharmos para a Europa, as mulheres não tinham terra e não participavam autonomamente nem da vida política, nem da militar. Então, quem estava na vanguarda em termos de direitos em 1492?

O Feminismo euro-ocidental contribuiu para as lutas das mulheres na Europa, isso não vamos negar, mas é bastante racista quando se trata de olhar para as lutas de mulheres de outros continentes como o nosso. Seu eurocentrismo as leva a imaginar que nos civilizam, que somente elas possuem os conceitos, que nos interpretarão. Que a partir desses centros de poder e imaginários, elas ditarão políticas para as mulheres em nível mundial – bem, graças ao colonialismo e ao imperialismo neoliberal, é isso que elas fazem. Mas isso não significa que, na verdade, elas nos interpretem, nem quer dizer que seus conceitos esgotem o significado do que somos nós, as indígenas de Abya Yala.

Em seu prefácio à obra de Mohammed Abed Al-Yabri, *Crítica de la razón árabe*, Pedro Martínez Montávez afirma: “Não há um espaço no qual não haja, individual e coletivamente, uma atividade pensadora. Crer e manter o oposto é, simplesmente, uma modalidade de racismo” (AMORÓS, 2004, p. 68).

O feminismo ocidental, como significado, não compreende as mulheres de nossos territórios de Abya Yala – ainda que não tenhamos pedido que nos compreenda – e não nos compreenderá, no sentido de abranger e compreender nossa existência. Pressupõe que o que elas querem, nós queremos; ou pior, é o que devemos querer. Existem coordenações que podemos fazer e suas demandas são parcialmente aceitáveis para nós, mulheres do sul, pois podemos concordar com elas, por exemplo, na luta contra a violência dos homens em relação às mulheres, mas não concordaremos com outras questões, como a inclusão de mulheres no sistema patriarcal. Explico-me. Por exemplo: temos que lutar contra a violência doméstica, mas *também* devemos lutar contra a violência estrutural que beneficia as mulheres dos países ocidentais, porque com nosso trabalho e riqueza natural, se edifica o bem-estar do norte rico. Além disso, as mulheres da classe média e da burguesia, feministas automeadas, vivem privilégios às custas de nosso trabalho como mulheres no sul, além de também o trabalho dos homens de nossos povos. As mulheres feministas e não feministas na Europa estão incluídas no Bem-Estar Social de seus Estados e não dizem nem uma palavra sobre a expulsão de migrantes que procuram sobreviver, ou sobre os bombardeios da OTAN aos povos árabes.

Hoje em dia, no contexto latino-americano, essas feministas com privilégios fazem parte da direitização da sociedade. Um conjunto de feminismo burguês neoliberal, liberal e colonia-

lista; são detratoras de processos populares e minam os governos populares, com a desculpa de que os proletários, socialistas e indigenistas são machistas. É claro que eles são machistas, assim como o são os empresários, que são machistas de gravata, que exploram as mulheres trabalhadoras, lhes pagam menos e não pagam o trabalho doméstico; e, que, em função disso, acumulam cada vez mais riqueza. Sem contar o uso da prostituição, o tráfico de mulheres empobrecidas, o uso de mulheres em empréstimos usurários e no narcotráfico.

Chamarmo-nos feministas também é uma estratégia semântica

Por que, no meio dessas críticas que fazemos ao feminismo, nós nos chamamos de Feminismo Comunitário?

Dissemos que, para o bem ou para o mal, feminismo e feministas, têm um significado no mundo, ao qual chamamos de campo semântico imposto, claro que imposto hegemonicamente pela invasão da Europa, mas é importante, nesta fase de nossas lutas, posicionar-se no mundo e tomar decisões sobre esse fato. É claro que nós nos questionamos se seria melhor escolher outro nome para nossas lutas e, portanto, não participar do jogo do eurocentrismo. Certamente poderia ser uma estratégia, claro que sim! Mas nós escolhemos outra.

Tentamos primeiro inventar outro nome, para posicioná-lo ao lado do feminismo e, para isso, foi necessário investigar se antes outras mulheres tiveram esses mesmos questionamentos. Descobrimos que as feministas chicanas, nos anos de 1970 e 1980, fizeram a si mesmas as mesmas perguntas que nos fizemos e decidiram se chamar “mulheristas”, mas hoje esse nome poucas pessoas conhecem, e essas lutas não são conhecidas ou se conhece muito pouco. Não queremos ser uma anedota, neste momento da história precisamos posicionar outra maneira de ver o mundo, porque o planeta Terra e a vida estão em grande perigo. É hora de questionar todas as hegemonias e todos os poderes conhecidos.

Outro fato que nos fez refletir, se nos chamamos feministas ou não, é o que se refere à relação entre dois conceitos, Cosmovisão Indígena e Filosofia. Quando conversamos com nossos irmãos indígenas, eles dizem que a cosmovisão indígena é muito mais que a filosofia ocidental. Pode ser... No entanto, quem conhece e reconhece isso como um fato? Ninguém. A filosofia segue sendo a que manda. Vemos que o gerenciamento de *relações semânticas* não é uma questão de voluntarismo. Entendemos por *relações semânticas* aquelas que têm a ver com os aspectos hierárquicos do significado, o sentido ou interpretação dos signos, sejam linguísticos como símbolos, palavras, expressões ou representações formalizadas. Não é uma questão de voluntarismo: há uma colonização da linguagem, é um fato. Portanto, não se trata de fechar os olhos e dizer que o colonialismo não vai “nos comer”. Nos fagocitam desde as academias.

Mesmo colocando muito esforço e boa vontade, por exemplo, as cosmovisões indígenas e, com esse nome, desde as hegemonias do pensamento, as interpretações vão sempre privilegiar o significado eurocêntrico. As relações são o oposto do que supõe e dizem nossos irmãos indigenistas a respeito da filosofia. As coisas dos índios são cosmovisão e o pensamento de “culto” é europeu, portanto; é filosofia.

A consequência dessa afirmação é que os índios não são filósofos, ou pior, os índios não podem ser filósofos, eles apenas conseguem ter e criar cosmovisões. O mesmo vale para a arte, que é uma atividade que se desenvolve sob os parâmetros da cultura ocidental; em vez disso, nossos trabalhos estéticos, que são desenvolvidos sob nossas sensibilidades estéticas, são chamados de artesanato.

Esse é o mundo em que vivemos, e nós, depois de refletir, decidimos entrar no seu campo e disputar espaços semânticos, nos chamando de feministas também e, assim, em pé de igualdade, questionar o significado eurocêntrico deste termo, gerando um espaço para todas as mulheres do mundo para reconhecer nossos corpos e nossas lutas. Claro, também pelas nossas lutas na Bolívia e pelo nosso processo político de mudança.

Nós, Feministas Comunitárias, escolhemos a estratégia de combater o significado colonizador e combater as atribuições conceituais dos conceitos Feminismo e Feminista e, a partir daí, debater de que feminismo estamos falando, ou seja, que significado estamos dando ao feminismo.

Nós, ao nos nomearmos Feministas Comunitárias, não imitamos a Europa e os EUA. Desafiemos a soberba, convocamos ao diálogo e, em seu próprio campo semântico, disputamos o conteúdo. Celia Amorós, feminista espanhola, diz:

De fato, imitar o espírito crítico da potência colonizadora que – teoricamente, pelo menos – exporta e induz a ilustração, apenas demonstraria por parte da potência receptora que carece de seu próprio espírito crítico, uma vez que, de forma acrítica, está imitando-o (AMORÓS, 2004 p. 69).

Nós, do Feminismo Comunitário, não imitamos, nem só criticamos, convocamos e disputamos o campo semântico do feminismo ocidental e criamos conceitos que contribuem para nossos povos, porque entendemos que uma proposta, um pensamento, se não estiver vivo, se não responder e propor diante dos desafios do mundo de hoje, que é enfrentar um sistema desde diferentes lugares, será absorvido pelo próprio sistema e suas esperanças morrerão.

Chamar-nos feministas é deixar a porta aberta para a possibilidade de construir um movimento mundial de mulheres para construir a Comunidade de comunidades. É o reconhecimento da possibilidade de coordenação das lutas entre si e, principalmente, para construir com todas as mulheres, sem hierarquias ou privilégios.

O que irão nos ensinar que não sabemos

As políticas públicas dos governos, os programas das ONGs e os discursos das igrejas são visões colonizadoras, têm uma visão de nós, das mulheres indígenas, como se fôssemos as eternas ignorantes, as tolas, as incivilizadas ou – no “melhor” dos casos – somos as ingênuas e inocentes. Não é a partir da arrogância que dizemos e afirmamos isso, mesmo que soe muito duro. Nossas avós nos ensinaram respeito, mas também indignação quando chegam ao cúmulo. Este é o caso de como andam as relações entre as mulheres, especialmente no espaço do feminismo eurocentrado, que continuam e insistem em se posicionar como paradigma e direção política de todas as lutas das mulheres no mundo. São as autodenominadas politicamente corretas, o resto de nós tem milhares de defeitos e elas pretendem nos interpretar a partir de suas categorias moralistas e reducionistas. Sim, provavelmente temos muitos defeitos, mas a questão é: e quem não tem?

O Feminismo Comunitário já redefiniu o feminismo como um espaço de encontro e prestação de contas entre as mulheres. No entanto, o feminismo eurocentrado em todas as suas versões – incluindo anarquistas e autônomas – esforça-se para expulsar da discussão quem não esteja eurocentrada. Pretextos para isso não lhes faltam, desde dizer que não há nada de novo sob o sol, porque o pensamento eurocentrado já pensou sobre o que nossos corpos são e sentem, passando por legitimar plágios e usar de calúnias e difamações contra o Feminismo Comunitário. É claro que afetamos seus interesses mais profundamente, mas não deixa de nos

ultrajar ao ouvir as catalogações e opiniões sobre nós, Feministas Comunitárias. Existe a convicção de que nós, as mulheres indígenas, não teríamos percebido ou não poderíamos por nós mesmas perceber nossas situações de vida e que são as ONGs de igualdade de gênero ou os feminismos euro-ocidentais que nos libertarão, que nos dirão que somos pessoas.

Existem, precisamente, condições históricas para que nós, como indígenas, estejamos como estamos. Nós, Feministas Comunitárias, explicamos esse fato por meio do que chamamos de *Entroncamento Patriarcal* (PAREDES, 2010): o entroncamento de dois patriarcados, o colonial e o patriarcado indígena, que a partir de 1492 estão conectados, fazendo uma série de pactos entre homens, relações que moldam a situação atual das mulheres indígenas, de maior opressão e discriminação. Mas, ao mesmo tempo, reivindicamos nossas propostas. Atualmente, a proposta de despatriarcalização é uma das conquistas que tem o *Feminismo Comunitário*, como a palavra e a proposta do mundo das mulheres desde as lutas ancestrais (PAREDES, 2016).

Certamente há informações que, por enquanto, não sabemos nem conhecemos, mas quando falamos sobre a consciência de nossa dignidade, do autorreconhecimento, de que somos gente *jaq'e* – como dizemos em aimará – é claro que sabemos quem somos e o que nós queremos! Ninguém vai nos ensinar o que já sabemos, desde nossos corpos.

É claro que sabemos que nos dói sermos espancadas, que nos humilhem e matem, nossos próprios irmãos e companheiros, mas como resolvemos isso não vão decidir a partir de fora de nós, a partir de uma neocolonização ou colonização feminista de nossos corpos. O destino de nossos corpos nós é que vamos decidir em nossas organizações e comunidades. Lutando ao mesmo tempo contra as injustiças em que vivemos: homens, mulheres, pessoas intersexuais e a natureza por parte de um sistema de domínio. E, ao mesmo tempo, lutando contra o machismo e a violência em nossas comunidades e aldeias.

Não esperamos que isso seja entendido por ONGs, coletivos de feministas eurocentradas, as acadêmicas e intelectuais feministas e a própria esquerda, mas poderiam fazer um esforço, refletir minimamente que as mulheres indígenas são mulheres e que nós sabemos o que somos. Sabemos o que queremos e eles não devem ser juízes do que não sabem, porque desconhecem nossas estratégias. Há muito orgulho! Acreditamos que o respeito deve ser a base da relação, no entanto isso não acontece, sob o pretexto de que nossos irmãos indígenas seriam uns selvagens e que nós seríamos cúmplices ou igualmente selvagens como eles. Percebemos como nossa voz é menos considerada para nos converter em vítimas tuteladas, e há algumas indígenas que participam do jogo desses conceitos e são as reconhecidas, porque cumprem o papel que se espera de nós, indígenas: que sejamos as que nos queixamos, as vítimas e não as que decidimos, não as que nos defendemos e lutamos pelo nosso território-corpo e pela nossa terra e território.

Chama-me a atenção as muitas pesquisas sobre nós, mulheres indígenas e nossos povos originários, mas certamente não conheço nenhuma pesquisa sobre mulheres brancas, ou sobre mulheres acadêmicas ou mulheres feministas de partidos burgueses ou, por exemplo, a violência que homens brancos e burgueses exercem sobre elas e o que elas fazem a respeito. Poderiam ser bons objetos de pesquisa, sugerimos o fascismo e a direitização das mulheres, ou o racismo entre mulheres e o racismo de mulheres e homens das classes médias. Posso “pecar” por ignorância, mas que eu saiba as lutas e denúncias de violência as fazemos às mulheres a pé, às indígenas, às negras, às empobrecidas. As mulheres intelectuais, das ONGs e as mulheres políticas dos partidos falam em nome das pobres mulheres que sofrem violência e não falam delas porque, até o momento, elas não se reconhecem como “vítimas”, mas estão com pressa e estão à caça de mulheres indígenas ou empobrecidas que se declarem vítimas.

Essa é uma nova relação muito perversa, expressa hoje, por exemplo, no boom midiático e financiável do “Nem Uma a Menos”, que está presente em todos os meios de comunicação internacionais. Mas não estão ocupando o mesmo espaço a luta das mulheres indígenas contra o extrativismo e a destruição de nossos territórios ou a morte de milhares de mulheres e homens, meninas e meninos indígenas, na luta pela recuperação de terra e território, na “Demarcação Já”, no Brasil. Em contraposição às mulheres feministas politicamente corretas estamos nós, as mulheres nas lutas de nossos povos e que não têm cobertura midiática. Porque – o digo ironicamente – somos um punhado de “selvagens” que lutam ao mesmo tempo contra a violência daqueles que envenenam a Mãe Natureza e contra a violência sobre nossos corpos.

A Academia hoje

Acho que é necessário salientar que o interesse por nossos povos originários, no que diz respeito às pesquisas acadêmicas, deveria ser um espaço para a discussão, a reflexão e o questionamento. E, com o risco das suscetibilidades que normalmente bloqueiam os espaços de reflexão, queremos manifestar que, em geral e em particular, até o momento, não conhecem ou não consideram importante, por exemplo, a contribuição histórica feita pelo Feminismo Comunitário. Poucos são os espaços, como a revista *Mandrágora*, abertos à compreensão do lugar das mulheres indígenas nas histórias do mundo.

O Feminismo Comunitário já abriu um caminho para entender nossas histórias de lutas no livro *Hilando Fino*, em 2009, que inicia a contribuição escrita em livros do Feminismo Comunitário, suporte de documento que questionará não apenas as hegemonias, mas as lutas e o projeto de mundo que está sendo debatido hoje.

A maternidade

A maternidade, para o Feminismo Comunitário, não deixa de ser a tentativa de entender o caminho que fazemos nós, as mulheres indígenas, rumo à descolonização de nossos corpos e às práticas e pensamentos que emanam de nossos corpos. É por isso que é valioso ser mulher e ser uma mulher que luta no âmbito de que o que é pessoal é político.

Sem dúvida, a maternidade e o cuidado da vida de meninas e meninos em comunidade envolvem questionar os parâmetros individualistas de uma sociedade, da propriedade privada dos corpos, das *wawitas* (meninas e meninos), como dizemos em aimará. Esse fato, de partida, significa questionar a violência normativa dos pequenos corpos, que também ocorre em nossas comunidades, com as exigências de parâmetros de masculinidade e feminilidade, que também são impostos a meninos e meninas. Isso é o que nós temos chamado de relação de gênero indígena e, por isso mesmo, opressora na construção das relações entre homens e mulheres indígenas. É verdade que as comunidades indígenas trazem valores e é importante fortalecê-los, mas também é essencial assumir uma postura crítica em relação às práticas que reproduzem relações hierárquicas e violentas.

É responsabilidade da comunidade garantir a vida que cresce, mas isso não significa que, em última análise, são os pais e as mães que reivindicam o corpo do filho ou da filha, para o benefício econômico da família; são os cruzamentos presentes em nossas práticas sociais, em que se mesclam as ideologias, pensamentos e decisões que nós, mulheres e homens indígenas, tomamos sobre como criar nossas filhas e filhos.

É isso que devemos nos questionar no que se referem as propostas que temos como indígenas. É confortável reivindicar o corpo das *wawas* para o trabalho da família, mas quão sozinhas e sozinhos se sentem as mães e os pais dos 43 de Ayotzinapa, ou as mães dos desaparecidos e desaparecidas, na hora de reivindicar os corpos de suas *wawitas* lutadoras. Ou quão solitárias se sentem as mães das filhas que foram assassinadas por homens machistas e feminicidas. As meninas e os meninos também são das comunidades.

As espiritualidades

A colonização nos trouxe um Deus homem, estranho, que fez um contraste radical com a diversidade de energias espirituais que circulavam em nossos territórios, energias que eram e ainda são a razão dos ritos que nos conectam com uma transcendência da vida de nossa Mãe Natureza.

Coletamos todos os dias, em algumas comunidades, especialmente da Amazônia, uma espiritualidade para a vida, que se expressa em agradecer a Mãe Água, a Mãe Terra, a Mãe Chuva, a nossa existência. A colonização do sagrado nos levou ao reducionismo do monoteísmo patriarcal. Isso contribui para a hierarquia machista da vivência do sagrado e assim deixamos de lado o sagrado das múltiplas relações entre a humanidade e o sagrado nas relações da humanidade com a natureza.

Na colonização de nossos corpos e territórios, os defensores dos índios, como o Frei Bartolomé de las Casas, olharam principalmente para os índios, não para as índias. Fato que se repete novamente na chamada teologia da libertação, que olha em sua “Opção pelos pobres” para os pobres e não para as pobres. Para o pensamento religioso, as mulheres foram objeto de seu trabalho de evangelização, mas sempre em segundo lugar, depois dos homens. Os homens indígenas, por exemplo, foram reconhecidos como assistentes dos padres e pastores, as mulheres não.

Quão diferente era a vida de nossas avós antes da colonização, quando eram responsáveis pelos ritos de Paxsi mama, ou Mãe Luna e os avós do Tata Inti ou Pai Sol. Era diferente a vida das mulheres no que diz respeito ao sagrado, ritual e espiritual, quando o reconhecimento social era expressado por meio de um lugar igualitário para as mulheres nos territórios de Kollasuyo. Não vamos dizer que a vida de nossas tataravós era um paraíso, mas certamente estavam muito melhor do que estamos agora como mulheres indígenas. O que aconteceu? Bem, aconteceu a colonização e o Entronque Patriarcal.

Conclusões

O presente artigo é uma pincelada introdutória sobre que pensamento e movimento tem a organização social chamada Feminismo Comunitário da Abya Yala. O Feminismo Comunitário inicia um caminho de descolonização do feminismo, que originalmente se plasmou no livro *Hilando Fino*, no qual reconceitualizamos conceitos como feminismo, gênero e patriarcado, além de sua utilidade para as lutas de nossos povos. Também achamos útil esclarecer as diferenças de nossas raízes de pensamento, conhecimento e prática social do que são a Europa e os feminismos europeus, para poder assim falar da criação de um pensamento próprio.

Referências

AMORÓS, C. Por una ilustración multicultural. **Quaderns de filosofia i ciencia**, n. 43, p. 67-79, 2004.

MARTIN, L.G. La polémica en torno a la legitimidad del derecho penal moderno. **Revista Jurídica**, p. 265-335, 2011.

PAREDES, J. **Hilando fino, desde el Feminismo Comunitario**. La Paz: Mujeres Creando Comunidad, 2010.

PAREDES, J. **El desafío de la despatriarcalización**. La Paz: Feminismo Comunitario de Abya Yala, 2016.

Alternativas locais ao globocentrismo¹

Zulma Palermo

Universidade Nacional de Salta, Argentina

Tradução:

Bruna Otani Ribeiro

¡DALE!, PPGL / UNIOESTE, Ciclo Comum de Estudos / UNILA

¹ Este artigo foi originalmente publicado em espanhol, sob o título "Alternativas locales al globocentrismo", no periódico 1991. *Revista de Estudios Internacionales* (ISSN 2683-720X), v. 1, n. 2, p. 8-17, 18 dez. 2019, Universidad Nacional de Córdoba. Agradecemos a liberação da tradução (Nota dos Editores).

Alternativas locais ao globocentrismo

Resumo:

O propósito destas páginas é oferecer uma breve síntese dos núcleos mais significativos da opção decolonial, particularmente nas questões relacionadas à sua concepção do conhecimento e sua incidência na formação das subjetividades, ao mesmo tempo que marcar sua diferença com os desenvolvimentos que lhes são contemporâneos. Busca-se dar conta de uma aposta de pensamento e ação marcada geopoliticamente desde um lugar-outra em relação àquele gerado pelo pensamento dominante da modernidade/colonialidade, não para substituí-lo, mas para considerar a existência de racionalidades outras, com distintas genealogias.

Palavras-chave: modernidade/colonialidade/decolonialidade – transmodernidade – pluriversidade - glocalização.

Alternativas locales al globocentrismo

Resumen:

Es el propósito de estas páginas ofrecer una apretada síntesis de los núcleos más significativos de la opción decolonial particularmente en las cuestiones referidas a su concepción del conocimiento y su incidencia en la formación de las subjetividades, a la vez que marcar su diferencia con los desarrollos que les son contemporáneos. Se busca dar cuenta de una apuesta de pensamiento y acción marcada geopolíticamente desde un lugar otro al generado por el pensamiento dominante de la modernidad/colonialidad, no para sustituirlo sino para poner en consideración la existencia de racionalidades otras, con distintas genealogías.

Palabras-clave: modernidad/colonialidad/decolonialidad – transmodernidad – pluriversidad - glocalización

Local alternatives to globocentrism

Abstract:

The purpose of these pages offer a brief summary of the most significant centers of the decolonial particularly choice in matters related to his conception of knowledge and its impact on the formation of subjectivities, while marking its difference with the developments they are contemporary. It seeks to account for a bet of thought and marked action geopolitically from elsewhere to that generated by the dominant thinking of modernity/coloniality, not to replace but to put into consideration the existence of rationales other, with different pedigrees.

Key Words: modernity/coloniality/decoloniality – transmodernity – pluriversity - globalization



POR TODAS LAS
VOCES SILENCIADAS
AYER, HOY Y SIEMPRE
BASTA DE
VIOLENCIA MACHISTA

AMOR
PROPIO
ES
REVOLUCION



*Não há outro tempo
senão aquele que nos tocou...*

Joan Manuel Serrat

*Esta terra é linda.
Digo que me entrego a ela.
Digo que sem saber vou amando-a,
e digo que me vá perdoando
e em um perdão e outro que lhe peço
digo que alegremente vou sangrando.*

Manuel J. Castilla

Introdução

Essas páginas buscam convocar potenciais leitores/as a pensar conjuntamente sobre os sentidos que enunciam as epígrafes: o tempo que nos tocou viver, o da globalização do capitalismo selvagem com suas renovadas estratégias de submissão sobre “a terra da gente”, negada pela colonialidade do poder. O que aqui proponho é dar conta de uma aposta de pensamento e ação marcada geopoliticamente a partir de um lugar-outro em relação àquele gerado pelo pensamento dominante da modernidade/colonialidade,² não para substituí-lo, mas para considerar a existência de racionalidades-outras, com diferentes genealogias.³

Desde as últimas décadas do século passado, diferentes estudiosos das ciências sociais e humanas vêm, fincados *no lugar*, gerando uma análise crítica do pensamento da modernidade; e elaborando, a partir daí, projetos desvinculados do paradigma hegemônico, que abrem um renovado horizonte de expectativas para a emergência de um mundo no qual caibam muitos mundos; um mundo policêntrico que se desenha de modo oposto ao monocentrismo economicista de uma globalização localizada histórico-geo-corporalmente e concretizada por distintas vias neste tempo de novas estratégias de colonização, que infringem renovadas *feridas coloniais* (ANZALDÚA, 1987).

Estamos no território de uma crítica definitiva que toma consciência da colonialidade estendida no sul do planeta (as “epistemologias do sul”, como denomina SANTOS, 2006), com desenvolvimentos que – surgidos nas colônias europeias que operaram a partir da *diferença colonial*, e que incluem a África e a Índia (pós-colonialidade, estudos subalternos, estudos culturais) ou a partir da interioridade do sistema-mundo europeu e da América do Norte (pós-modernidade, pós-estruturalismo, pós-marxismo) – avançam em relação a uma crítica firme ao pensamento eurocentrado da modernidade e seu projeto fáustico. Ainda que todas essas linhas de pensamento convirjam na geração de uma crítica ao capitalismo e ao pensamento que o sustenta, tão logo entendam que o projeto da modernidade está esgotado, distanciam-se definitivamente na associação a *memórias de lugar* que colocam em ação distintas histórias localizadas com suas diferenças. Então, não é o mesmo exercer a crítica à modernidade a partir de uma perspectiva interna à própria modernidade e como um momento posterior a ela – pós-modernidade –, se comparado a fazê-lo a partir da sua exterioridade e a partir da experiência histórica da colonialidade.

2. Enunciado que marca a afirmação de que não há modernidade sem colonialidade. Mignolo e Grosfoguel esclarecem: “A /’ que os une e os separa significa, por um lado, que um indivíduo não pode pensar em si mesmo sem outros e que, historicamente, surgem conjuntamente no mesmo processo. Cada um deles é constitutivo dos outros dois” (MIGNOLO e GROSGOUEL, 2008, p. 29). É importante apontar que existem outras postulações que se assumem como decoloniais, mas que não reconhecem os mesmos pressupostos que aqui resenho.

3. Reúno nestas páginas fragmentos de artigos anteriores dispersos em diversas publicações acadêmicas escritas com finalidade propedêutica como essa.

Assim, “a terra da gente” se levanta aqui no centro das atenções, pois se entende que se trata de soldar um compromisso com e a experiência de uma localização particular de *enraizamento dinâmico* (não essencialista) em conexão com a vida cotidiana. Como enuncia Arturo Escobar: “mesmo quando é evidente que as economias e culturas ‘locais’ não estão fora do alcance do capital [...] esta especificidade do lugar [...] permite uma leitura diferente da economia e da cultura, do capitalismo e da modernidade (ESCOBAR, 2005, p. 159).⁴

Nós da opção decolonial

É nesse cenário que na América Latina surge o que estamos chamando de *opção decolonial*,⁵ nesse estado atual de um percurso que leva mais de duas décadas a partir das propostas do “coletivo Modernidade/Colonialidade”.⁶ A essa denominação inicial, durante o desenvolvimento dos encontros e dos respectivos estudos de seus participantes,⁷ se incorporou um terceiro conceito, “decolonialidade”, instância crítica da modernidade como também prospectiva, pois, ao mesmo tempo em que se desprende do paradigma da modernidade-razionalidade, postula projetos alternativos que dão re-existência (ALBÁN-ACHINTE, 2015) a modos de pensar e viver subjugados pelo poder colonial.

Esse paradigma se concebe a si mesmo não como um valor de verdade única e absoluta, mas como uma opção a mais entre as que circulam em nossas academias, como já apontado, aspirando a dialogar com elas em um *cenário epistêmico pluriverso* (DUSSEL, 2006; MIGNOLO, 2003), no qual se conjuguem as variadas propostas alternativas às ordens da razão moderna. Nós, que dialogamos nesta busca, não constituímos um espaço institucional, devimos de diferentes disciplinas sociais e humanas, e operamos com pensares e fazeres diversos e, às vezes, ainda contraditórios. Trata-se do surgimento de um “paradigma-outro” no qual se convergem projetos que “têm em comum a perspectiva e a crítica à modernidade a partir da colonialidade [...] não mais desde a modernidade refletida em si mesma e no espelho, porque questionam a própria lógica mediante a qual a modernidade segue sendo pensada como modernidade e pós-modernidade” (MIGNOLO, 2003, p. 27).

Com o que o pensamento desde o *lugar* contribui aos propósitos de formas de conhecimento emergentes em um lugar do mundo (aqui, Nossa América)⁸ a partir “da exterioridade desprezada” pela “universalidade” eurocentrada? Em uma primeira instância, permite entender que o início da modernidade tal como se expande internacionalmente se encontra na Conquista da América e não no posterior Iluminismo ou ao finalizar o século XVIII, pois é na conquista que se origina a construção do “outro” pela episteme europeia; neste contexto, a América Latina e o Caribe se constituem como a primeira periferia da modernidade. Como os estudos sobre o período colonial colocaram em evidência, é nesse momento que se produzem debates teológicos sobre os “direitos das gentes” e quando se instalam os princípios mais radicais da diferença

⁴ As contribuições de Escobar sobre a importância do “lugar” são substanciais tanto na ordem especulativa (ESCOBAR, 2005) como nos estudos realizados no Pacífico colombiano (ESCOBAR, 2010; entre outros).

⁵ Também chamada de “giro decolonial”, não há diferenças entre ambas as expressões, uma vez que designam um mesmo local de pensamento e ação. Ver nota 7 deste artigo.

⁶ Assim denominado por Arturo Escobar, que o percebe como um “projeto”. Inicialmente, seus referentes mais importantes são Walter Mignolo (que deu forma a esta rede), Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, Fernando Coronil e Catherine Walsh.

⁷ Para isso, foram decisivos o legado de Frantz Fanon e a participação de comunidades indígenas e afrodescendentes.

⁸ Refiro-me aqui à localização centro-sul-americana, incluindo nela a afro-caribenha.

étnica.⁹ É assim que “o descobrimento da América” (isto é, a invenção da América com todas as suas consequências) é uma ‘origem’ tal e qual a ‘origem’ da Grécia para a história da Europa e da civilização ocidental” (MIGNOLO, 2003, p. 57).

A partir daí, distancia-se do legado excludente da modernidade e da sequência linear que liga a cultura greco-latina com o cristianismo e com o mundo europeu desde um lugar que é “Outro”. Mas, e acima de tudo, coloca-nos na presença ativa e consciente do que significa a *colonialidade do poder* em nosso presente; em outras palavras: habilita-nos a desprendermo-nos (dando lugar a uma reviravolta, uma inversão, um *pachakuty*)¹⁰ da *matriz* que controla cada um dos âmbitos de nossa vida pessoal e comunitária; a compreender (para agir) esse funcionamento que nos atravessa (nos fere) nas formas em que funciona a *colonialidade do poder*, do saber e do ser, formas de dominação que atuam atravessando-nos; a entender como essa matriz se gesta na *diferença colonial* (QUIJANO, 2014; MIGNOLO, 2003) e como projetar, ao contrário, um pensar-fazer transmoderno (DUSSEL, 2006) e *pluriverso* (MIGNOLO, 2011).¹¹ Em nosso presente, em nossa opção.

Os conceitos de colonialidade do poder e transmodernidade de Quijano e Dussel já são conceitos que contribuem para a descolonização das ciências sociais (no que a Quijano se refere) e da filosofia (por parte de Dussel) ao forjar um espaço epistêmico onde mora a *diferença colonial* (MIGNOLO, 2011, p. 55, *italico* nosso).

Como é sabido, o suporte que serve de fundamento para essa ampla circulação de conceitos, discursos e ações é constituído pela concepção de sistema-mundo-moderno cunhada pelo peruano Aníbal Quijano (a princípio, em diálogo com Immanuel Wallerstein,¹² mas distanciando-se dele nas particulares vulgarizações de seus precedentes epistêmicos),¹³ que dá como consequência direta a noção de *colonialidade*, entendida como perpetuação da colonização, cujos efeitos vivemos e padecemos até nossos dias. A colonialidade contém em si mesma a *diferença colonial* que sustenta a classificação do planeta dentro do imaginário moderno/colonial pela ação da colonialidade do poder (QUIJANO, 2000), cuja força transforma as diferenças em valores, pois classifica as sociedades e os sujeitos segundo suas carências e suas insuficiências em comparação com seus próprios critérios de valor.

De modo que a colonialidade não se produz somente pelo domínio do espaço, mas também do tempo, pois se nega contemporaneidade às sociedades que não respondem ao paradigma ocidental (gentes com outras línguas, outros deuses, outras formas de viver, de amar, de morrer), deixando-as no estatuto de primitivas, bárbaras, incapazes de produzir qualquer forma

9 Tanto Quijano quanto Dussel e Mignolo recorrem em tempo e espaço o pluriverso mapa do mundo com completo conhecimento de suas histórias, um conhecimento que acompanha e valida suas afirmações (MIGNOLO, 2001, entre outros).

10 Uma “reviravolta”, um “colocar o mundo ao contrário” é como Waman Poma percebe o efeito da conquista espanhola em seu cosmos. É uma transformação do todo, uma mudança geral da ordem, onde o que está “acima” passa a estar “abaixo” e vice-versa. Daí o enunciado “derrubada da razão” cartesiana (MIGNOLO, 2011). Daí também a denominação “giro decolonial”.

11 Tomo aqui apenas algumas categorias porque são os “nós” nos quais se articula a opção. Mais adiante, veremos como esses conceitos se proliferam em várias vias de análise e de propostas.

12 Entre outros artigos do peruano, ver Palermo e Quintero (2015). Na Biblioteca CLACSO (virtual) se encontra grande parte da produção de Quijano.

13 Enquanto Wallerstein se arraiga criticamente no paradigma da modernidade, Quijano dá continuidade à linha de pensamento iniciada na colônia com intelectuais como Waman Poma de Ayala, Garcilaso de la Vega, o Inca, e mais aqui, na Argentina, Francisco de Bilbao; seguidos de J. C. Mariátegui, R. Fernández Retama e J. J. Arguedas; e em meados do século XX, a filosofia da libertação e a teoria da dependência, ambas com particular estabelecimento na Argentina, tanto como o precedente do “pensamento nacional” (PALERMO, 2016). O pensamento de Quijano está atravessado pelo olhar mariáteguiano segundo se lê em seus estudos e iniciativas, como a revista *Anuario Mariáteguiano*, que funda e dirige junto a Antonio Melis entre 1989 e 1998 em Lima.

de conhecimento. Essa supremacia do *anthropos* sobre “o bárbaro” define substancialmente a modernidade que assume a centralidade espacial e o presente da temporalidade. Isso implica, também, uma concepção teleológica do tempo linear, projeto que dá forma ao mito central da modernidade, o mito fáustico, do progresso infinito e que se perpetua no presente na concepção que, já no século XX, define “os países subdesenvolvidos”, o “Terceiro Mundo” e, no presente, as “economias emergentes”.

Contrariamente a isso, já é visível a vigência de formas-outras de conceber o tempo e a vida que aparecem fora da suposta concepção “universal” que impõe o eurocentrismo. Estas surgem, precisamente, desde outras racionalidades, diferentes da que nasce no século XVIII quando a razão da irracionalidade se define, dando suporte à produção do conhecimento, à ciência, à técnica e à arte que terão de adquirir estatuto canônico com valor absoluto. Por isso, compreender a diferença colonial hoje em dia implica não somente uma transformação na maneira de analisar e entender os acontecimentos da sociedade e da cultura, mas também destaca a dimensão do poder que marcou e marca tais eventos, produzindo um giro radical em todas as ordens da vida social que controla. É, portanto, a assunção de uma política e uma ética que levanta as demandas dos oprimidos ou as torna suas.

A matriz colonial de poder (de base racista e patriarcal, segundo venho afirmando) exerce, como por direito, um total de controle da autoridade, da natureza, da economia, da subjetividade, do gênero e da sexualidade inter-relacionadamente (QUIJANO, 1992; MIGNOLO, 2014), controle exercido pelos aparelhos institucionais do Estado e potencializado, atualmente alimentado pelos sistemas de comunicação em redes que o reproduzem ao infinito. Enquanto essas esferas funcionam em total relação, a colonialidade epistêmica (do saber) atravessa definitivamente todas as outras. Quijano, assim, adverte:

É necessário desprender-se das vinculações da racionalidade-modernidade com a colonialidade, em primeiro termo, e definitivamente com todo poder não constituído na decisão livre de gentes livres. *Foi a instrumentalização da razão pelo poder colonial, em primeiro lugar, o que produziu paradigmas distorcidos de conhecimento e arruinou as promessas libertadoras da modernidade* (PALERMO e QUINTERO, 2014, p. 69, itálico nosso).

Estes dispositivos de poder se concretizam, ademais, em múltiplas articulações hierárquicas que colocam em ação as diferentes formas de instauração da diferença hierárquica colonial (GROSFOGUEL, 2008), expandindo as três esferas gerais da colonialidade: do poder, do conhecer e do ser. Por isso, o leque de *controles* que se desdobra age diretamente sobre a *autoridade* com dispositivos que funcionam por obra do Estado e das sucessivas gestões políticas com decisões que afetam a todos os outros âmbitos do funcionamento social, preocupação permanente do sociólogo venezuelano Edgardo Lander,¹⁴ que alerta sobre os efeitos já quase irreversíveis que tais decisões produzem na depredação do planeta. Pelo *controle da economia* com modelos hegemônicos de concentração financeira e dos recursos materiais que transformam a vida humana também em “recursos” exploráveis enquanto os integra ao espaço da natureza, com novas formas de escravidão, questão que vem também estudando Arturo Escobar (2005) desde sua crítica ao desenvolvimentismo que encontramos assumida, por sua vez, pelos venezuelanos Fernando Coronil (2005), prematuramente falecido, e Pablo Quintero (2014 e 2016), que se desloca entre as comunidades originárias de nosso Chaco. Simultaneamente, estudiosos como María Lugones (2014) e Rita Segato (2010), ambas argentinas, e também Raúl Ferrera-Balanguert (2015), afro-cubano, confrontam-se com o *controle sobre o gênero*

14 Entre outros do autor, "Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia", em Quintero (2016).

e a sexualidade sob os quais influem também fortemente as outras formas de sujeição do sistema patriarcal. Não fica de fora desse olhar decolonizante o espaço da “arte”, gerindo uma aestesis que valorize expressões marginalizadas por sua diferença com o cânone ocidental e a consequente proposta de museologias-outras, orientação que assumo junto a Adolfo Albán-Achinte (PALERMO, 2009), artista plástico e estudioso da cultura afro-colombiana, e de seu compatriota Pedro Pablo Gómez, em articulação com Walter Mignolo (GÓMEZ, 2015); junto a esses estudiosos, o já nomeado Ferrera-Balanquert e Alanna Lockward (2016), crítica afro-dominicana de gênero/raça, entre muitos outros.

O controle da *subjetividade* e da *consciência* reivindica menção especial, pois todos os dispositivos se orientam a consolidar este domínio: é o sistema de pensamento e, essencialmente, a formação – tanto a escolarizada quanto a exercida pelo conjunto social, e sobredeterminada, atualmente, pela tecnologia. De um modo ou de outro, todos os fazeres e dizeres que se localizam em espaços decolonizantes geram críticas e projetos nessas dimensões. Singularmente (e na ordem filosófica) o colombiano Santiago Castro-Gómez (2005) e os porto-riquenhos Raúl Grosfoguel (2006) e Nelson Maldonado-Torres (2011); a argentina María Eugenia Borsani (2017), com preocupações também pedagógicas relativas às práticas interculturais, campo no qual Catherine Walsh (2011), norte-americana e equatoriana, com formação pedagógica como ponto de partida, faz as vias de antropóloga, convertendo-se, mesmo sem se propor a isso, em pioneira não apenas na crítica decolonial, mas também do posicionamento de projetos às comunidades aborígenes e afro-equatorianas no centro das atenções, consolidando *práticas interculturais*. Pois se há algo que se mantém como o vetor central de todas essas apostas crítico-propositivas é a afirmação de Quijano acerca da racialização que subjaz a todas as formas de exercício da colonialidade e, muito definitivamente, no que diz respeito às práticas pedagógicas, o exercício de um fazer pluriverso em “diálogo crítico intercultural”, como proposto por Dussel (2001) – um diálogo transversal “com a intenção de transmodernidade”.

O desprendimento da ordem moderna/colonial por fora, para além e também antes dessa matriz, com uma *definição transmoderna de caráter libertador* é a aposta de Dussel, que postula que com ela se supera o conceito de “pós-modernidade como momento final da modernidade”, para se pensar a partir da “exterioridade negada” (2006, p. 46), entendida assim também por A. Escobar:

essa exterioridade não deve ser pensada como um puro lugar de fora intocado pelo moderno [...], não implica um lugar de fora ontológico, mas se refere a um lugar de fora que é precisamente constituído como diferença devido ao projeto hegemônico. Essa noção de exterioridade surge principalmente pelo pensamento sobre o Outro a partir da perspectiva ética e epistemológica da filosofia da libertação: o Outro como oprimido, como mulher, como radicalmente marcado, como excluído, como pobre, como natureza (ESCOBAR, 2005, p. 74).

Duas questões são aqui centrais para essa opção: por um lado, a inteligibilidade do projeto moderno e, conseqüentemente, pós-moderno, como uma construção, uma “invenção” do poder que hegemoniza, em contraste com outras formas de conhecer próprias das sociedades não ocidentais e nas quais se incluem tanto a antiquíssima cultura chinesa, como a indiana, a islâmica e a ameríndia pré-existentes à invenção da Europa. Essas culturas universais – escreve Dussel –,

assimétricas desde o ponto de vista de suas condições econômicas, políticas, científicas, tecnológicas, militares, guardam uma “exterioridade” à própria modernidade europeia, com a qual conviveram e aprenderam a responder aos seus desafios (DUSSEL, 2006, p. 47-48).

Por essa via, redesenha-se a cartografia da modernidade/pós-modernidade, incorporando espaços e trajetos transitados por histórias que são “Outras”. Essas asserções levam implícito o rechaço a um posicionamento essencialista e até chauvinista ao adotar uma atitude assimilativa das transculturações, tal como efetivamente ocorrem. Esse posicionamento é libertador, já que, orientado para o futuro, se projeta a partir de uma ética que busca re-unir, criativa e produtivamente, as sociedades do mundo, não em um novo universalismo hegemônico e dominante, mas em uma pluriversalidade que dialogue interculturalmente.

Pensar na instância do presente e a partir do lugar decolonial, como uma instância transmoderna, abre – diferentemente do pós-modernismo, segundo apontávamos – um diálogo com a alteridade não eurocêntrica, ao mesmo tempo em que efetua uma crítica a ela, com direito a esse exercício crítico a partir de um lugar não submetido pelo poder amplamente exercido. É o princípio ético da libertação da humanidade em que a alteridade é uma parte legítima dela; assim, tanto a modernidade como sua “outra margem” se correalizam em um processo de mútua fertilização.

Essa formulação se incorpora em muitas das apostas decoloniais que se concretizam tanto na ordem epistêmica como em ações comunitárias em diferentes locais do sul. Assim, as especulações que desenham uma *epistemologia de fronteiras* (MIGNOLO, 2003 e 2011), que cresce dentro e a partir da diversidade das culturas locais heterogêneas em suas diferenças, não mais coloniais e homogêneas, mas desprendidas do universalismo hoje dominante; esse pensamento fronteiro é sempre epistemológico e político, articulando o pensar e o fazer. O prefixo “trans-” evidencia que a noção de fronteira atinge aqui seu mais alto sentido metafórico, isto é, de substituição e deslocamento de universos semânticos: já não está vinculada ao corpo físico dos indivíduos nem dos povos, nem tampouco com suas representações imaginárias, já que se tornou altamente flexível, até deslocada. A ideia de uma margem imutável e dura, cheia de prescrições e proscritões, deu lugar a outra, feita de espaços de confluências, zonas de contato e de interação e diálogo, nomeando esse espaço que é “Outro”.

Concretiza-se também nas experiências *transculturais* que *indisciplinam* os espaços e os discursos institucionais de diferentes tipos (“com base no lugar”, como Escobar quer) e pelas quais se constroem saberes formados mediante fazeres, dando lugar a outras formas de conhecer. Assim – aqui, em um resumo muito breve, fazendo referência a umas poucas ações como amostragem –, as reflexões devidas da interação continuada com comunidades indígenas e afrodescendentes que oferece Walsh para quem,

a interculturalidade é um projeto que [...] convoca a todos os preocupados com os padrões de poder que mantêm e seguem reproduzindo o racismo, a racialização, de desumanização de alguns e a super e sobre-humanização de outros, a subalternização de seres, saberes e formas de viver. *Seu projeto é a transformação social e política, a transformação das estruturas de pensar, agir, sonhar, ser, ser, amar e viver* (2009, p. 15, itálico nosso).

De outro modo e com diferentes “ferramentas”, são as experiências em murais de Adolfo Albán-Achinte, que disseminam em redes as cenas que comunalmente¹⁵ tomam forma em paredes da vizinhança de pequenos povoados da costa colombiana, uma prática que tentamos re-produzir em muros institucionais (COLETIVO ANDINO, 2017), do mesmo modo que em outros fazeres comunais criativos cujas produções possibilitam pensar indisciplinadamente (COLETIVO

15 Com Albán-Achinte, propusemos a formação de “comunalidades criativas” para diferenciar nossas práticas daquelas que caracterizam as de uma comunidade. Entretanto esta é uma construção no tempo, com uma memória comum, a comunalidade responde ao surgimento de um grupo mancomunado geocorpolicamente em um espaço de tempo limitado, para dar lugar a uma produção socializada, que se centre no epistêmico, econômico, artístico etc., mas que vai além desse eixo para permear todas as outras formas de produção social.

TRANSDISCIPLINAR, 2018),¹⁶ experiências essas nas quais.

Ensaíamos a reconstrução de tramas comunitárias do saber e das subjetividades, desintegradas pela colonialidade estrutural [pois] acreditamos que é apenas restituindo a força do tecido social [...] será possível avançar na geração de sociedades solidárias e verdadeiramente participativas (PALERMO, 2014, p. 134).

Estende-se, assim, em toda a extensão do nosso espaço centro-sul-americano e caribenhos, uma rede de pensares-fazer-dizeres decolonizantes que se interconectam formando “redes” que vão tecendo um mapa alternativo ao do poder-saber autoproclamado universal.

Glocalizações

O acontecimento de relações transmodernas como espaços de pensamento e ação fronteiriços nos situam em um cenário no qual as produções em lugar dão sentido de pertencimento, ao mesmo tempo em que reativam os vínculos sociais territoriais e culturais que podem gerar novos espaços, conectando o local e o global em processos de *glocalização* transformadores. Aqui está um funcionamento do global que não se corresponde com a globalização centrada na economia como a única variável existente, mas pela apropriação de novas tecnologias que facilitam os contatos em redes, particularmente entre movimentos sociais e algumas propostas acadêmicas indisciplinadas.

As propostas de vida alternativas às do capitalcentrismo, espalhadas por todo o planeta, demonstram que todas as formas de produção controladas pela colonialidade do poder podem adquirir outros modos nas sociedades da “exterioridade desprezada” a partir de um *pachakuty*/giro/reviravolta. Um giro que propõem as formas de produção alternativas (econômicas, epistêmicas, genéricas, legais, criativas...) e que são postas em ação confrontando a mercantilização, o consumismo, a banalização cultural instalada pelo sistema unicêntrico do capitalismo global.

Os corpos individuais e sociais¹⁷ que se desprendem das coações dessa ordem “global”, segundo vamos experimentando em nossos fazeres-pensares, encontram correlação nas mobilizações de rua dos dias de hoje, estendidas a diversos espaços do planeta, em franca confrontação com as imposições das formas atuais da colonialidade de poder e permitem esperar que tudo isso frutifique um dia para dar curso a um mundo em que caibam muitos mundos. Pois, como assevera Aníbal Quijano,

A América Latina, alternativamente, começa a se constituir, por meio de novas práticas sociais, reciprocidade, solidariedade, equidade e democracia, em instituições formadas fora do Estado ou contra ele, ou seja, como um antagonista privado do capital privado e do Estado do capital privado ou de sua burocracia. Como a sede possível de uma proposta de racionalidade alternativa à razão instrumental e à mesma razão histórica ligada ao desencantamento do mundo. (QUIJANO, 1988).

¹⁶ Em se tratando do relato de experiências comunitárias, concordamos em sempre assumir conjuntamente a autoria nas publicações sob o nome de “coletivos”, informando sobre os sujeitos participantes em cada caso nas notas de rodapé.

¹⁷ Aqui não há oportunidade de ampliar essas considerações, ampliando os fundamentos do que Mignolo propõe como uma geo-corpo-política do conhecimento (MIGNOLO, 2003, 2011 e 2014).

Referências

- ALBÁN-ACHINTE, A. **Sabor, poder y saber: comida y tiempo en los valles afropatianos del Patia y Chota-Mira**. Popayán: Universidad del Cauca, 2015.
- ANZALDÚA, G. **Borderlands/La frontera: the new mestiza**. San Francisco: Spinters/Aun Lute, 1987.
- BORSANI, M.E. **Ejercicios decolonizantes en este sur** (subjetividades, ciudadanía, interculturalidad, temporalidad). Buenos Aires: Editorial del Signo, 2017.
- CASTRO-GÓMEZ, S. **La hybris del punto cero**. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- CASTRO-GÓMEZ, S. El lado oscuro de la época 'clásica': Filosofía, ilustración y colonialidad en el s. XVIII. In: AAVV. **El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2008.
- COLECTIVO ANDINO AESTÉTICAS DECOLONIALES. Saberes de sabores, colores, sonoridades y decires o de la desobediencia al deber ser. **Otros Logos**, n. 8, p. 120-146, 2017.
- COLECTIVO TRANSDISCIPLINAR. Pensar/decir comunalmente. **Otros Logos**, n. 9, p. 183-208, 2018.
- CORONIL, F. Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperialistas. In: CASTRO-GÓMEZ, S. e MENDIETA, E. (Orgs.). **Teorías sin disciplina**. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate. México: University of San Francisco, 2005, p. 121-146.
- SANTOS, B.S. Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. **Encuentros en Buenos Aires**. Buenos Aires: CLACSO – UBA, 2006.
- DUSSEL, E. Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt). In: MIGNOLLO, W. (Org.). **Capitalismo y geopolítica del conocimiento**. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. Buenos Aires: Signos, 2001, p. 57-70.
- DUSSEL, E. **Filosofía de la cultura y la liberación**. México: Universidad Autónoma de México, 2006.
- ESCOBAR, A. **Más allá del tercer Mundo**. Globalización y Diferencia. Bogotá: Universidad del Cauca, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005.
- ESCOBAR, A. **Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes**. Trad. Eduardo Restrepo. Bogotá: Envión Editores, 2010.
- FERRERA-BALANQUET, R. (Org.). **Andar erótico decolonial**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2015.
- GÓMEZ, P.P. **Arte y estética en la encrucijada decolonial II**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2015.
- GROSFUGUEL, R. La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. **Tabula Rasa**, n. 4, p. 17-47, 2006.
- GROSFUGUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciên-**

cias Sociais, n. 80, p. 115-147, 2008.

LOCKWARD, A. **BE:BOP 2012-2014**: El cuerpo en el Continente de la Conciencia Negra. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2016.

LUGONES, M. Colonialidad y género. Hacia un feminismo decolonial. In: MIGNOLO, W. (Org.). **Género y descolonialidad**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S e GROSFOGUEL, R. (Orgs.). **La opción decolonial**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2011.

MIGNOLO, W. **Capitalismo y geopolítica del conocimiento**. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. Buenos Aires: Signos, 2001.

MIGNOLO, W. **Historias locales/diseños globales**. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal, 2003.

MIGNOLO, W. **El vuelco de la razón**. Diferencia colonial y pensamiento fronterizo. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2011.

MIGNOLO, W. **Una concepción decolonial del mundo**, conversaciones de Francisco Carballo con Walter Mignolo. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.

MIGNOLO, W e GROSFOGUEL, R. Intervenciones descoloniales: una breve introducción. **Tabula Rasa**, n. 9, p. 29-38, 2008.

PALERMO, Z. (Org.). **Arte y estética en la encrucijada decolonial**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2009.

PALERMO, Z. (Org.). **Para una pedagogía decolonial**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.

PALERMO, Z. (Org.). **Pensamiento argentino y opción decolonial**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2016.

PALERMO, Z. e QUINTERO, P. **Aníbal Quijano**. Textos de fundación. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.

QUIJANO, A. **Modernidad, identidad y utopía en América Latina**. Lima: Sociedad y Política Editores, 1988.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. **Anuario Mariateguiano**. n. 9, p. 113-121, 1992.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 201-246.

QUINTERO, P. (Org.). **Crisis civilizatoria, desarrollo y buen vivir**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.

QUINTERO, P. (Org.). **Alternativas decoloniales al capitalismo colonial/moderno**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2016.

SEGATO, R. **Las estructuras elementales de la violencia**. Buenos Aires: Prometeo, 2010.

WALSH, C. **Interculturalidad, Estado, Sociedad**. Luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Abya-Yala, 2009.

Do salto mortal da mercadoria ao giro decolonial: movimentações de um pensamento classista

Cláudio Rezende Ribeiro

LADU, PROURB, FAU / UFRJ

Do salto mortal da mercadoria ao giro decolonial: movimentações de um pensamento classista

Resumo

O artigo visa a um enfrentamento epistemológico, teórico e político a respeito de determinados desencontros aparentes entre o materialismo histórico e a teoria decolonial. O texto percorre sentidos comuns científicos, tais como a comparação entre a decolonialidade e o pós-modernismo ou o atrelamento fatalista entre o materialismo histórico e o eurocentrismo. O objetivo é desmanchar determinados consensos acadêmicos a partir da reivindicação de um rigor radical de entendimento das teorias sociais que abranja, inclusive, um olhar geográfico para o materialismo histórico. Por fim, busca a necessária aproximação do campo marxista com o giro decolonial, assumindo que o debate classista do primeiro ganha rigor e profundidade teórica e política com as contribuições do segundo – e vice-versa.

Palavras chave: materialismo histórico, pensamento decolonial, classes sociais.

Del salto mortal de la mercancía hasta al giro decolonial: movimientos de un pensamiento clasista

Resumen

El artículo propone una confrontación epistemológica, teórica y política a cerca de ciertos aparentes desacuerdos entre el materialismo histórico y la teoría decolonial. El texto atraviesa sentidos comunes científicos, como la comparación entre la decolonialidad y el posmodernismo, o el vínculo fatalista entre el materialismo histórico y el eurocentrismo. El objetivo es disolver ciertos consensos académicos desde la reivindicación de un rigor radical de la comprensión de las teorías sociales, que también abarque una mirada geográfica al materialismo histórico. Por último, busca la necesaria aproximación del campo marxista al giro decolonial, suponiendo que el debate clasista del primero adquiera rigor y profundidad teórica y política con las contribuciones del segundo – y viceversa.

Palabras clave: materialismo histórico, pensamiento decolonial, clases sociales.

From the mortal leap of the commodity to decolonial turn: moves of a classist thought

Abstract

This article aims at an epistemological, theoretical and political coping related to certain evident divergence between historical materialism and decolonial theory. The text goes through scientific common senses, such as the comparison between decoloniality and postmodernism or the fatalistic hitching between historical materialism and eurocentrism. The objective is the erasure of determined academic agreement through the demand of a radical accuracy of social theories understanding which involve, inclusively, a geographical look at historical materialism. To conclude, this article seeks a necessary approximation of marxist field with decolonial turn, assuming that the classist debate of the former gains rigor and political and theoretical depth with the contributions of the latter and vice versa.


Keywords: historical materialism, decolonial thought, social classes.



Foto: Fran Rebelatto. Recife, Brasil

102




PREFERENCIAL PARA OBESOS, GESTANTES,
MULHERES COM BEBÊS OU CRIANÇAS DE COLO,
OBESOS E PESSOAS COM DEFICIÊNCIA.
PARA PESSOAS NESSAS CONDIÇÕES, O USO É LIVRE.

Introdução

A inércia material de livros dispostos lado a lado em infinitas estantes guarda algo em comum com a estática e intangível profusão de arquivos de textos digitais aguardando leitura nas “áreas de trabalho” dos computadores. As duas coleções, aparentemente distintas, ocultam o fato de que qualquer obra é repleta de disputas políticas e é apenas no mundo da forma que determinadas produções teóricas podem conviver com proximidade sem atrito aparente.

A maneira por meio da qual o mundo acadêmico se desenvolve exige mapeamento e historicização das obras estudadas a fim de vencer o fetiche do consenso científico das estantes. Como qualquer atividade humana produzida dentro dos marcos atuais, a aparência da academia não condiz com sua essência.

Para romper com o fetiche do relativismo é preciso desvelar determinadas disputas para que seja possível, como tática de fertilidade intelectual, produzir novos desentendimentos outrora impensados mas, também, realizar novos encontros possíveis.

A atualização fértil de atritos entre teorias em determinado momento histórico não pode ser encarada como um ato voluntarioso deste ou daquele grupo ou personagem acadêmicos, como se tratasse de impulso natural recheado de idealismo erudito. São exatamente as determinações políticas, simbólicas e materiais de um momento histórico ou de um espaço geográfico que exigirão o encontro, o desencontro ou o esquecimento desta ou daquela corrente teórica que, por sua vez, auxiliarão com a ruptura ou a continuidade das condições de reprodução postas naquele tempo ou lugar, a fim de alimentarem a transformação da realidade concreta.

O avanço contemporâneo da globalização capitalista exige um esforço intelectual extremo, que envolve solidariedade entre saberes, para a produção de uma resposta teórica que dê conta de alinhar as diferentes, mas complementares, formas de ataques sociais produzidos pela seletiva austeridade financeira, pelo aprofundamento da militarização, pelo acirramento da disputa imperialista corporativa pelo controle econômico, pela ruína de liberdades democráticas, pelo colapso urbano-ambiental e, por fim, pelo próprio ataque ao campo científico como lugar de produção de respostas públicas capazes de alimentar saídas do incêndio que tem se alastrado. Este cenário tem exigido de nós, pessoas que lidam com a produção teórica latino-americana comprometida com a classe trabalhadora, um desconfortante enfrentamento aos aparentes desencontros da teoria decolonial com o campo do materialismo histórico. É a partir deste lugar que este texto é produzido.

Esta retroalimentação entre política e ciência será abordada, sem pretensão de exaustão temática, a partir de uma dupla entrada. Em primeiro lugar, uma breve situação a respeito dos atritos possíveis entre o marxismo e o giro decolonial, evidenciando certos desconfortos que, apesar da aparência, não sobrevivem à essência das teorias em questão: por um lado, a comparação rasa e insuficiente entre a decolonialidade e o pós-modernismo; em seguida, uma delimitação inadequada, e desamparada de rigor, do método do materialismo histórico à mera forma eurocêntrica de pensamento. Em segundo lugar, resolvidas as aparas iniciais, reivindica-se uma necessária relação conjunta destes marcos teóricos a fim de desvelar caminhos novos e necessários para a luta da emancipação dos povos trabalhadores latino-americanos que podem cumprir um papel de centralidade no enfrentamento da conjuntura atual.

Pode o decolonial ser pós-moderno?

Quer dizer que a perspectiva crítica que está presente no pensamento de Marx, é fundamental, no sentido que não toma a realidade como evidente, ou não toma os fatos em sua manifestação mais imediata. [...] Todo o pensamento de Marx está posto na perspectiva crítica, isto é, crítica no sentido de que a realidade social não é aceita como ela é dada, ela é questionada, interrogada de modo impiedoso. (IANNI, 2011, p. 399).

O materialismo histórico sempre recebeu inúmeras críticas de diferentes áreas científicas. A bem da verdade, ele surge como crítica às teorias hegemônicas que fortaleciam a visão social de mundo da classe dominante e que, por meio de suas atualizações científicas, continuam a fortalecê-la e seguem combatendo o marxismo.

Para além da academia, um exemplo extremo tem sido a famigerada e bastante disseminada crítica doutrinária contemporânea contra o denominado “marxismo cultural”, que aposta em um senso comum anticomunista como uma maneira de desorganizar as teorias sociais críticas de forma irrestrita – inclusive aquelas que não dialogam com o materialismo histórico –, reforçando um pensamento anticientífico e anti-intelectual de maneira perversa e brutal.

Porém, para que o senso comum produzido alcançasse tal patamar de concepção religiosa – e astrológica – da realidade, foi preciso que houvesse, durante muito tempo, críticas ao materialismo histórico que, apesar de pertencentes ao campo científico, atacavam-no por aquilo que ele nunca foi. A existência de uma crítica acadêmica, muitas vezes anticientífica, ao método de produção teórica que defende a classe trabalhadora é um fato histórico que não pode ser descartado para a compreensão de como ocorre atualmente o ataque à produção científica irrestrita mundo afora.

Como exemplo no campo de arquitetura e urbanismo, vale destacar um aspecto pouco debatido a respeito da famosa e influente teoria estadunidense-britânica da “Cidade Colagem” (Colin Rowe e Fred Koetter publicaram o livro em 1978). Ao construir seu famoso conceito de desenho urbano, inaugurando um pensamento urbanístico pós-moderno bem estruturado (na falta de termo melhor), os autores utilizaram-se fartamente das teorias filosóficas do liberal (e antimarxista) Karl Popper ([1963] 1994).

É sobretudo a partir da crítica à totalidade da utopia de Popper que se desdobrarão as propostas dos urbanistas. Como é sabido, o filósofo austríaco reivindicava uma necessária condição de refutabilidade para qualquer teoria ser considerada científica, apontando certa tendência religiosa nas narrativas que dessem conta de uma aparente apreensão da totalidade. Confundindo totalidade com totalitarismo, Popper desempenha um papel de retirar o caráter científico do materialismo histórico, alegando que o mesmo sempre teria resposta para tudo, tornando inevitável sua validade e impossível sua refutabilidade.

É interessante notar que esta percepção de Popper retira dois aspectos cruciais para a existência do marxismo: a dialética e a história. A dialética marxista, de modo breve, parte do pressuposto de que o capitalismo é contraditório, e a evidência de suas contradições é tarefa de seu processo de produção científico na medida em que suas ocultações são prejudiciais à classe trabalhadora. A contradição maior e constante que alimenta o materialismo, em Marx, é a própria luta de classes. Negar a existência dessa contradição no âmago do marxismo (que seria uma espécie de refutabilidade constante) é negar a existência da luta de classes, um passo fundamental para reforçar o apagamento das classes sociais. Em segundo lugar, o caráter histórico do marxismo que interpreta a realidade dentro do Modo Capitalista de Produção, tomando-o como

um pressuposto, faz com que, ao contrário do que alegava Popper, não seja esta teoria irrefutável. Muito pelo contrário: sua tarefa é refutar o capitalismo como fatalidade, inclusive para tornar-se algo superável. Era o horizonte de irrefutabilidade do capitalismo de Popper que lhe dava a sensação de que o marxismo seria uma ciência eterna, sem história. Como resultado, qualquer utopia deveria se tornar autoritária e um presentismo contextual surge como resposta, em uma tácita aceitação de um horizonte de permanência que, não é surpresa alguma, culminará com a teoria do fim da história do outro filósofo liberal. Assim nos disse Popper:

o problema de construir um projeto utópico não pode ser resolvido somente pela ciência: desde que não podemos determinar cientificamente os fins últimos das ações políticas [...], elas terão, pelo menos até certo ponto, o caráter de divergências religiosas. E não pode haver nenhuma tolerância entre essas diferentes religiões utópicas [...], já que] o utopista tem que derrotar ou esmagar seus competidores (POPPER, apud ROWE, 2006, p. 299).¹

O desdobramento urbanístico é conhecido. Na impossibilidade de realização de um design total, será apresentada uma proposta de desenho focado no contexto como solução para evitar rupturas espaciais industriais modernistas. A partir de uma análise formal dos resultados do urbanismo moderno industrial fordista corbusiano, surge uma resposta focada na absorção da forma do tempo presente como ferramenta de prevenção aos estragos industriais. O debate formalista, entretanto, ocultará o problema que não será enfrentado: o conteúdo capitalista permanece.

A ruptura pós-moderna é apenas aparente – logo, não é ruptura, mas continuidade de uma forma em constante transformação: a absorção de um contexto de mercado será a resposta dada a essa pretensa ruptura com a industrialização. A contradição reside exatamente no fato de que, ao considerar o capitalismo como irrefutável, as refutações internas e constantes deste modo de produção não são encaradas como tais, mas percebidas como rupturas. Somente uma visão histórica (buscando a construção da totalidade social) é capaz de distinguir refutações de rupturas. A negação do marxismo, feita pelo pós-modernismo, produz um espaço e um tempo aprisionados no horizonte de realização capitalista: eis o contexto.

Percebe-se como a pós-modernidade nasce de uma retomada liberal que se posiciona de maneira cifrada contra o método de pensamento que sempre exercita-se na direção de explicitar a luta de classes (com posicionamento) e; em segundo lugar, revelando como este campo nunca compreendeu a diferença entre industrialização fordista e capitalismo. Confundem superação com oposição. Esta confusão será, mais tarde, bastante cara aos urbanistas que não perceberão (ou se aproveitarão disso) que a “promoção de cultura” como salvação será a chave para o esvaziamento da mesma dentro dos marcos da mercantilização dos processos de produção espacial. E seguirão, cada vez mais, perseguindo o erro de resolver o espaço urbano “para as pessoas” com mais centros-culturais, shopping centers e condomínios fechados amigáveis aos pedestres (desde que ricos, brancos, e, de preferência machos e heterossexuais).

A defesa da visão social de mundo burguesa que se estruturou após a segunda guerra amadureceu em grande parte através de um dualismo entre forma e conteúdo, onde o último era abandonado em detrimento da primeira. O formalismo das avaliações que culminaram na denominada pós-modernidade acabaram por inverter a parte pelo todo e confundir fordismo com capitalismo, ou melhor, por produzir uma percepção de ocultação da realidade por meio da qual as dinâmicas transformações industriais que aprofundavam o conteúdo capitalista – rumo à acumulação flexível do toyotismo, por exemplo –, eram assumidas como mudanças estruturais

¹ Não existe edição em português de “A cidade colagem”. A coletânea organizada por Kate Nesbitt e publicada no Brasil em 2006 traz um texto publicado em 1975 na revista *Architectural Review*, que contém elementos e estrutura similares ao livro escrito em 1973, mas somente publicado em 1978.

do capitalismo. E, conseqüentemente, como uma justificativa formal para o desaparecimento das classes sociais que compunham aquele modo de produção. Era preciso abandonar a história e a dialética, reivindicando o contexto, o presente, o fragmentado como essência, para que as mudanças que aprofundavam o modo de produção capitalista (que culminarão na globalização financeira) fossem percebidas como rupturas ao invés de continuidades contraditórias. Rupturas que tornariam obsoleta a luta de classes por W.O. da classe trabalhadora (garantindo, de forma indireta a vitória de quem nunca deixou de estar presente), e não pela superação do modo de produção.

Na impossibilidade de combater de modo rigorosamente científico a produção teórica desenvolvida a partir da visão social de mundo da classe trabalhadora, optou-se por produzir um consenso a respeito do próprio desaparecimento deste sujeito social capaz de produzir teoria autônoma e crítica. Assim, o marxismo teria perdido sua atualidade por falar em nome de um sujeito social que se tornava inexistente. O formalismo das transformações sociais ocultava o processo de um novo delineamento da classe não proprietária e anunciava, satisfeito, o desaparecimento da classe trabalhadora.

Nada mais colonial do que eliminar o Outro por meio de um discurso pautado pela diferença inferiorizadora que acaba por invisibilizar o subalterno. Ao invés de assumir a defesa do modo capitalista de produção, viu-se como mais eficaz e confortável invisibilizar a classe trabalhadora a partir de um discurso que, rebaixando seu lugar de existência, eliminou os dois simultaneamente. A transformação formal da fábrica fordista à toyotista passa a ser vista como a eliminação do trabalho e de seu sujeito contraditoriamente explorado e combativo: a classe trabalhadora. A pós-modernidade atualiza, assim, a ação eurocêntrica de dominação colonial: classificação pautada na desigualdade e inferioridade servindo como autorização à eliminação do sujeito. A adesão pós-moderna ao capital ganha sua justificativa, isto é, surge como única alternativa possível diante de um novo mundo a ser produzido na esteira do neoliberalismo. Desse modo, perceber as colonialidades do ser, do poder e do saber na gênese do pós-modernismo torna-se perturbador.

O chamado giro decolonial, portanto, não pode ser comparado ao pós-modernismo na medida em que são metodologicamente opostos. Este não representa um aprofundamento do relativismo imediatista e formalista pós-moderno, até porque não resistiria enquanto teoria rigorosa caso repetisse uma abordagem que negasse o conteúdo em nome da hegemonia formal. O formalismo serve, necessariamente, à continuidade do *status quo* exatamente porque naturaliza a relação entre aparência e essência; podemos arriscar dizer que o formalismo, hoje, representa necessariamente uma abordagem mantenedora do capitalismo e do colonialismo exatamente por considerar a aparência como elemento suficiente de abordagem, comparação e classificação da realidade. A luta necessariamente a favor do reconhecimento da pluralidade histórica dos povos, por exemplo, travada pela teoria decolonial, é incompatível com toda a hegemonia do formalismo. Na sua essência, portanto, o giro decolonial é anti pós-moderno: o que não faz dela uma defesa do modernismo e tampouco um desdobramento do marxismo.

O giro decolonial oferece aberturas dialéticas capazes de questionar, de maneira honesta e científica, certezas marxistas sem negar sua condição política e científica. Pertence ao lugar da disputa histórica da produção de teoria, oferecendo um campo conflituoso de saberes que é capaz de atualizar, inclusive, o desenho, conformação e conteúdo da classe trabalhadora originária nas condições contemporâneas de reprodução do capitalismo imperialista e colonizador. Longe da ocultação calcada no presentismo contextual, a teoria decolonial busca dar visibilidade à subalternidade produzida historicamente: ao invés de acreditar e produzir tradições inventadas, desmascara a invenção tradicional das crenças!

As contradições entre a teoria decolonial e o marxismo, entretanto, devem ser exploradas e colocadas em atrito, pois se encontram no mesmo campo desconfortável de luta contra a hegemonia de classe, raça, gênero e dos espaços dominantes que conformam o capitalismo. O campo do marxismo não é homogêneo, mas repleto de contradições, oposições e disputas. E, do mesmo modo, nem toda teoria decolonial é concordante, e muitas vezes não dialogará diretamente com a luta de classes, o que não impede que haja várias possibilidades – geralmente as mais interessantes – de diálogo conflituoso e fértil com o marxismo, na melhor tradição dialética.

Após o breve tratamento a respeito da comparação entre a decolonialidade e o pós-modernismo, passa-se a um segundo passo sobre os atritos desejados entre essas duas formas de produção do pensamento, isto é, o questionamento a respeito da limitação do materialismo histórico a uma mera forma eurocêntrica de pensamento.

Seria o materialismo histórico uma fatalidade eurocêntrica?

Não me passou pela cabeça retirar do texto as várias profecias – especialmente aquela sobre uma iminente revolução social na Inglaterra – devidas ao meu entusiasmo revolucionário daqueles anos. Não tenho nenhum motivo para apresentar o meu trabalho e a mim mesmo como se fôssemos melhores do que realmente éramos (ENGELS, [1892] 2007, p. 351).

Este extrato, retirado do prefácio de Engels para a edição alemã de 1892 de “A situação da classe trabalhadora na Inglaterra” (1845), reforça (mais) uma postura intelectualmente honesta que ajuda a romper com uma tradição político-científica comum ao debate sobre limitações eurocêntricas de Marx e Engels. Muita tinta é gasta para tentar justificar, relativizar, ou mesmo negar um eurocentrismo presente em Marx e Engels. Na medida em que nenhum deles debateu ou formulou de maneira detida uma crítica ao eurocentrismo e eram homens que viveram na Europa² do século XIX, parece inócuo, e um tanto quanto desnecessário, insistir que eles eram “melhores do que realmente foram” e, por alguma razão metafísica, estavam blindados do eurocentrismo estrutural que reveste, inclusive materialmente, a vida de habitantes daquele continente de forma geral.

Atribuir-lhes um giro decolonial original, reconhecendo-os, inclusive, fora de seu espaço de percepção do mundo, longe de melhorar sua produção teórico-política, enfraquece-a. Ora, a força do materialismo histórico reside, em boa parte, na capacidade que o mesmo teve de revelar o salto mortal da mercadoria, desmascarando o fetiche do modo de produção capitalista e criando um edifício teórico sólido de identificação, organização e combate da classe trabalhadora na direção revolucionária de sua autonomia.

Dentro de toda uma realidade europeia de consolidação de estados nacionais liberais, constitucionalistas, burgueses enfim, o salto mortal dado pelo materialismo conseguiu deslocar o eixo do debate político, econômico e histórico para a luta de classes: a defesa do internacionalismo é uma das expressões mais fortes deste processo de ruptura.

Não caberia a eles realizar o debate antieurocêntrico da mesma maneira que, um século depois, os latino-americanos realizariam, pois a materialidade na qual eles se assentavam era diferente. Entretanto, isso não significa que seu debate não tenha produzido reflexões capazes de reforçar a ruptura com determinadas questões internas do pensamento europeu. Pelo me-

2 O Reino Unido ainda está incluído dentro da delimitação de Europa para fins deste artigo.

nos duas delas devem ser destacadas aqui, a fim de demonstrar que o eurocentrismo estrutural, apesar de não ser diretamente combatido e refutado pelos autores, sofreu ataques que indicam lugares de diálogo estratégico com a teoria decolonial contemporânea.

A primeira delas é a ruptura com a separação estanque entre sujeito e objeto de observação teórica, desmascarando a neutralidade como forma de continuidade da hegemonia dominante; e a segunda é a riqueza da empiria materialista que produziu uma percepção global do capitalismo que indicava a retirada da Europa de seu lugar tradicional de eixo condutor das rotações sociais revolucionárias.

A respeito da observação da realidade ancorada em uma pretensa forma científica de neutralidade na qual sujeito e objeto eram concebidos de forma hierárquica, a ruptura proposta pelo materialismo histórico reside, sobretudo, no reconhecimento de que um determinado objeto de observação deveria tornar-se sujeito de elaboração: a classe trabalhadora. Trata-se, sobretudo, de um reposicionamento epistemológico dos autores, uma condição geográfica de seu pensamento que desloca a visão social de mundo para o horizonte de quem produz, isto é, de quem realiza a história das mercadorias, mas não se enxergava nelas.

Tanto Engels como Marx espacializam seus textos ao tratar deste reposicionamento epistemológico. De modo mais marcado e original, em *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, Engels revela o sujeito trabalhador a partir de uma construção situacional: adentra as grandes cidades pelo porto, local privilegiado das trocas internacionais; e em seguida acompanha a mercadoria até as vitrines das lojas caras dos bairros privilegiados para, então, conduzir o leitor para o espaço opaco da cidade industrial, o bairro operário. É a partir desta localização que ele trabalhará suas reflexões em seu livro. De maneira similar, em *O Capital*, Marx anuncia, no Capítulo 4, que deixará a esfera da circulação “onde tudo se passa à luz do dia” e adentrará o “terreno oculto da produção” (MARX, [1867] 2013, p. 250) que, naquele momento, era a fábrica em sua estrutura clássica do século XIX. Tal lugar de reflexão, aliás, segue gerando confusão em muitos leitores que, ao invés de acompanharem a movimentação do método marxista, insistem em uma leitura formalista e estanque, perdendo o ufer da história que exige o desvelamento de novos processos produtivos que acarretam diferenciadas configurações da classe trabalhadora.

O salto mortal dado por eles, portanto, exigiu um deslocamento epistemológico, uma movimentação do pensamento. Não deve passar despercebido o fato de que o giro decolonial, ao desmascarar as diversas formas de colonialismo, realiza movimento semelhante: pensamentos espaciais dinâmicos que garantem percepções históricas de pontos de vista renovados (e que se encontram, muitas vezes, no mesmo horizonte transformador).

O reconhecimento e denúncia da objetificação da produção burguesa de saber, que surgiu da necessidade de produzir teoria pelo viés de classe trabalhadora, dialoga, assim, com a construção do reconhecimento e denúncia da separação hierárquica entre sujeito e objeto que é a base do racismo colonial da conquista renascentista da América. Afinal, este processo impeira por meio da reafirmação de uma visão social de mundo que classifica, de maneira distante e desigual, aquelas e aqueles que vivem de forma diferente, diminuindo-os, reprimindo-os e autorizando seu massacre. Marx e Engels tratam da necessidade de ruptura com o idealismo que estava contido no materialismo até então:

1. O principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto [*Objekt*] ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente. Daí o lado ativo, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal (MARX e ENGELS, [1932] 2007).

A teoria que acompanha e se transforma a partir da atividade sensível, da práxis, exige um posicionamento epistemológico necessariamente autonomista, libertário e combativo, na medida em que trabalha pelo rompimento de um *status quo* hegemônico e apassivador oriundo de uma relação sujeito-objeto moderna, cartesiana, burguesa e eurocêntrica. Este idealismo de que tratam Marx e Engels é uma tendência de pensamento alimentada pela visão social de mundo burguesa, que tende a abraçar a abstração como forma (hegeliana) de simplificação impositiva de sua lógica e de seu poder. Isto tem relação com a conformação da modernidade que será denunciada, de modo definitivo, pela teoria decolonial. O colonialismo é produzido através de uma modernidade que está na origem do capitalismo. Como nos lembra Dussel a respeito da relação entre Descartes, a abstração burguesa e a modernidade colonizadora:

A “Segunda Modernidade” vai ter como capital Amsterdã, colônia espanhola que se torna independente em 1610 [...]. Em 1636, em Amsterdã, Descartes escreve o *Discurso sobre o método*, que coincidência [...]. Os grandes filósofos racionalistas modernos estavam em Amsterdã, a “Segunda Modernidade” [...] atende só um problema comercial e, aqui, produz-se uma simplificação matematizante da realidade. é o surgimento do capitalismo mercantil que já estava na Espanha, mas agora simplificado (DUSSEL, 2008, p. 26-27).

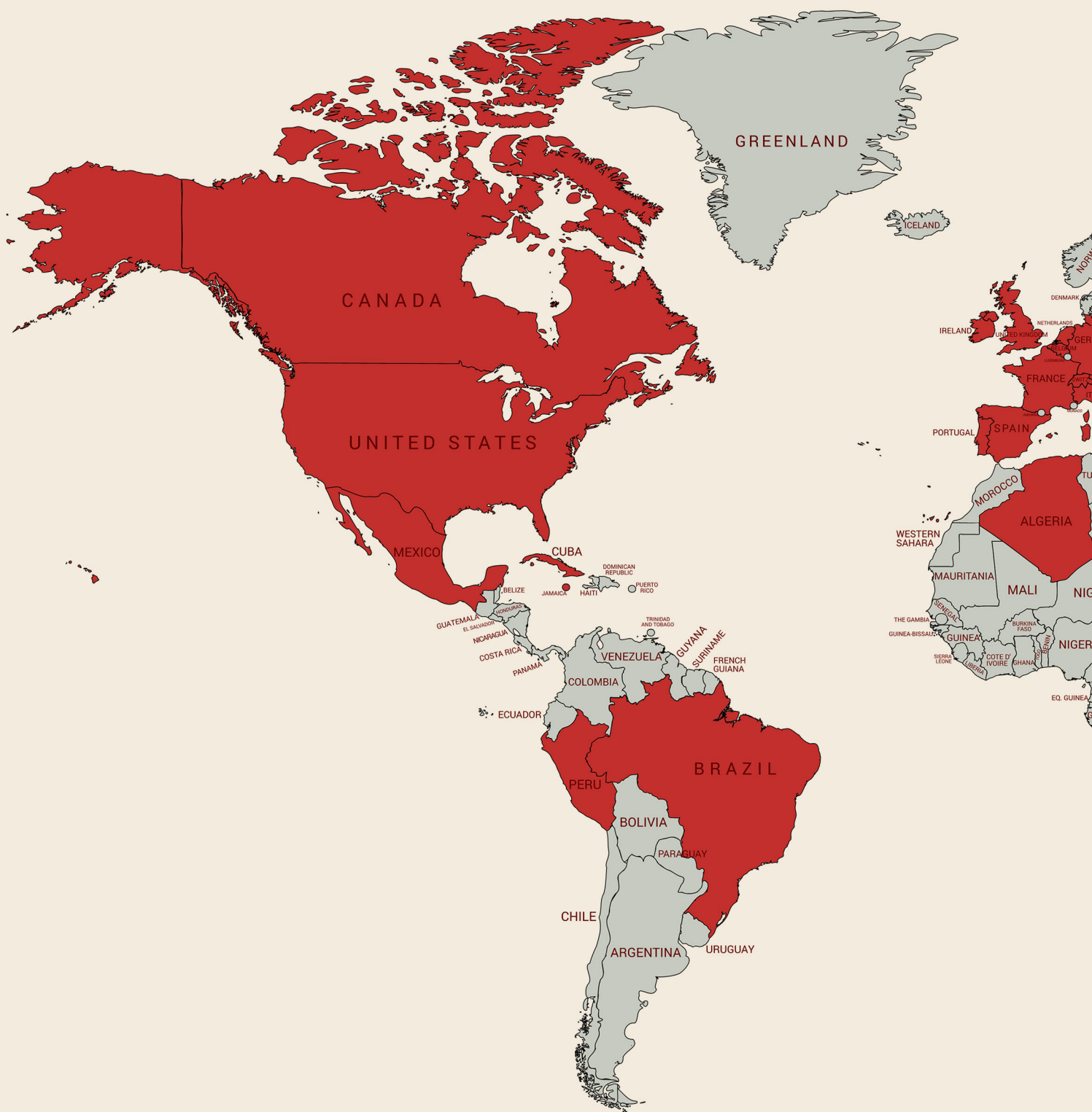
Para demonstrar o salto mortal da mercadoria, Marx e Engels realizaram, então, seu “giro hegeliano”, colocando o mundo de cabeça para baixo e percebendo que a produção teórica orientada pela (e para) a classe trabalhadora exigia transformar a realidade ao invés de seguir apenas descrevendo-a. Era necessário criar uma teoria classista, forjada na práxis, pois a descrição da realidade protagonizada por um sujeito inquestionável apenas confirmava as observações científicas incapazes de revelar um contraponto advindo de um objeto necessariamente passivo, pelo óbvio.

Mas o reposicionamento marxista acarreta um desdobramento primordial para o desenvolvimento de seu método: não pode haver um formulador teórico ocioso. O intelectual marxista forja sua teoria em luta política, contrariando o idealismo romantizador dos parasitas burgueses que se encerram na materialidade das estantes ou na imaterialidade dos arquivos em *portable document format*. Voltaremos mais tarde a este ponto, por enquanto é importante ressaltar que os marcos epistemológicos do giro decolonial devem encontrar no marxismo um pensamento capaz de movimentar seus estudos ao invés de serem percebidos como uma barreira estática. Reduzir o pensamento marxista a uma “criação eurocêntrica” seria renovar o que autores como Popper fizeram ao sugerir um anticientificismo formalista e estanque supostamente presente no materialismo histórico. Ou seja: seria adotar uma postura pós-moderna transfigurada de decolonialidade.

Outro lugar de entendimento possível a respeito da ruptura com a tendência ao eurocentrismo promovida pela constituição do materialismo histórico é a compreensão sobre como o rigor da empiria do materialismo histórico é capaz de promover rupturas com visões sociais de mundo dominantes e alienantes. No caso da gênese do marxismo, um elemento exemplar é o tratamento histórico e geográfico rigoroso dado por Marx³ ao escrever o primeiro volume de *O Capital*. O levantamento realizado, na busca pelo entendimento de uma totalidade histórica, revelou uma conformação global do desenvolvimento capitalista apoiado em um colonialismo necessário ao seu desenvolvimento. Ao mesmo tempo, a partir da percepção da expansão do capitalismo, apontava possibilidades de alteração do protagonismo europeu como lugar privilegiado do eixo condutor das rotações sociais revolucionárias.

3 Importante ressaltar, como indica Mary Gabriel em seu excelente livro *Amor e capital* ([2011] 2013), que o desenvolvimento do pensamento do Mouro, inclusive durante todo o período de elaboração do primeiro volume de *O Capital*, é sempre compartilhado com duas pessoas que lhe servem de rigorosa e indispensável baliza crítica: sua companheira, Jenny von Westphalen, e seu amigo fiel, Friedrich Engels.

Figura 1: Mapeando O Capital.



■ Países citados por Karl Marx em *O Capital-Livro 1*.

O mapa que é a Figura 1 apresenta um levantamento dos países que foram citados por Marx no primeiro volume de *O Capital*.⁴ A abrangência geográfica de seus estudos a respeito da configuração do novo modo de produção que assumia a hegemonia global foi exigência de um método que prima pela reconstrução histórica como forma de desvelamento de processos sociais que aparecem como totais e imediatos. Este alcance da pesquisa é um dos garantidores do entendimento preciso de um processo social que somente poderia ser descrito a partir de um levantamento complexo que, por sua materialidade, fosse capaz de romper com a possibilidade de entendimento do capitalismo restrito às fronteiras do mundo que, aparentemente, cercava seus autores. A expansão histórica e geográfica da percepção da realidade é uma consequência e, ao mesmo tempo, uma ferramenta metodológica do materialismo histórico.

Não deve ser negado, é claro, o perfeccionismo de Marx para produzir o seu texto principal, que levou dezesseis anos para ser concluído. O Mouro, além de *percorrer* o mundo, passava por literatura, química, economia, filosofia, engenharia, agronomia e geometria, exigindo e produzindo uma atualização quase incessante de informações. Em 1864, por exemplo, três anos antes do lançamento primeira edição do livro ele escreve a Engels “que soubera de novos desenvolvimentos de química na agricultura na Alemanha e na França que precisaria levar em conta, assim como novas informações acerca de impostos sobre herança aplicados à terra arrendada desde a última vez que estudara o assunto e, finalmente, novidades sobre o Japão que ele deveria estudar em livros de viagens” (GABRIEL, [2011] 2013, p. 437), adiando a entrega do texto por mais uma vez.

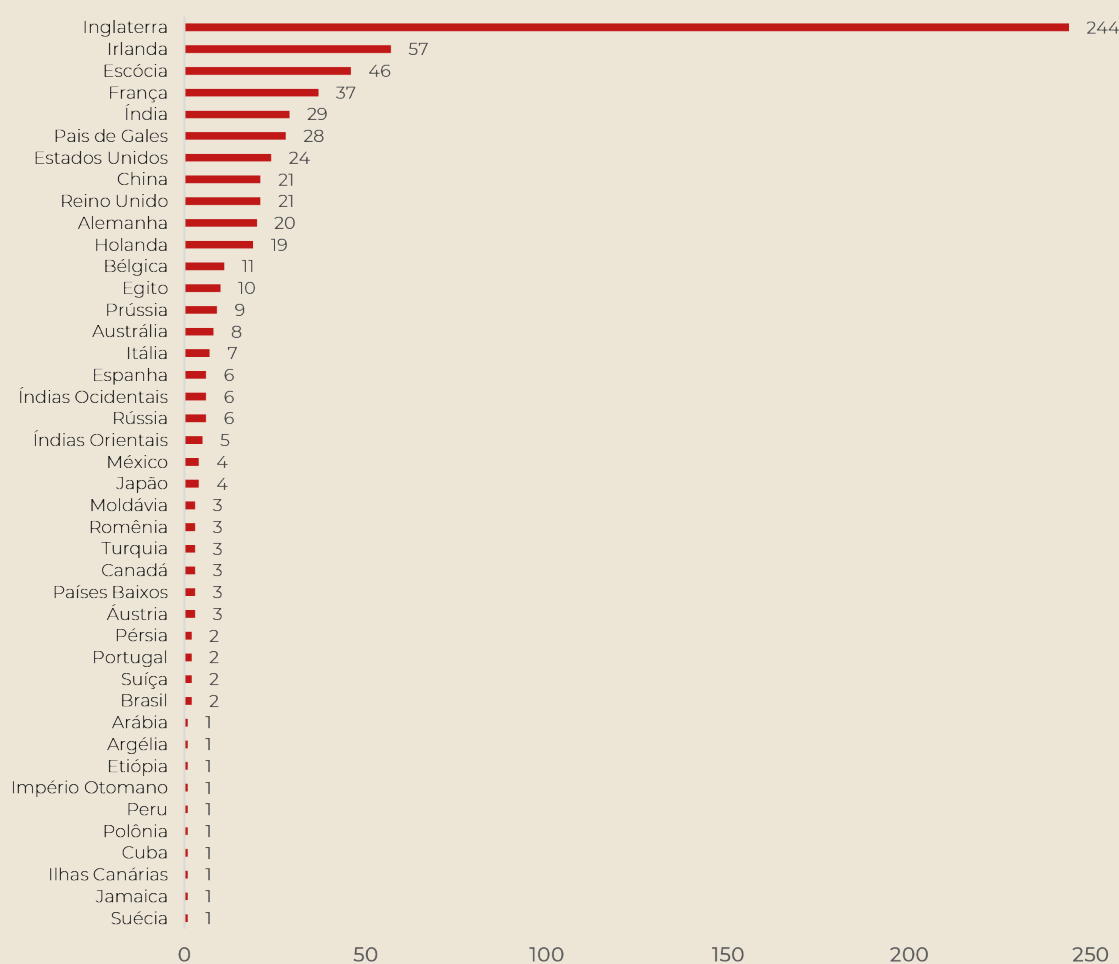
Este perfeccionismo se converteu em rigor metodológico. A construção de uma totalidade histórica capaz de apontar a gênese e funcionamento de um sistema que estava em plena expansão requer um deslocamento programado da materialidade imediata. Esta programação metodológica acaba por determinar uma forma de entendimento da sociedade que se baseia, necessariamente, na crítica ao senso comum por meio da ruptura com o imediatismo. Como resposta, uma necessária visão internacionalista da realidade que se impõe como global.

4 Este mapa, elaborado pelo autor e junto ao Coletivo PERIFAU (que integra o Laboratório de Direito e Urbanismo – LADU, do PROURB-FAU-UFRJ), está disponível em: <https://perifau.wordpress.com/2019/04/12/mapeando-o-capital-livro-1-de-karl-marx/>. Ele foi elaborado a partir da contagem dos nomes de países citados por Marx no texto do primeiro volume de *O Capital*. Cabem algumas considerações sobre o método de contagem e de representação: 1 – O levantamento foi feito com base na edição brasileira, em versão digital para Kindle, da editora Boitempo. A abrangência do levantamento não inclui prefácios e outros textos suplementares, restringindo-se ao texto dos Capítulos 1 ao 25 da obra e às suas respectivas notas de rodapé; 2 – A edição da Boitempo, nas notas de rodapé, coloca as versões nas línguas originais dos textos citados por Marx para em seguida traduzi-los. Em alguns casos, isso pode gerar repetição de citações, quando um país é grafado da mesma maneira em duas línguas (por exemplo, “China” é grafada em português e inglês da mesma maneira). Na medida do possível isso não foi contabilizado, mas pode haver algumas pequenas imprecisões onde houver coincidência de grafia, mas, em quantidade que não altera a relação de grandeza das citações identificadas. 3 – Contabilizamos de forma separada as expressões “Reino Unido”, “Grã-Bretanha” e “Inglaterra”, para manter a contagem segundo o texto original. Para fins de qualquer avaliação, o capítulo 21 é o próprio Marx quem indica que “Inglaterra inclui sempre País de Gales; Grã-Bretanha inclui Inglaterra, País de Gales e Escócia; Reino Unido inclui esses três países e mais a Irlanda”. Da mesma forma se manteve Países Baixos e Holanda separadamente contabilizados. 4 – Para o mapa construído (que apresenta uma base contemporânea de divisão política que é distinta daquela do século XIX) consideramos: Índias Ocidentais como sendo Antilhas e Bahamas; Índias Orientais como Indonésia, Malásia, Brunei, Timor-Leste e Papua-Nova Guiné; a Hungria foi incluída na representação de “Império Otomano”. 5 – Nomes de cidades também não foram contabilizados, o que pode sugerir uma abrangência ainda maior da pesquisa de Marx. 6 – Sobre a tabulação de gentílicos ou a “questão brasileira”. No momento da tabulação dos países citados por Marx, não foram contabilizados gentílicos: por exemplo, a palavra “francês” não foi contabilizada no vocábulo “França”. Houve, contudo, apenas duas exceções: a – Romênia, que aparece como “províncias romenas” e “estado romeno unitário”; b – Suécia, que é citada uma única vez na expressão “burgueses suecos”. Estas duas exceções foram detectadas pelo programa de procura do kindle que foi utilizado e, portanto, incluídas na contagem. A famosa (sobretudo para nós, brasileiros) citação referente ao açúcar, ao café e à mineração brasileiros não havia sido incluída devido ao método de tabulação e procura utilizado. No entanto, muitas e muitos nos chamaram a atenção para o fato do Brasil ser mencionado no livro e, diante disso, foi acrescentado ao mapa a marcação do Brasil. 7 – Reconhecemos que a projeção de Mercator não é a ideal para a representação do planisfério, sobretudo com o nome dos países em língua inglesa. Entretanto, tal qual Engels, não queremos parecer melhores do que somos e, no momento de realização deste mapa o software que havia disponível não possuía, por exemplo, a projeção de Peters e estava em inglês.

Esta exigência do método limitava a possibilidade de interpretar o capitalismo exclusivamente com base nas observações feitas a respeito do que ocorria tão somente na Inglaterra, na Alemanha ou na França. Como consequência, o livro conseguiu traduzir não apenas a forma por meio da qual o capitalismo opera, mas também a maneira histórica como ele se adapta a determinadas funções e espaços, impondo seu *modus operandi* em uma constante renovação. Não é menos importante o fato de que o capítulo que encerra a obra aborda A Teoria moderna da colonização, sinalizando, entre outras coisas, a necessidade de compreensão do caráter expansionista do capitalismo.

Ainda em relação aos países citados por Marx, vale uma derradeira demonstração sobre como o método consegue romper com as estruturas aparentes. A partir da contagem do número de vezes que cada país é citado no texto, o Reino Unido (incluindo suas colônias à época tais como a Índia) torna-se uma centralidade inquestionável dos estudos realizados, e pode-se dizer o mesmo a respeito de França, Alemanha e Holanda, conforme demonstra a Figura 2.⁵

Figura 2: Número de citações por país em *O Capital-Livro 1* (corpo do texto e rodapé).



Organizado pelo Coletivo PERIFAU - LADU, PROURB / FAU UFRJ (2019).

5 Conferir a nota 4 para ter acesso a este e outros materiais referente à contagem dos países citados por Marx.

Mais uma vez, entretanto, o método demonstra sua capacidade de diálogo com as determinações concretas. Para além do universo eurocêntrico, dentre os países mais citados aparecem os Estados Unidos e a China. A metodologia adotada, driblando a tendência eurocêntrica do contexto em que era produzido, conduz Marx a estudar, de maneira equilibrada, duas excêntridades históricas: uma que antecedeu o eurocentrismo, a China (DUSSEL, 2008), e aquela que o suplantaria, os Estados Unidos. Aliás, não é mera coincidência que as disputas presentes dentro da construção de hegemonia global da atual crise do capital estejam se dando exatamente no embate entre estes dois impérios.

Este impulso para uma realidade além da delimitação europeia que aparece no desenvolvimento da produção marxiana e engelsiana possui muitos outros capítulos, tais como a apropriação madura e original de seus escritos por parte da resistência russa que, mesmo diante de uma situação muito diferente da britânica, reconheceu a mecânica de funcionamento do capitalismo segundo seu viés crítico para, meio século depois da publicação do texto definitivo de Marx, dar forma à primeira grande revolução operária... que ocorreu fora do centro europeu.⁶

Enfim, após abordar a incompatibilidade entre a teoria decolonial e o pós-modernismo, foi preciso expor elementos que comprovassem que uma leitura do marxismo como um método limitado pelo horizonte eurocêntrico não encontra sustentação histórica na própria gênese do método. Assim, desgastadas as principais arestas que alimentam o senso comum de disparidade entre estas duas formas de produção teórica, está aberto o espaço para apontar uma possibilidade de trabalho conjunto entre estes marcos teóricos a fim de desvelar caminhos novos e necessários para a luta da emancipação dos povos trabalhadores latino-americanos e dando fim a esta breve reflexão.

A teoria decolonial pode alimentar a luta de classes

11. Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo. (MARX e ENGELS, [1932] 2020, p. 69).

No início deste texto, foi necessário tratar das táticas de encantamento pós-modernas a fim de preparar um campo possível de diálogo entre o “giro decolonial” com o “salto mortal da mercadoria”. Em seguida, fez-se o movimento contrário: reconhecendo a origem eurocêntrica dos fundadores do materialismo histórico, tentou-se demonstrar e exemplificar como o método não reproduz um viés colonialista e, sobretudo, como a movimentação do seu pensar auxilia a romper com tal possibilidade.

Este caminho possível de diálogos entre os dois campos, entretanto, não significa *a priori* uma simbiose perfeita e, tampouco, uma concordância perene. A superação do senso comum que cria a barreira “pós-modernismo-eurocentrismo” entre as duas teorias é um caminho necessário para abrir novas formas de diálogo que, se enfrentadas de maneira rigorosa, podem produzir saberes valiosos para reforçar uma produção teórica que busque e auxilie a construção de autonomia da classe trabalhadora de todos os povos.

Diante do reconhecimento de que a teoria decolonial não nega a importância da história como sua constituinte, e, além disso, parte de um posicionamento geográfico que refuta as formas hegemônicas de dominação, ganha a reflexão teórica marxista quando percebe este canal

⁶ Os estudos marxistas latino-americanos de autores como Florestan Fernandes e José Carlos Mariátegui, para não ficarmos presos apenas aos clássicos originais, trazem contribuições fundamentais para pensar a geografia do materialismo histórico.

de interlocução como apontador de novas análises. É necessário realizar um esforço de leitura decolonial para dentro do campo classista, a fim de compreender as fertilidades possíveis de suas formulações. O giro epistemológico decolonial pode, inclusive, aprofundar formulações, temas e estudos do campo classista, reforçando a teoria crítica na direção emancipatória dos povos e auxiliando a construir enfrentamentos histórica e geograficamente orientados contra as diversas maneiras de que o dinâmico capital, como demonstrou Marx, molda-se segundo os diferentes contextos históricos que encontra pela frente. A dialética entre o peso da história no pensamento marxista e o peso da geografia no pensamento decolonial amplia significativamente as determinações que constituem a realidade na direção da totalidade (inclusive, realçando o que há de geográfico no marxismo e de histórico na teoria decolonial).

Dentro do próprio campo do marxismo ocorrem fricções e oposições, oriundas de leituras deterministas de determinados textos (ou de partes deles), à ampliação do entendimento da constituição da classe trabalhadora. Trazendo à tona os exemplos mais comuns, a contribuição feminista tem conseguido ampliar as noções de exploração e acumulação, (ver, por exemplo: FEDERICI, [2004] 2017), iluminando fenômenos não percebidos por autores homens inseridos em um contexto de machismo estrutural; da mesma forma, as contribuições pelo viés da raça colocam em xeque classificações estanques relativas à realidade branca da exploração, dialogando, de forma profunda, com a crítica ao colonialismo (DAVIS,⁷ [1981] 2016).

Mas, para encerrar a proposta deste texto, é necessário não perder de vista que o encontro entre estas teorias somente terá um valor emancipatório, alimentando a luta de classes, caso sua destinação não seja, meramente, a produção teórica por si só. Formulações forjadas segundo padrões idealistas servirão somente para reforçar a ilusão de que são as idéias que mudarão a realidade, estejam embaladas na forma que desejarem: redes, raízes, rizomas.

A produção marxista alcançou seu rigor, validade e influência capaz de movimentar a realidade somente porque, desde os trabalhos originais, foi compreendido que a teoria não estava separada da ação política. Muito pelo contrário, suas reflexões eram oriundas de uma intensa luta, e a vivência política plena experimentada por ambos foi o que garantiu que sua produção de conteúdo não se tornasse um idealismo a reboque do desejo e refém do fetiche. As obras delimitadas pelo marxismo devem ser ancoradas necessariamente na materialidade e na história. A luta de classes não aparece como forma de construção dialética nos textos fundadores como se fosse uma metáfora bem lapidada; ela configurou a forma de pensar e compreender a realidade que a luta política demonstrava. Não foi apenas o pensamento que moveu o desenvolvimento do materialismo histórico, mas o trabalho, e, sobretudo, um trabalho que é político. Nas palavras de Engels:

O rápido progresso da civilização foi atribuído exclusivamente à cabeça, ao desenvolvimento e à atividade do cérebro. Os homens acostumaram-se a explicar seus atos pelos seus pensamentos, em lugar de procurar essa explicação em suas necessidades (refletidas, naturalmente, na cabeça do homem, que assim adquire consciência delas). Foi assim que, com o transcurso do tempo, surgiu essa concepção idealista do mundo que dominou o cérebro dos homens, sobretudo a partir do desaparecimento do mundo antigo, e continua ainda a dominá-lo, a tal ponto que mesmo os naturalistas da escola darwiniana mais chegados ao materialismo são ainda incapazes de formar uma ideia clara acerca da origem do homem, pois essa mesma influência idealista lhes impede de ver o papel desempenhado aqui pelo trabalho (ENGELS, [1892] 2007, p. 429).

⁷ Angela Davis corajosamente expõe um debate que problematiza, inclusive, a primazia feminista em relação à questão da raça em determinados contextos de desenvolvimento da exploração capitalista.

Ora, esta consideração final serve apenas para lembrar que, da maneira como o saber é atualmente produzido, a teoria decolonial pode se tornar um idealismo capturado pelas disputas essencialmente acadêmicas, delimitando não a luta de classes, mas a luta das salas. Sua produção, caso dissociada de um envolvimento libertário e comprometido com a autonomia dos povos, pode cair no vazio discurso que, indiretamente, voltará a separar sujeito de objeto. Contra isso deve ser reivindicada a presença da mão junto com o cérebro, mas também deve ser reforçado algo que ela própria identificou: a luta contra a colonialidade do saber que visa à esterilização da crítica.

Dentro de uma perspectiva na qual o imperialismo se complexifica no mesmo grau em que a crise estrutural do capital se agudiza, é mister reconhecer que a ampliação de sua dominação exige a produção de novos instrumentos de exploração. As novas armas do capital não poupam fontes de origem: reforçam o machismo, o racismo, a desigualdade e, cada vez mais, o colonialismo. Enfrentá-lo requer todos os instrumentos que estejam ao alcance da classe trabalhadora, portanto, a reivindicação de um materialismo histórico que dialogue com a teoria decolonial de maneira franca, corajosa, dialética e referendada na práxis, é mais que uma possibilidade, mas uma exigência da produção teórica crítica contemporânea.

Referências

- DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, (1981) 2016.
- DUSSEL, E. **Marx y la modernidad**: conferencias de La Paz. La Paz: Rincón Ediciones, 2008.
- ENGELS, F. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- FEDERICI, S. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, (2004) 2017.
- GABRIEL, M. **Amor e capital**: a saga familiar de Karl Marx e a história de uma revolução. Rio de Janeiro: Zahar, (2011) 2013.
- IANNI, O. A construção da categoria. **Revista HISTEDBR On-Line**, v. 11, n. 41e, p. 397-416, 2011.
- MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política, livro 1. São Paulo: Boitempo, (1867) 2013.
- MARX, K. e ENGELS, F. **História, natureza, trabalho, educação**. São Paulo: Expressão Popular, 2020.
- MARX, K. e ENGELS, F. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão. São Paulo: Boitempo, (1932) 2007.
- NESBITT, K (Org.). **Uma nova agenda para a arquitetura**: antologia teórica. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- POPPER, K.R. **Conjecturas e refutações**. Brasília: UNB, (1963) 1994.
- ROWE, C. e KOETTER, F. **Collage City**. Cambridge: The MIT Press, 1983.
- ROWE, C. e KOETTER, F. Cidade-colagem. In: NESBITT, K (Org.). **Uma nova agenda para a arquitetura**: antologia teórica. São Paulo: Cosac Naify, (1975) 2008. p. 293-322.



Aníbal Quijano depois do dependentismo: notas inconclusivas sobre colonialidade, raça e a atualização do debate sobre centro e periferia

Leo Name

¡DALE!, PPGLC / UNILA, PPGIELA / UNILA

Aníbal Quijano depois do dependentismo: notas inconclusivas sobre colonialidade do poder, raça e a atualização do debate sobre centro e periferia

Resumo

Notório nas décadas de 1960 e 1970 como pesquisador da teoria da dependência, na virada para do século XX para o século XXI o sociólogo peruano Aníbal Quijano formulou o conceito de colonialidade do poder. Por afirmar que há uma ideia de raça que desde 1492 estrutura o sistema-mundo capitalista, acusa-se o conceito de ter vínculo com certo pós-modernismo identitário de pouca atenção a questões macroestruturais e à fluidez das relações de poder contemporâneas. Além disso, aponta-se que a colonialidade teria sido forjada com base no erro histórico de localizar raça e racismo na América desde fins do século XV, sendo que em verdade seriam noções do século XIX. Em face desses argumentos, primeiramente farei uma brevíssima análise da trajetória de Quijano com vistas a mostrar seus movimentos simultâneos de aproximação e distanciamento tanto em relação ao marxismo quanto a temas pós-modernos. Depois, convocarei Michel Foucault e Ramón Grosfoguel em auxílio à exposição sobre os diferentes entendimentos geo-historicamente determinados a respeito de raça e racismo. Meu objetivo é demonstrar que a colonialidade do poder é um desdobramento de formulações anteriores de Quijano, que atualizou o debate sobre centro e periferia que já se apresentava na teoria dependentista.

Palavras-chave: Aníbal Quijano, dependentismo, colonialidade do poder, raça, centro-periferia

Aníbal Quijano después del dependentismo: notas inconclusas sobre colonialidad del poder, raza y la actualización del debate sobre centro y periferia

Resumen

Conocido en las décadas de 1960 y 1970 como investigador de la teoría de la dependencia, en el pasaje del siglo XX para el siglo XXI el sociólogo peruano Aníbal Quijano planteó el concepto de colonialidad del poder. Por afirmar que hay una idea de raza que desde 1492 estructura el sistema-mundo capitalista, se culpa al concepto de tener un lazo con un cierto postmodernismo identitario con poca atención a las cuestiones macroestructurales y a la fluidez de las relaciones de poder contemporáneas. Además, se señala que la colonialidad se habría forjado con base en el error histórico de localizar raza y racismo en América desde finales del siglo XV, cuando de hecho serían nociones del siglo XIX. En vista de estos argumentos, primero haré un análisis muy breve de la trayectoria de Quijano con el fin de mostrar sus movimientos simultáneos de aproximación y distanciamiento tanto con relación al marxismo como a temas posmodernos. A continuación, citaré a Michel Foucault y Ramón Grosfoguel con el objetivo de ayudar a exponer los diferentes entendimientos que geohistóricamente han sido determinados con relación a raza y racismo. Mi objetivo es demostrar que la colonialidad del poder es un despliegue de los planteamientos anteriores de Quijano, quien actualizó el debate sobre centro y periferia que ya estaba presente en la teoría dependentista.

Palabras clave: Aníbal Quijano, dependentismo, colonialidad del poder, raza, centro-periferia

Aníbal Quijano after dependence theory: inconclusive notes on coloniality of power, race and updating of the debate about center-periphery

Abstract

Well-known in the 60's and 70's as a dependency theory's researcher, on the turn of the XX to the XXI century the peruvian sociologist Aníbal Quijano developed the concept of coloniality of power. Attesting that there is an idea of race that, since 1492, structures the capitalist world-system, it is affirmed that this concept can be connected to a certain identitary post-modernism with little focus to macrostructural issues and also to the fluidity of contemporary relations of power. Furthermore, it is attested that coloniality would have been forged with the historical mistake that places race and racism in the American continent since the ends of the fifteenth century, although others say that these are concepts from the nineteenth century. Based on these statements, firstly I will make a brief analysis on Quijano's trajectory in order to demonstrate his simultaneous movements of approximation and distance in relation to marxism and post-modern themes. Secondly, I will call Michel Foucault and Ramón Grosfoguel to the debate with the intention of exposing and discussing different understandings which are geographically and historically determined in what we think of race and racism. This article aims at showing that coloniality of power belongs to Quijano's former thoughts that updated the debate on center and periphery which, consequently, was already presented by the dependency theory.+

Keywords: Aníbal Quijano; dependence theory; coloniality of power, race; center-periphery.





Foto: Fran Rebelatto. Recife, Brasil



Introdução

Os escritos do giro decolonial latino-americano despontaram no cenário acadêmico na virada do século XX para o século XXI advogando que a modernidade é um projeto eurocêntrico, militar, político, social, cultural, pedagógico e epistemológico. E que o mesmo teve seu início na invasão das Américas por europeus em 1492 (DUSSEL, 2000; LANDER, 2000; ESCOBAR, 2003; WALSH, 2005; MIGNOLO e ESCOBAR, 2010; PALERMO e QUINTERO, 2014; QUIJANO, 2014; ver também: BALLESTRIN, 2013).

Tal afirmação realiza um profundo deslocamento epistemológico ao conferir relevância às relações transatlânticas dos impérios de Portugal e Espanha com a América Latina no curso da produção do mundo contemporâneo. Também questiona as concepções que desenham uma modernidade intraeuropeia que se espalha pelo mundo por difusão, além de revelar a coetaneidade e a justaposição de processos espaciotemporais globais (PORTO-GONÇALVES, 2011; MIGNOLO, [1995] 2016). No que diz respeito à produção de saberes, acusa a pregnância do eurocentrismo nas ciências como um todo, particularmente as sociais, apontando a necessidade de uma geopolítica do conhecimento a contrapelo: que possa articular localizações geográficas e localizações epistemológicas com vistas a produzir chaves emancipadoras de compreensão da realidade. Assim se deixariam à mostra a falaciosa razão universal e o racismo epistêmico que lhe é inerente, além de redesenhar a compreensão da imposição da modernidade e suas consequências, em especial para a América Latina e o Caribe (MIGNOLO, [1999] 2015a e [2013] 2015b).

Para este conjunto de intelectuais, a modernidade desde fins do século XV é inextricavelmente amalgamada à chamada colonialidade do poder. Trata-se do conceito fundante da teoria decolonial, inicialmente formulado pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano (1992, 2000a e 2000b), notório nas décadas de 1960 e 1970 como pesquisador da teoria da dependência: refere-se a uma classificação social, em escala mundial, com base na ideia de raça, que foi e tem sido uma categoria estruturante que atravessa as geo-historicamente instituídas relações político-econômicas hierarquizadas no sistema-mundo moderno/colonial global; e que influencia a produção do conhecimento e as dimensões objetivas, subjetivas e intersubjetivas das relações entre homens, mulheres e grupos sociais – e desses e dessas com a natureza.

Por se tratar de uma teorização centrada na raça, críticas ao giro decolonial – como as do pesquisador australiano em estudos internacionais Jeff Browitt (2014) e do historiador costa-riquenho Víctor Artavia (2015), por exemplo – costumam vinculá-lo a certo pós-modernismo identitário, acusando-o de simplista, antimarxista e pouco atento a questões macroestruturais e ao estatuto fluido e movediço das relações de poder contemporâneas. Além disso, a colonialidade do poder mostrar-se-ia historicamente falha, na medida em que, com base na raça, teria sua gênese localizada na invasão da América, centúrias antes da consagração do “racismo científico” de base biológica inerente ao senso comum contemporâneo (cf. BANTON, [1977] 1998; SCHWARCZ, 2018).

A esse respeito, neste artigo lanço algumas notas inconclusivas. Em primeiro lugar, analiso a trajetória de Quijano – de forma muito breve, mas cobrindo o período entre sua teorização dependentista e a enunciação da colonialidade do poder (QUIJANO, 1992, 2000a, 2000b). Seguindo o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel (2012) e o cientista social brasileiro Deni Alfaró Rubbo (2019), visiono demonstrar movimentos simultâneos de aproximação e distanciamento de Quijano ao marxismo, progressivamente travando diálogo com questões emergentes do debate pós-moderno. Entendo que a colonialidade do poder é um desdobra-

mento de outras noções antes abordadas por Quijano, como dependência, marginalidade, polos marginais e heterogeneidade histórico-estrutural. Entendo também que em certa medida sendo uma atualização do debate sobre centro e periferia, a colonialidade do poder não perdia de vista questões político-econômicas caras à dialética marxista, mas também continha uma articulação entre a macroescala do globo e a microescala da raça – a última proveniente de sua observação e atuação junto a coletivos indígenas e da absorção parcial do debate identitário que se tornou crescente nos anos de 1980.

Em segundo lugar, argumentarei que se por um lado as concepções biológicas de raça e racismo, contemporaneamente mais predominantes, de fato surgiram posteriormente à Invasão, por outro lado o biologismo é uma entre as inúmeras expressões do racismo geo-historicamente determinadas, muitas delas preexistindo a essa formulação. Para isso, evocarei os argumentos de Michel Foucault ([1997] 2010), para quem o discurso sobre raças se inicia na Europa de fins da Idade Média, legitima-se no racismo biológico do século XIX e consolida-se em governos totalitários europeus da primeira metade do século XX. Em seguida, contudo, tomo um desvio decolonial para mostrar imprecisões dessa argumentação, mas sem invalidá-la por completo: sigo novamente Grosfoguel (2012) e sua explicação-outra de uma genealogia-outra do racismo – com base em Frantz Fanon ([1952] 2008) e na colonialidade do poder –, que se não se contrapõe diametralmente a Foucault, revela o provincianismo eurocêntrico na formulação do filósofo francês, cega a questões geo-históricas relacionadas ao sistema mundo moderno/colonial. Nesse sentido, viso a apontar que a ideia de raça em Quijano não seria um erro histórico. Ao contrário, ela alberga a multidimensionalidade e a reinterpretção histórica, esclarecidas por Grosfoguel, entendendo raça e racismo como fenômenos intercontinentais e de longa duração estruturantes das e estruturados pelas relações de poder em diferentes escalas e espatiotemporalidades.

Aníbal Quijano: da teoria da dependência à colonialidade do poder

Na década de 1960, em meio às ondas de golpes militares na América Latina, Aníbal Quijano foi um dos muitos acadêmicos que se exilou em Santiago do Chile, vindo a trabalhar em universidades do país e na Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL). Naquele momento, a defesa da CEPAL sobre um desenvolvimento dos países periféricos embasada na substituição de importações pela industrialização encontrava-se em crise, já que se percebia que a aplicação dessa estratégia não trouxera autonomia, mas sim dependência tecnológica. Ao mesmo tempo, os desdobramentos da Revolução Cubana de 1959, compreendidos como uma vitória do socialismo, instauraram um imaginário político sobre a possibilidade de desenvolvimento fora do sistema-mundo capitalista (GROSFOGUEL, [2000] 2013, p. 35-37).

Ao lado de intelectuais como os brasileiros Fernando Henrique Cardoso e Teófilo dos Santos, o chileno Enzo Faletto e o alemão André Gunder Frank, Quijano foi um dos formuladores da chamada teoria da dependência. Para Grosfoguel ([2000] 2013) e Rubbo (2019), o dependentismo era uma teorização neomarxista, que questionou as premissas ortodoxas dos partidos comunistas de então – sobretudo no enfoque de obtenção do desenvolvimento a partir de alianças com a burguesia nacional. A contrapelo das teorias de modernização, apontava que o subdesenvolvimento não seria uma etapa anterior da história do desenvolvimento e que tampouco as sociedades tradicionais seriam um estágio primitivo rumo às sociedades modernas: tratar-se-ia de pares coetâneos, em que a subordinação dos primeiros é consequência da dominação dos segundos, no bojo do sistema-mundo capitalista.

No entanto, se especificamente as análises de Quijano a respeito das relações entre centro e periferia e do que ele chamou de dependência estrutural se direcionavam a uma compreensão *avant la lettre* do desenvolvimento como *narrativa* da modernidade – algo que décadas depois seria mais intensamente desenvolvido pelo antropólogo colombiano Arturo Escobar (1995), um dos expoentes do giro decolonial –, elas não foram suficientes para retirar da pauta do dependentismo a *ideologia* do desenvolvimento, central no sistema-mundo capitalista desde o século XIX. Ao mesmo tempo em que o criticavam, os escritos dependentistas o prescreviam em uma versão baseada no socialismo (GROSFOGUEL, [2000] 2013, p. 39-40; RUBBO, 2019, p. 246).

Em paralelo, Quijano conduziu uma análise da urbanização dependente (cf. VELLOSO, 2020). Para o autor, era inadequado o discurso sobre uma modernização inexorável partindo do centro para a periferia e à escala planetária. Ele via também que esse mesmo discurso trazia-se à escala das cidades com a prescrição, também inadequada, de uma sociedade em franca urbanização, avançando sobre o rural, e que, industrializando-se, veria suas atividades artesanais sendo erradicadas (QUIJANO, 1967a e 1967b). Sua análise das cidades latino-americanas mostravam ciência de sua complexidade e heterogeneidade: ele cunhou o termo “polos marginais” para designar os territórios onde os acessos aos meios de produção eram precários, porque controlados por grupos hegemônicos relacionados e subordinados a uma economia global; e porque contavam com uma força de trabalho que também era “mão de obra marginal”, uma classe trabalhadora bem mais precarizada que aquelas da Europa e dos Estados Unidos (QUIJANO, 1971). Em outras palavras, novamente Quijano apontava a coetaneidade e a interdependência entre pares normalmente apresentados como dicotômicos ou representativos de estágios evolutivos: o urbano e o rural, a indústria e a manufatura, a hegemonia e a subalternidade, a centralidade e a marginalidade.

Em meio à crise de paradigmas nas ciências sociais e a certo declínio do marxismo como modelo de explicação social à esquerda nos anos de 1980, Quijano passou a se perguntar sobre a existência e a validade de uma única identidade latino-americana. Ele defendeu que a formação socioeconômica do subcontinente seria atravessada por uma heterogeneidade histórico-estrutural moldada por diversas temporalidades justapostas e, por isso, necessariamente exigente de uma racionalidade alternativa (QUIJANO, 1988). Sendo assim, sua população dominada estaria inserida em diferentes agrupamentos sociais com potencial político, não somente nas entidades e associações de classe. Tal percepção vinha de algumas de suas importantes contribuições anteriores sobre a identidade *chola* na América Latina andina e os movimentos indígenas (que, àquele momento, por muitos ainda eram chamados de “campesinos”) (QUIJANO, 1980). Durante a onda neoliberal das duas décadas seguintes, o sociólogo manteve-se atento às novas reivindicações de novos movimentos sociais latino-americanos: núcleos de produção orientados para a reciprocidade, a autogestão e a autoridade coletiva, isto é, lugares e grupos com subjetividades pautadas por outros sentidos mentais, diferentes daqueles do capitalismo (RUBBO, 2019, p. 263). Tratou-se, portanto, de uma abordagem crítica, sem adesão ou rejeição completa, tanto ao discurso sobre identidades quanto à exclusividade da classe social como categoria explicativa da dominação capitalista: justamente o cerne do embate em voga entre o pós-modernismo laudatório das diferenças e o marxismo ortodoxo exigente da unicidade da luta.

É a partir da década de 1990 que esta análise complementa-se e potencializa-se com a formulação do conceito de colonialidade do poder. Amparado por rastros da teorização dependentista e, sobretudo, pelo cotejamento entre a teoria marxista e a noção braudeliana de *longue durée* (por sua vez, presentes na versão wallersteiniana do sistema-mundo), Quijano

usa a ideia de raça para refinar sua argumentação sobre temporalidades justapostas e expor outras relações de dependência e subordinação – outras invenções de centro e periferia; e que, ao serem desenhadas, também desenharam o mundo. Não abre mão, contudo, da exigência de se voltar à noção de totalidade, ainda que considerada heterogênea e contraditória (RUBBO, 2019, p. 250).

A primeira menção ao conceito de colonialidade parece ser de 1992, em “Colonialidad y modernidade/racionalidad”. Quijano diz haver um desencontro entre a experiência histórica da América Latina e o paradigma europeu de produção do conhecimento – de afirmações universais e com base no dualismo cartesiano entre sujeito e objeto que, para ele, em verdade é um modo de dominação. Diante desse quadro, ele diz ser necessária uma *descolonização* que faça a reconstrução epistemológica do paradigma – ou mais especificamente, *a destruição da colonialidade do poder* (QUIJANO, 1992, p. 19).

O tema da raça e do racismo passam a ser associados diretamente à colonialidade do poder mais explicitamente alguns anos depois (QUIJANO, 2000a e 2000b). Quijano passa a proferir afirmações tais como: “o ‘racismo’ nas relações cotidianas não é, com certeza, a única manifestação da colonialidade do poder. Mas é, sem dúvida, a mais perceptível e onipresente” e que, por isso mesmo, na contemporaneidade “não deixou de ser o principal campo de conflito” (QUIJANO, 2000a, p. 142). Sobre a globalização, naquele momento celebrada como um fenômeno novo e sem precedentes na história (ver, por exemplo: SANTOS, 2000), ele diz que ela é,

em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial. Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder mundial é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo (QUIJANO, 2000b, p. 201).

Para o sociólogo, a ideia de raça, para além de ter codificado uma diferença essencial entre conquistadores e conquistados, criou hierarquias, lugares e papéis sociais – ajudou na invenção de centros e periferias – apresentados como naturais porque compreendidos como biológicos. Assim, “espanhol”, “português” e, mais tarde, “europeu”, até então enunciados de procedência geográfica, progressivamente passaram a também designar uma raça diferente de “índios” e “negros” – nomenclaturas (ou, se assim se preferir, identidades *impostas*) que só passaram a existir a partir e *por causa* dos processos de invasão e colonização. “Índios” e “negros” não somente são designados inferiores (bárbaros, incivilizados), mas também anteriores (primitivos, atrasados, de uma etapa anterior da história) (QUIJANO, 2000b, p. 211). São também contrapostos à ideia de “brancura”, que também é um estatuto identitário, mas que além de não se apresentar como tal, torna-se o enunciado normalizador e central da modernidade/colonialidade (MIGNOLO, [2007] 2008), ao qual tudo se compara e a partir do qual tudo se classifica com grau de centralidade ou periferia, progresso ou atraso, hegemonia ou subalteridade.

Além disso, a ideia de raça outorgou legitimidade à dominação imposta pela conquista, reproduzindo-se como estrutura global de controle do trabalho. Quijano argumenta que no século XIX da Revolução Industrial, enquanto Marx e Engels criavam o conceito de “classe trabalhadora” – aliás, uma outra identidade que marxistas ortodoxos não assumem como tal – e exigiam uma revolução a partir da luta contra os grupos que detêm os meios de produção, *na América ainda havia quem sequer fosse explorado enquanto classe trabalhadora: negros e indígenas*. Sendo assim, Quijano indica que a categoria “operário assalariado”, no imaginário

da modernidade-colonialidade, é racializada (tendente ao operário europeu e branco) e está posta numa linha evolutiva que se inicia com o servo, passa pelo escravo e nele termina. Esse imaginário, além disso, não teria deixado de existir com o fim do colonialismo, reproduzindo-se geo-historicamente as assimetrias de raça e classe que na contemporaneidade apresentam-se em diferentes graus de precarização do trabalho; e que, seja qual for o contexto espaciotemporal, normalmente designa os piores trabalhos àquelas e àqueles considerados não brancos. Em outras palavras, a colonialidade do poder permaneceu após o fim do colonialismo e ainda está presente (QUIJANO, 2000b).

Raça não é só biologia: um aceno e uma crítica a Foucault e de volta à colonialidade

Mas, afinal, não teriam sido formuladas somente no século XIX da Revolução Industrial europeia as ideias de raça e racismo como atualmente as entendemos? Quijano não teria cometido um erro histórico na defesa da existência da colonialidade do poder desde 1492, estruturando-a a partir da raça? A seguir, empenhar-me-ei em mostrar que Michel Foucault ([1997] 2005) é um dos que nos auxilia na tarefa de compreender que a ideia de raça não se restringe aos traços biológicos que lhe foram atribuídos no século XIX. Apontarei, contudo, que sua genealogia da raça ignora aspectos importantes que foram evocados pelo conceito de colonialidade de Quijano.

Para Foucault, a partir do fim da Idade Média e *na Europa* ocorreu uma mudança de discurso: narrar a história passou de um conjunto de práticas que desde a Roma Antiga falavam sobre a continuidade do poder de um soberano – de quem a guerra e as vitórias são seus elementos legitimadores e que claramente está identificado com seu povo – para um discurso de enfrentamento das raças, sob as leis e através delas. No entanto, ele também nos avisa: “raça” nem sempre foi um termo biológico e o que chamamos contemporaneamente de racismo é, na verdade, um episódio particular, localizado, e que ocorre a partir do século XIX de um discurso maior, então já secular, a que ele chama de “guerra (ou luta) das raças”. Em um passado mais remoto raça referia-se a clivagens histórico-políticas: haveria duas raças quando dois grupos não possuíssem a mesma origem espacial, a mesma língua ou a mesma religião, por exemplo. Ou quando formassem uma unidade e um todo político às custas de guerras, invasões e conquistas. Em outras palavras, quando houvesse, enfim, dois grupos que, “apesar de sua coabitação, não se misturaram por causa de diferenças, de dissimetrias, de barragens devidas aos privilégios, aos costumes e aos direitos, à distribuição das fortunas e ao modo de exercício do poder” (ibid., p. 90).

O segundo modo de narrar, com base no enfrentamento das raças, é, para o filósofo francês, uma contra-história do primeiro modo de narrar: desaparece a identificação entre o povo e seu monarca e a soberania deixa de ser vista como elemento de união da nação e passa a ser elemento de subjugação, de divisão dessa mesma nação. Delineia-se, então, um dualismo: acusa-se de falaciosa a ideia de que a história dos grandes contenha a história dos pequenos, ou que a história dos fortes traga consigo a história dos fracos. Ela é substituída pela certeza de que a história de uns não é a história de Outros, e que o que é vitória para uns é derrota para Outros, por meio de uma narração semelhante a um certo número de formas épicas, míticas ou religiosas que

em vez de narrar a glória sem mácula e sem interrupção do soberano, se empenham, ao contrário, em contar, em formular a infelicidade dos ancestrais, os exílios e as servidões. Ela vai enumerar menos as vitórias do que as derrotas sob as quais se curvaram durante todo o tempo em que ainda é necessário esperar a terra prometida e o cumprimento das velhas promessas que restabelecerão, justamente, tanto os antigos direitos quanto a glória perdida (ibid, p. 82).

Tratar-se-ia, ainda, de uma narrativa que faz aparecer uma consciência de *ruptura*, que não era reconhecida no tipo de narrar a história da *continuidade* do poder dos soberanos. No entanto, no devir histórico, esse discurso não pertenceu, de pleno direito e tão somente, aos oprimidos. Ele também foi utilizado na contra-argumentação dos setores conservadores da sociedade.

Foucault nos lembra que em carta a Engels, em 1882, Marx admitiu que a luta de classes havia sido encontrada nos historiadores franceses que narraram a guerra das raças. Esse é o exemplo que o filósofo utiliza para nos explicar que no momento em que se forma uma contra-história do tipo revolucionário, *na Europa*, também se forma, *na Europa*, uma contra-história conservadora. Afinal, no mesmo século XIX em que Marx e Engels narraram um discurso potente e de largo alcance da guerra de raças como sendo luta de classes (grupos que coabitam, mas não se misturam), surgiu uma nova forma de narrar a luta de raças em sua resposta: o racismo com base na biologia.

O tema da guerra histórica foi substituído pelo tema biológico, pós-evolucionista, da luta pela vida. A batalha, assim, não tem mais um sentido guerreiro, mas de diferenciação das espécies, seleção do mais forte, manutenção das raças mais bem adaptadas. Parte-se do princípio de que a sociedade deve ser monística, de uma única unidade biológica: surgirá a ideia dos estrangeiros que se infiltram nos grupos coesos, dos transviados que são os subprodutos dessa sociedade. Assim também se eliminou a horizontalidade que sempre houvera entre as raças em competição em prol de uma nova ordem, de verticalização *interna* a uma mesma raça. Nesse cenário,

o Estado não é o instrumento de uma raça contra uma outra, mas é, e deve ser, o protetor da integridade, da superioridade e da pureza da raça. A ideia de pureza da raça, com tudo o que comporta a um só tempo de monístico, de estatal e de biológico, será aquela que vai substituir a ideia da luta das raças. Quando o tema da pureza da raça toma o lugar da luta das raças, eu acho que nasce o racismo, ou que está se operando a conversão da contra-história em um racismo biológico [...] O racismo é, literalmente, o discurso revolucionário [da guerra das raças], mas pelo avesso (ibid, p. 95).

Chegando ao século XX, para Foucault a narrativa conservadora se apresentou em dois exemplos contundentes. Na Alemanha, o Nazismo vai utilizar uma mitologia popular, quase medieval, para fazer o racismo de Estado funcionar numa paisagem ideológico-mítica que se aproximará das lutas populares que antes puderam sustentar o tema da guerra de raças: a luta da raça germânica subjugada pelos vencedores provisórios (as potências europeias que deixaram a Alemanha para trás), o tema da volta do herói e o tema da guerra. Na União Soviética, retomar-se-á o discurso revolucionário das lutas sociais, fazendo com que o mesmo coincida com a gestão de uma polícia da higiene e da ordem da sociedade. O que antes era designado como inimigo de classe torna-se o doente, o transviado ou o louco enunciados por uma polícia médica que elimina, como um inimigo de raça, o inimigo de classe.

O argumento de Foucault parece nos informar que a raça seria o atributo imposto que classificaria um Outro em sua máxima alteridade; e que, por isso, quer-se eliminado. Assim poderiam ser considerados exemplos de racismo tanto os discursos com base nos determinismos

geográfico ou climático, também presentes no século XIX e que também não necessariamente se estruturavam em torno da biologia (cf. NAME, 2010), quanto a classificação social descrita por Quijano como colonialidade.

Notemos que no início de “¡Qué tal Raza!”, em suas elucubrações sobre raça e racismo, Quijano comenta o mesmo momento e situação geo-históricos. Ele nos diz que o racismo é uma ideologia que em meados do século XIX quis apresentar a raça

como uma teoria científica. Foi nessa pretensão que se apoiou o projeto *Nazional-Sozialismus*, mais conhecido como nazismo, de dominação mundial alemã. A derrota desse projeto na 2ª Guerra Mundial contribuiu para a deslegitimação do racismo, pelo menos como ideologia formal e explícita, para grande parte da população mundial. Sua prática social não deixou por isso de ser mundialmente estendida... (QUIJANO, 2000a, p. 142).

No entanto, diferentemente de Foucault, Quijano não associa essa pretensa científicidade do século XIX, que justificou o racismo de Estado no século XX, a uma história da ideia de raça constituída a partir de acontecimentos exclusivamente europeus. Na sua argumentação sobre a colonialidade do poder, a raça é “o mais eficaz instrumento de dominação social inventado nos últimos 500 anos”, que foi produzida “logo no começo da formação da América e da passagem do século XV para o XVI” (ibid., p. 141).

Nesse sentido, aponta-nos Grosfoguel (2012) que tal genealogia foucaultiana, porque exclusivamente circunscrita à Europa, ignora o genocídio e a escravização de populações indígenas e africanas nas Américas, não considerando, portanto, o colonialismo constitutivo do racismo (ibid., p. 85).

Sobre isso, o sociólogo porto-riquenho nos lembra que desde o século XV já havia, na Península Ibérica, um discurso sobre “pureza de sangue”, em grande medida voltado às populações muçulmanas e judias – por parte da monarquia católica e com vistas a se destruir o poder político dos muçulmanos no território então conhecido como Al-Andaluz, convertendo sobreviventes de guerra a cristãos. No entanto, esta ideia de pureza relacionava-se à ancestralidade, às origens e à árvore genealógica, não se fazendo um questionamento sobre a humanidade das vítimas: objetivava-se a unificação de todo o território da monarquia católica castelhana em torno de uma mesma identidade e religião, em oposição a Al-Andaluz onde coexistiam múltiplos estados (sultanatos), com múltiplas identidades e múltiplas religiões (ibid., p. 87).

Colombo, por isso, chega à América somente depois da conquista de Granada. Ao desembarcar, além de observar que os indígenas andavam desnudos, também apontou que eles eram um “povo sem seita”. Como nos informa o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres (2008, p. 215), a conotação de tal acusação é grave, porque no imaginário cristão da época *todos os humanos necessariamente deveriam possuir religião*: a caracterização de Colombo informava, na verdade, que os indígenas *não possuíam alma*, o que lhes expulsava do reino do humano, localizando-os na condição do que é animal.

Nessa direção, Grosfoguel (2012) elenca os argumentos que durante as primeiras décadas do século XVI empreenderam Ginés Sepúlveda e Bartolomé de las Casas a respeito da humanidade dos indígenas. O primeiro dizia que eles não possuíam alma, eram animais e que, por isso, poderiam ser escravizados sem que isso fosse um pecado aos olhos de Deus. O outro afirmava que os mesmos tinham alma, mas que estavam em um estado de barbárie: seria pecado escravizá-los, mas era uma tarefa urgente convertê-los ao cristianismo. A decisão da Espanha, em 1552, foi a de que os indígenas tinham alma (mas que eram bárbaros!) e que era pecado escravizá-los, tendo como desdobramentos a servidão e o sistema das *encomiendas*.

O trabalho escravo passou aos africanos sequestrados e trazidos à América, considerados sem alma. Com essa transferência da não humanidade dos indígenas para os negros de aparência mais distinta, o discurso racista religioso progressivamente foi se convertendo em discurso racista com base no fenótipo e na “cor”. Ele também aponta que, em sendo o latim a língua de escrita da época e a autoridade sobre o conhecimento provindo da Igreja, tais discursos se difundiram por toda a Europa. Assim, no curso do tempo, por um lado o discurso dos povos sem alma proferido por Sepúlveda converteu-se em enunciado sobre a existência de povos sem genes humanos ou de genes menos humanos, biologicamente inferiores. E, por outro lado, o discurso bartolomeniano sobre povos com alma, mas que são bárbaros para os quais se exige a catequese, transformou-se na ideia de que grupos “primitivos” demandam ao homem branco o fardo de civilizá-los (ibid., p. 91). Em outras palavras, trata-se dos dois principais discursos racistas usados pelos colonialismos e imperialismos ocidentais durante os séculos de expansão europeia no mundo: o biológico e o culturalista.

Por fim, Grosfoguel esclarece que é a isso que se refere a colonialidade do poder: a ideia de raça precisa ser compreendida de forma expandida. O conceito de Quijano diz respeito à produção de posições centrais e posições periféricas nas relações inter e intracontinentais, que possuem dimensões econômicas antes vistas nas teorias da dependência, mas não somente a essas se restringem. A raça, portanto, é dimensão fundamental para a compreensão da contemporaneidade, especialmente dos conflitos no subcontinente latino-americano que foi o principal palco de sua invenção. Sob o prisma da colonialidade do poder, ela revela-se como importante eixo condutor da produção geo-histórica de relações de centro e periferias no sistema mundo moderno/colonial. Sua compreensão demanda posicionarmo-nos numa encruzilhada de conhecimentos com base tanto nos legados marxistas quanto nos debates pós-modernos – os quais Quijano mostrou poderem ser postos fora da oposição binária.

Comentários finais

Primeiramente fazendo-se notória pela teoria da dependência e, décadas mais tarde, pelo conceito de colonialidade do poder que é a base da epistemologia decolonial, a trajetória de Aníbal Quijano é singular. Quis ao longo deste trabalho demonstrar que seu percurso a partir da colonialidade não significou uma ruptura radical com conteúdos que anteriormente formulara, muito menos um abandono da dialética marxista com vistas a uma adesão irrestrita ao multiculturalismo identitário pós-moderno – que, por sua vez, não é de todo rechaçado.

Se antes o sociólogo peruano dissertara sobre uma modernização na qual havia dependência e subordinação, depois sua sensibilidade delineou uma ideia de modernidade que alberga colonialidades e racialização – em ambos os casos, acusando relações hierárquicas de cima para baixo desenhadas pelo sistema-mundo capitalista/moderno/colonial. Seja nos discursos sobre modernização e dependência, seja nos discursos sobre modernidade, raça e colonialidade, Quijano parecia se voltar contra o paradigma único, eurocêntrico, que de forma explícita ou sub-repticiamente apontava e ainda aponta inferioridades em determinados sujeitos e lugares periféricos, exigindo-lhes seguir soluções únicas de sujeitos e lugares centrais (QUIJANO, 2000b, p. 220).

Quijano, contudo, foi autor de textos com poucas citações e referências bibliográficas (RUBBO, 2019), o que, além de render acusações de apropriação indébita de conceitos de outrem (cf. GROSGOUEL, [2018] 2019), dificulta o mapeamento preciso de suas influências teóricas. No entanto creio ser possível, por um lado, dizer que seus questionamentos sobre a

identidade latino-americana, a descrição que fazia da imposição de identidades racializadas pela colonialidade, sua desmontagem constante de discursos concomitantemente dualistas e evolucionistas e sua exigência por complexidade, heterogeneidade e justaposição de espaciotemporalidades mostram que ele travou diálogo com as questões trazidas desde os anos de 1980 pelas abordagens pós-modernas. Por outro lado, a aderência à macronarrativa, à longa duração, à totalidade e à análise sistêmica, pautada por processos político-econômicos amplos globais que estruturam a divisão internacional do trabalho, definitivamente não conduz a uma postura antimarxista.

Parece-me que a colonialidade do poder – e por extensão, o giro decolonial – decorrem do posicionamento consciente no entrecruzamento de epistemologias e abordagens. Tal aparente ambiguidade epistemológica é tributária, a meu ver, da sofisticação da própria conceitualização de colonialidade do poder: a crítica à ideia de raça, ao eurocentrismo e aos racismos estrutural e epistêmico lhe confere multiescalaridade e amplitude temática. Não se abre mão da macronarrativa e de análises espaciotemporais ancoradas no recorte global e na diacronia de *longue durée*: sua enunciação, por isso, torna-se permanentemente geopolítica, ligada a conflitos mundiais entre países, povos, etnias, grupos e posições sociais distintos, exigindo por isso a constante avaliação contrapontística de discursos e práticas apresentados como centrais ou periféricos. Entretanto a geopolítica, muito menos o eurocentrismo, restringem-se às relações internacionais: agem também em muitas outras esferas da vida social. Sendo assim, o peso e a amplitude dados à ideia de raça também leva o conceito de colonialidade (e, por extensão, a abordagem decolonial) inelutavelmente à escala do corpo – e, portanto, da existência, do cotidiano, dos microterritórios, das micronarrativas e das microexperiências.

Aqui evoquei a genealogia do racismo feita por Foucault por considerá-la uma demonstração pedagógica de uma formulação inegavelmente potente, mas que nem por isso deixa de ser atravessada pelo eurocentrismo. Por um lado, ela nos auxilia a validar a argumentação sobre a colonialidade do poder, por nos informar que antes do racismo científico centrado em diferenças fenotípicas já havia uma ideia de raça com base em diferenças socioculturais. Por outro, contudo, ela possui um lapso histórico que a conceitualização da colonialidade facilmente traz à luz: o fim da Idade Média, quando ocorreu a contra-história da guerra de raças, coincide com o início da colonização nas Américas – trata-se, afinal, do século XVI. Dito de outro modo: a história da guerra de raças contada por Foucault acaba por funcionar como exemplo de uma geopolítica do conhecimento que apresenta a Europa como o centro; e que, por difusão, espalha para as periferias do mundo todas as suas ideias – inclusive as piores, como é o caso do racismo – supostamente inventadas em seu próprio território, por europeus relacionando-se com europeus.

Essa ressalva não ocorre em favor de uma ideia de raça cuja genealogia é exclusivamente americana: a invenção do racismo, afinal, não é uma honraria. No seu lugar, raça e racismo precisam ser compreendidos como fenômenos intercontinentais, com dinâmicas internas a cada região ou lugar. As explicações de Foucault, Grosfoguel e Quijano devem portanto ser consideradas em conjunto, de modo a se perceber as relações transatlânticas que foram capazes de produzir significados duradouros, ainda em vigor. Parte deles provém da estruturação da raça e do racismo como categorias divisoras do mundo em centro e periferia.

Referências

- ARTAVIA, V. Crítica al giro decolonial: entre el anticomunismo y el populismo reformista. **Nuevo Más**, 2015. Disponível na Internet via: <https://www.mas.org.ar/?p=5474>.
- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11, p. 89-117, 2013.
- BANTON, M. **Racial theories**. Cambridge University Press, (1977) 1998.
- BROWITT, J. La teoría decolonial: buscando la identidad en el mercado académico. **Cuadernos de Literatura**, v. 18, n. 36, p. 25-46, 2014.
- DUSSEL, E. Europa, modernidad y eurocentrismo In: LANDER, E. (Org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Buenos aires: CLACSO, 2000, p. 41-54.
- ESCOBAR, A. **Encountering development: the making and unmaking of the Third World**. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- ESCOBAR, A. Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. **Tabula Rasa**, n. 1, p. 51-86, 2003.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EdUFBA, (1952) 2008.
- FOUCAULT, M. Aula de 28 de janeiro de 1976. In: **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, (1997) 2010.
- GROSFOGUEL, R. El concepto de "racismo" en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? **Tabula Rasa**, n. 16, p. 79-102, 2012.
- GROSFOGUEL, R. Desenvolvimentismo, modernidade e teoria da dependência na América Latina. **Revista de Estudos Antiutilitaristas e Pós-Coloniais**, v. 3, n. 2, p. 26-55, (2000) 2013.
- GROSFOGUEL, R. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N., GROSFOGUEL, R. (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, (2018) 2019, p. 55-79.
- LANDER, E. (Org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- MALDONADO-TORRES, N. Religion, conquête et race dans la fondation du monde moderne/colonial. In: MESTIRI, M., GROSFOGUEL, R. e SOUM, E.Y. (Orgs.). **Islamophobie dans le monde moderne**. Paris: Institut International de la Pensée Islamique, 2008, p. 205-238.
- MIGNOLO, W.D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, v. 34, p. 287-324, (2007) 2008.
- MIGNOLO, W.D. Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos. In: CABALLO, F. e HERRERA, L.A.R. (Orgs.) **Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad** (Antología, 1999-2014). Barcelona: CIDOB/UACJ, (1999) 2015a, p. 117-139.
- MIGNOLO, W.D. Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento: sobre descolonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica. In: CABALLO, F. e HERRERA, L.A.R. (Orgs.) **Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad** (Antología, 1999-2014). Barcelona: CIDOB/UACJ, (2013) 2015b, p. 173-189.

- MIGNOLO, W.D. **El lado más oscuro del Renacimiento**: alfabetización, territorialidad y colonización. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, (1995) 2016.
- MIGNOLO, W.D. e ESCOBAR, A. (Orgs.). **Globalization and the decolonial option**. Londres: Routledge, 2010.
- NAME, L. A natureza como o Outro de diferentes partes: uma discussão sobre Ratzel e alteridade. **Biblio 3w**, v. 15, n. 854, 2010.
- PALERMO, Z. e QUINTERO, P. (Orgs.). **Aníbal Quijano: textos de fundación**. Buenos Aires: Del Signo, 2014.
- PORTO-GONÇALVES, C.W. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- QUIJANO, A. La urbanización de la sociedad en Latinoamérica. **Revista Mexicana de Sociología**, p. 669-703, 1967a.
- QUIJANO, A. **Urbanización y tendencias de cambio en la sociedad rural en Latinoamérica**. Lima: Colegio del Mexico, 1967b.
- QUIJANO, A. **Polo marginal y mano de obra marginalizada**. Santiago: CEPAL, 1971.
- QUIJANO, A. **Dominación y cultura**: lo cholo y el conflicto cultural en el Perú. Lima: Mosca Azul Editores, 1980.
- QUIJANO, A. **Modernidad, identidad y utopía en América Latina**. Lima: Sociedad y Política, 1988.
- QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú Indígena**, v. 13, p. 11-29, 1992.
- QUIJANO, A. ¡Qué tal raza! **Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales**, v. 6, n. 1, p. 37-45, 2000a.
- QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina. In: LANDER, E. (Org.) **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: CLACSO, 2000b, p. 201-246.
- QUIJANO, A. **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014.
- RUBBO, D.A. Aníbal Quijano em seu labirinto: metamorfoses teóricas e utopias políticas. **Sociologias**, v. 21, n. 52, p. 240-269, 2019.
- SANTOS, M. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. São Paulo: Record, 2000.
- SCHWARCZ, L. Teorias raciais. In: SCHWARCZ, L. e GOMES, F. **Dicionário da escravidão e liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 403-409.
- VELLOSO, R. De/Descolonizar o urbano, insurgência das periferias: notas de pesquisa. **Redobra**, v. 6, n. 15, 2020 (no prelo).
- WALSH, C. (Org.). **Pensamiento crítico y matriz colonial**. Quito: UASB-Abya Yala, 2005.

Os desafios de introduzir as categorias gênero e raça no ensino de arquitetura e urbanismo¹

Andréia Moassab

MALOCA, PPGPD / UNILA

¹ Partes deste texto foram publicadas ou apresentadas anteriormente: no XVI ENANPUR (2015) e nas revistas *Arquitextos* (2016a) e *Arquitetas Invisíveis* (2016b), todos referenciados ao final.

Os desafios de introduzir as categorias gênero e raça no ensino de arquitetura e urbanismo

Resumo

Este texto busca evidenciar os desafios de trabalhar as categorias gênero e raça de forma transversal no ensino de arquitetura e urbanismo. Não apenas a invisibilidade da produção arquitetônica das mulheres e das pessoas negras é um fato no sistema de valoração na área, profundamente androcêntrico, eurocêntrico, burguês e racista, mas também muito pouco tem sido feito pelas escolas de arquitetura e urbanismo que em grande parte reproduzem este sistema. Com o objetivo de reverter este quadro, o recorte de gênero e étnico-racial tem sido minha preocupação constante em sala de aula desde 2009, ainda quando docente em Cabo Verde, na África. Contudo, o que parece ser uma simples proposta didática é de fato um enorme desafio, visto que há pouquíssimo material publicado sobre as arquitetas mulheres e de arquitetos/as negros/as, de modo que toda esta experiência pedagógica só tem sido possível com a enorme colaboração dos/as alunos/as que acolhem os trabalhos propostos, cientes das dificuldades que fazem parte de um sistema de invisibilização de gênero e raça socialmente naturalizado.

Palavras-chave: gênero, mulheres na arquitetura, ensino de arquitetura e planejamento urbano, UNILA.

Los retos de introducir las categorías de género y raza en la enseñanza de la arquitectura y el urbanismo

Resumen

Este texto busca destacar los retos de trabajar las categorías de género y raza de manera transversal en la enseñanza de la arquitectura y el urbanismo. La invisibilidad de la producción arquitectónica de mujeres y personas negras no es solamente un hecho en el sistema de valoración en el área, profundamente androcéntrico, eurocéntrico, burgués y racista, sino que también muy poco ha sido hecho por las escuelas de arquitectura y urbanismo que reproducen, en gran medida, este sistema. Con el objetivo de revertir esta situación, el enfoque de género y étnico-racial ha sido mi preocupación constante en las aulas desde 2009, incluso cuando fui profesora en Cabo Verde, África. Sin embargo, lo que parece ser una simple propuesta didáctica es, en efecto, un gran reto, ya que hay muy poco material publicado sobre mujeres arquitectas y arquitectos/as negros/as, por lo que toda esta experiencia pedagógica sólo ha sido posible con la enorme colaboración de los/as alumnos/as que acogen los trabajos propuestos, conscientes de las dificultades que forman parte de un sistema de invisibilización de género y raza socialmente naturalizado.

Palabras clave: género, mujeres en la arquitectura, enseñanza de arquitectura y urbanismo, UNILA.

The challenges of presenting the categories of gender and race in the teaching of architecture and urbanism

Abstract

This paper aims at focusing on challenges about dealing with the categories of gender and race in a transversal way in the teaching of architecture and urbanism. Not only the invisibility of Black people and also Black women architectural production is a fact in the judgement of this specific area of knowledge, which is deeply androcentric, eurocentric, bourgeois and racist, but also very little endeavour has been done by architecture and urbanism institutions. These institutions reproduce this oppressive system. Attempting to revert this context, the gender and ethnic-racial issues have constantly called my attention in my classes since 2009, when I was a professor in Cape Verde, Africa. However, it appears to be a simple didactic purpose but, in fact, it is a tremendous challenge. There are very few published materials about women, Black women and Black men who are architects and all of this pedagogical experience is possible because of a huge collaboration that comes from our students, who are very aware of the difficulties caused by a socially naturalized system that invisibilizes genders and races.

Keywords: gender; women in architecture; teaching of architecture and urbanism; UNILA.







Foto: Fran Rebelatto. Sucre, Bolívia



Introdução

A Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA) resulta de um projeto do governo federal para a integração regional, oriundo de um reconhecimento da “urgência de promover, por intermédio do conhecimento e da cultura, a cooperação e o intercâmbio solidários com os demais países da América Latina” (UNILA, s/d). O seu curso de Arquitetura e Urbanismo foi iniciado em 2012. Tendo por base a missão da UNILA como universidade voltada para a integração regional, o CAU UNILA se propõe a contribuir para compreender as particularidades do espaço construído e habitado latino-americano a partir de uma concepção da arquitetura e do urbanismo como ação política. Em outras palavras, em diálogo com a perspectiva crítica fundante da universidade, o curso tem por base o pensamento decolonial, por julgá-lo adequado ao contexto latino-americano, voltado para a consolidação de uma perspectiva epistemológica própria e com vistas à autonomia e à emancipação dos povos subalternizados.

Este marco teórico evidencia a colonização epistêmica do sul pelo norte global, colocando em xeque o projeto europeu de modernidade. O reconhecimento das diferenças étnicas e de gênero tem forte presença nestes debates, assim como o desenvolvimento de uma episteme do Sul, ou decolonial, distanciada dos referenciais daquele projeto de modernidade. No Brasil, o campo teórico da arquitetura e urbanismo tem estado pouco presente neste debate, que se constitui um importante referencial teórico para compreender os sistemas de produção de sentidos e valor hegemônicos que historicamente excluem ou invisibilizam uma parte significativa da produção arquitetônica subalterna (MOASSAB, 2013a).

Além da integração, a interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade são outros pilares constitutivos da UNILA. O primeiro pressupõe o esforço de desenvolver perspectivas teórico-metodológicas comuns e a transdisciplinaridade, inaugurando outro modo de pensar o mundo (MIGNOLO, 2003; SANTOS, 2003; MORIN, 2011) – e, na UNILA, pautado sob a égide do pensamento decolonial. No seu curso de arquitetura e urbanismo, a transdisciplinaridade é parte inerente à abordagem epistêmica de seu projeto pedagógico, cuja perspectiva em médio e longo prazos visa à formação de profissionais preparados para lidar com as complexidades do mundo contemporâneo. Em outras palavras, o CAU UNILA é orientado por uma prática pedagógica voltada para o respeito aos diversos saberes que compõem a sociedade com especial atenção àqueles alijados do ensino de arquitetura e urbanismo.

Por conseguinte, questões de gênero e raça perpassam diversas disciplinas do curso, sendo também tema específico de debate na optativa: “Arquitetura, Cidades, Relações Étnicas e de Gênero”.² Nessa direção, nas demais disciplinas, sobretudo do Eixo de Instrumentação Crítica, o pensamento crítico deve atentar-se para uma análise sobre como as questões de gênero e raça têm afetado a historiografia da arquitetura, em favor de uma supervalorização da produção arquitetônica masculina, branca, urbana, burguesa, heteronormativa e produzida no norte global (ou sob as suas diretivas).

Não obstante todo este empenho registrado no seu projeto político-pedagógico, cabe aos professores/as a sua efetivação permanente. Dada a pouquíssima formação dos/as docentes da área no debate de gênero e das relações étnico-raciais, este é um primeiro desafio que se impõe na preparação dos planos de ensino. No caso do CAU UNILA, seu jovem corpo docente tem sido exposto constantemente ao debate, que fez parte, inclusive, do “I Colóquio de Ambientação Pedagógica” (2014), adequando-se à chegada a maior parte dos/as docentes do curso.

2 Vale registrar que até 2017 a disciplina ainda não tinha sido ministrada devido à falta de docentes no curso, que até essa data tem apenas 60% do quadro docente completo previsto.

Ainda que não se traduzam necessariamente numa prática em sala de aula, já são observadas questões transversais, mais relativas a gênero do que a raça, no cotidiano das disciplinas. Este foi o caso do longo debate em ateliê, provocado por um discente, sobre a pertinência ou não de se obrigar a que banheiros públicos tenham mictórios, ocorrido em 2015, na disciplina projetiva Arquitetura V. Ou a reiterada inclusão do debate sobre as mulheres na arquitetura na disciplina Deontologia da Arquitetura e Urbanismo, conforme relatos do professor Gabriel Cunha, várias vezes responsável pela disciplina.

A produção da não existência

A invisibilidade da produção arquitetônica das mulheres ou dos negros e negras é constitutiva da modernidade ocidental, que há séculos produz a existência e a não existência (SANTOS, 2006). A capacidade da ciência na construção de regimes de verdade e o privilégio epistemológico a que se arrogou nos últimos séculos construiu ou colaborou para aquilo que Boaventura de Sousa Santos designa por “monocultura do saber”. Para o autor, esta é uma das formas mais poderosas de produção da não existência, isto é, tudo aquilo que está fora dos critérios de verdade da ciência moderna é desqualificado, desprezado e invisibilizado de modo irreversível (ibid., p. 102). A universidade é um dos meios por meio do qual os cânones da ciência se consolidam como exclusivos da produção de conhecimento. Qualquer conhecimento produzido fora dos domínios da ciência e, conseqüentemente, da universidade, sob este prisma, é classificado de “ignorância” ou “inferior”. Santos apontou, sobretudo, a ciência moderna como grande instrumento epistemicida da modernidade, quando esta deliberadamente arrasa, marginaliza ou descredibiliza todos os conhecimentos não científicos que lhe são alternativos (ibid., p. 155). Diversos são os modos de produção de não existência sob o jugo de totalidades hegemônicas e excludentes, com base em critérios hegemônicos de saber (que produz o ignorante), de desenvolvimento (que produz o atrasado ou subdesenvolvido); de produtividade (que produz o improdutivo ou preguiçoso); de classificação social (que produz o inferior, como as mulheres e os/as negros/as).

O que propomos, diante deste fato, é uma sociologia das ausências, demonstrando que aquilo que não existe, no caso a arquitetura produzida por mulheres e pessoas negras, “é, na verdade, ativamente produzido como não existente, isto é, como uma alternativa não credível ao que existe” (ibid., p. 102), resultando naquilo que o autor chama de desperdício da experiência. Em outras palavras, “a experiência social em todo o mundo é muito mais ampla e variada do que a tradição científica ou filosófica ocidental conhece e considera importante” (ibid., p. 94).

Ao desprezar o que as mulheres arquitetas e os/as negros/as vêm produzindo, está-se, por exemplo, ignorando tecnologias e materiais construtivos sócio e ambientalmente mais adaptadas, como é o caso da construção em terra largamente observada na arquitetura quilombola. Ou, ainda, a riqueza coletiva no uso do espaço exterior doméstico (VERÍSSIMO, 2016) observado nas comunidades africanas, afro-latinas e ameríndias. Em muitos modos de morar desconsiderados pela modernidade ocidental (MOASSAB, 2013b), o espaço doméstico não está circunscrito entre paredes. Diversas atividades cotidianas são feitas ao ar livre, como o preparo e cozimento dos alimentos, muitas vezes numa relação importante de troca intergeracional e comunitária que é eliminada ao inserir-se a cozinha no interior da casa e fechá-la do contato social, própria de sociedades em que o preparo dos alimentos é uma função servil e recai sobre as mulheres, trabalhadoras domésticas ou donas de casa.

Ademais, ao visibilizar e creditar exclusivamente a arquitetura feita por homens está-se supervalorizando, ao mesmo tempo, a edificação e a atividade projetiva, que é uma das muitas atuações profissionais em arquitetura e urbanismo. Devido ao sexismo naturalizado na área, percebe-se que muitas das arquitetas mulheres têm vindo a desenvolver trabalhos relevantes em assessoria técnica, planejamento urbano, paisagismo, docência e crítica, subáreas menos prestigiadas em comparação ao projeto arquitetônico, com maior dominação masculina. Outro vínculo indiscernível na área é entre o sexismo e o estrelismo, conforme denunciado por Denise Scott-Brown nos anos de 1970, em sua conferência seminal “Sexism and the Star System in Architecture”, ministrada na Alliance of Women in Architecture, em Nova York, publicada mais de uma década depois (SCOTT-BROWN, 1989). Tornar as ausências uma presença “significa serem consideradas alternativas às experiências hegemônicas” (SANTOS, 2006, p. 104) – ao fim e ao cabo, o que vimos demonstrar com este texto.

Essa sociologia das ausências, contudo, impõe enormes desafios. Introduzir questões de gênero e de raça no ensino de arquitetura e urbanismo esbarra num obstáculo fundamental: a escassa pesquisa e produção bibliográfica na área, sobretudo em português. É nos Estados Unidos onde está a maior produção acadêmica sobre os temas, especialmente publicados na última década: *Architecture and power in Africa* (Elleh); *White papers, black marks: architecture, race, culture* (Lokko); *Racism in three dimensions* (Manning); *Architecture and Feminism* (Mercer); *Design and feminism* (Rothschild); *Gender, space, architecture* (Borden et al.); *Gender studies in architecture* (Kuhlmann). Sobre gênero e arquitetura merece destaque, ainda, a produção na Espanha: *Arquitectura y género: espacio público/ espacio privado* (Cevedio) e *Género, espacio y poder* (Vianello e Caramazza). Embora estejam facilmente acessíveis para compra online, essa produção não está isenta de outras clivagens, isto é, no caso do debate de gênero não trata das arquitetas latino-americanas e tampouco há um inclusão do debate racial a partir da afrodescendência ou até mesmo do processo de racialização da América Latina, sob os auspícios da modernidade ocidental.

No Brasil, numa pesquisa breve feita online na maior livraria do país,³ verificou-se menos de dez títulos publicados por editoras nacionais dedicados à produção de arquitetas, limitados a três arquitetas: 8 títulos sobre Lina Bo Bardi, 1 título sobre Carmem Portinho e 1 título sobre Rosa Kliass. Não existe nenhum livro sobre Mina Klabin, para citar apenas uma, nome fundamental para a história do paisagismo brasileiro, pioneira no uso de plantas nativas no país. Em termos comparativos, sobre Oscar Niemeyer, eram 43 títulos distintos publicados por editoras nacionais, no momento da busca. No que concerne ao debate de arquitetura e gênero, não foi encontrado nenhum livro disponível. Embora existam uns poucos livros publicados no Brasil, são bastante difíceis de encontrar e têm circulação restrita, como é o caso do livro seminal de Ana Gabriela Lima “Arquitetas e arquitetura na América Latina do Século XX”, não disponível para venda.⁴

Igualmente, não foi encontrado nenhum livro publicado por editora nacional sobre arquitetura afro-brasileira, arquitetura e/ou cidades africanas, arquitetos/as negros/as ou africanos/as. Alguns pouquíssimos livros sobre arquitetura popular dedicam itens ou capítulos à arquitetura afro-brasileira e à arquitetura indígena. Isto significa que a inclusão desses temas no ensino enfrenta a ausência de referências bibliográficas, representando um desafio significativo (e muitas vezes uma barreira) para o debate destas questões nos planos político-pedagógicos e em sala de

3 Pesquisa realizada na página da Livraria Cultura em julho de 2014, atualizada em outubro de 2017.

4 No momento de redação desse texto, o livro estava disponível para download gratuito em https://femininoeplural.files.wordpress.com/2014/03/arquitetasalxx_final.pdf.

aula. A despeito destes entraves, temos no CAU UNILA docentes interessados/as no tema. Vale mencionar que uma docente e um docente, de um total de dezesseis efetivos/as, têm pesquisa já de longa data sobre gênero e raça,⁵ e outras duas docentes integraram o Fórum de Equidade de Gênero na universidade, índice relevante em comparação a outros cursos no país.

A invisibilidade das mulheres na arquitetura

É com base na minha experiência de ensino na UNILA que partilharei brevemente os desafios de inserir questões concernentes a gênero e raça nas disciplinas por mim ministradas desde 2013. A princípio timidamente, a questão de gênero foi tratada nas disciplinas “Crítica e História da Arquitetura e da Cidade II” (2013), “Arquiteturas Afro-Brasileiras” (2015) e “Arquiteturas e Cidades Africanas” (2015). Nessas três disciplinas, a produção das arquitetas estava presente em temas mais amplos, como foi o caso de inserir Mina Klabin, Jane Drew e Gae Aulenti na exposição “Arquitetura(s) Moderna(s)”, em 2013. Nas disciplinas com foco em África e na produção afro-brasileira, a questão de gênero estava necessariamente sobreposta ao recorte étnico-racial. Deste modo, exploramos as heroínas negras na história do Brasil e da Venezuela, em “Arquiteturas Afro-Brasileiras” (2015) e inserimos quatro arquitetas (de um total de doze) para compor a exposição “A[r]qui-África: por uma decolonialidade do saber arquitetônico” (2015), escolha bastante ousada pela raridade de material sobre arquitetas mulheres, negras e africanas.⁶

Com o acúmulo das experiências anteriores, foi possível duas versões de trabalhos finais da disciplina de “Crítica e História da Arquitetura e da Cidade II” apenas com obras de arquitetas modernas, cuja produção fosse necessariamente anterior aos anos de 1960. Dada a especificidade da UNILA, também era importante que a maior parte das arquitetas fosse latino-americana. Na edição de 2015, a primeira exclusivamente com arquitetas mulheres, com o auxílio da monitora da disciplina, de uma lista inicial de 40 nomes pesquisados antes da proposição do tema ao alunado, chegamos a cerca de 20 arquitetas que teriam material de pesquisa disponível online para os/as alunos/as. Dos 9 nomes iniciais (um para cada aluno/a), 3 tiveram que ser trocados ao longo do semestre porque os/as alunos/as não conseguiram encontrar material suficiente. Os trabalhos foram expostos online e deram origem, no Facebook, à página “La (In) Visibilidad de la Mujer en la Arquitectura”,⁷ dedicada desde então a dar visibilidade às arquitetas mulheres, sendo constantemente atualizada. A exposição online contou com nove arquitetas do primeiro período do modernismo. Do continente europeu estão Matilde Ucelay (Espanha) e Margarete Schütte-Lihotzky (Áustria). Da América Latina e Caribe foram escolhidas Astrid Gustafson (Paraguai), Carmen Córdova (Argentina), Carmen Portinho (Brasil), Dora Riedel (Chile), Gherty Besosa-Silva (Porto Rico), Luz Amorochó (Colômbia) e Mina Klabin (Brasil). Na edição de 2016, a experiência foi radicalizada ao selecionar para os trabalhos somente arquitetas mulheres latino-americanas pioneiras do modernismo em seus países: Alicia Alamo (Venezuela), Carmen Córdova (Argentina), Carmen Portinho (Brasil), Ítala Fulvia (Argentina), Julia Guarino (Uruguai), Lina Bo Bardi (Brasil), María Luisa Dehesa (México), Mary Doris Clark (Peru), Mina Klabin (Brasil) e Rosa Kliass (Brasil).

Em decisão coletiva, os trabalhos seriam expostos na abertura do semestre seguinte, coincidentemente com o mês internacional da mulher, no início do ano letivo. Na ocasião, com

5 Trata-se da autora deste texto e Leo Name. Importa destacar ambos são os primeiros coordenadores do curso, o que em parte possivelmente colaborou para pautar a questão no curso.

6 Os trabalhos da disciplina foram expostos nas atividades de comemoração ao Dia da África (25 de maio).

7 Ver www.facebook.com/InVisibilidadDeLaMujerEnLaArquitectura/.

vistas a incluir outros/as alunos/as interessados/as no debate, fizemos uma oficina na abertura do semestre com o tema “A invisibilidade das Mulheres na Arquitetura”, na qual aqueles/as com pôster já feitos puderam melhorar seus trabalhos, outros/as puderam fazer pesquisas rápidas e gerar pequenos textos acompanhados de imagem, publicados como *post* na página da rede social já mencionada. A exposição dos trabalhos acabou sendo adiada, integrando a programação do “I Encontro Internacional do Grupo de Estudos Multidisciplinares em Urbanismos e Arquiteturas do Sul”,⁸ realizada, então, em outubro de 2017. Compunham a exposição trabalhos de Alicia Alamo (Venezuela), Carmen Córdova (Argentina), Lina Bo Bardi (Brasil), Maria Luisa Dehesa (México) e Mina Klabin (Brasil), respeitando uma seleção com foco na produção modernista, incorporando a perspectiva de gênero e território: mulheres na América Latina.

No sentido de contribuir para uma reversão da produção da não existência, constitutiva da modernidade ocidental, vimos realizando trabalhos semestrais com os/as alunos/as, profundamente pautados pela visibilidade, seja das espacialidades afro-brasileiras (quilombos e terreiros), da produção de arquitetos/as latino-americanos/as ou africanos/as, ou especificamente das arquitetas modernistas da primeira metade do século XX. Ainda que não sejam disciplinas específicas sobre a questão racial e de gênero, apostamos no debate transversal de tais temas, inseridos em temáticas maiores, como é o caso das disciplinas de Crítica e História.

As nove arquitetas escolhidas para a 1ª edição dos trabalhos, em 2015, e as oito da 2ª edição, em 2016 (resultando em 5 nomes para a exposição pública, em 2017), foram importantes em seu tempo, sem que tivessem o devido reconhecimento. Não apenas é extremamente difícil conseguir material sobre essa produção, obrigando a todos/as os/as envolvidos/as a realizarem uma “sociologia das ausências” (SANTOS, 2006), como muitos dos trabalhos realizados pelas arquitetas foram ocultados dos créditos finais, concedidos aos seus pares homens, como é o caso de Margarete Schütte-Lihotzky (Áustria), Lilly Reich (Alemanha) e Carmen Portinho (Brasil), ou elas foram deliberadamente subalternizadas, aparecendo apenas como desenhistas, como aconteceu com Marion Griffin (EUA) e Ítala Fulvia (Argentina).

Um dos casos mais emblemáticos desta invisibilização é o da austríaca Margarete Schütte-Lihotzky, responsável pela revolucionária cozinha de Frankfurt, um marco na história do espaço doméstico. Foram cerca de 10 mil cozinhas construídas nos anos de 1920, um fenômeno da produção em série apagado da história da arquitetura ou, pior, creditada equivocadamente a Ernst May – erro cometido inclusive por Leonardo Benevolo, cujos livros são bibliografia básica em grande parte dos cursos no Brasil.

Entre as brasileiras selecionadas, Carmem Portinho nos últimos anos tem sido devidamente reconhecida, embora ainda haja espaço para muitas pesquisas e publicações sobre seu trabalho e sua militância. Por sua vez, Mina Klabin, não obstante sua extrema ousadia e pioneirismo, ainda na década de 1920, no uso de flora nativa no paisagismo brasileiro, permanece obliterada das publicações especializadas. As poucas pesquisas e artigos sobre o seu trabalho, até o momento não suscitaram, ao que parece, o interesse de publicação pelas editoras. Ainda, a mexicana Maria Luisa Dehesa, aclamada em seu país como a primeira arquiteta da América Latina, não tem material suficiente sobre sua obra disponível online. A aluna e o aluno, para apresentarem um trabalho sobre ela, tiveram que optar por demonstrar o que não está produzido – gerar dados e estatísticas da ausência e não da presença.

⁸ A exposição “As Mulheres na Arquitetura” ficou aberta à visitação pública de 10 a 20 de outubro de 2017, na Biblioteca Paulo Freire, na UNILA/PTI. Após este período, a versão digital dos trabalhos integrou o repositório de trabalhos da biblioteca, inserindo-os numa rede internacional de bibliotecas universitárias para consulta pública online.

As outras pioneiras trabalhadas foram: Gherty Besosa-Silva,⁹ Matilde Ucelay, Dora Riedel, Luz Amorocho e primeiras arquitetas em seus países (Porto Rico, Espanha, Chile e Colômbia, respectivamente); Carmen Córdova, arquiteta argentina a ser a primeira (e única até 2017) decana da *Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo* da *Universidad de Buenos Aires*, em 1994; no Paraguai, Astrid Gustafson, nas últimas décadas destacada ativista social à frente de uma ONG voltada para políticas públicas e desenvolvimento local.

No trabalho dos/as estudantes era necessário apresentar pelo menos a análise de um projeto das arquitetas, tarefa bastante simples quando se trata de pesquisar arquitetos homens do mesmo período histórico, mas que se torna um calvário ao tratar-se de profissionais mulheres. Desta feita, muitos/as alunos/as tiveram que deduzir ou desenhar os projetos a partir de fotos ou informações parciais, devido à ausência de registros dos trabalhos das arquitetas mulheres, sobretudo, das latino-americanas. Especialmente por conta destes percalços, considero um sucesso o material apresentado a público nas duas edições dos trabalhos. Toda a adversidade em encontrar material foi amplamente debatida em sala de aula, evidenciando ao alunado como é produzida a invisibilidade de gênero em arquitetura,¹⁰ demonstrando na prática o funcionamento do sistema de clivagem de gênero na sociedade.

Vale ressaltar uma menor dificuldade em localizar material produzido pelas arquitetas mulheres na atualidade. Ainda é necessária pesquisa específica – a informação não aparece espontaneamente ao buscar temas da arquitetura contemporânea, a qual permanece focada na produção dos homens. Pudemos constatar este fato ao propor como trabalho na disciplina *Arquiteturas Latino-Americanas*, ofertada no 7º semestre letivo, a elaboração de um vídeo sobre a produção contemporânea em diversos países, com o desafio, mas não obrigatoriedade, de incluir o debate de gênero. Dos 10 trabalhos produzidos,¹¹ um versou sobre as invisibilidades em arquitetura, a partir do contexto peruano, entre as quais a invisibilidade de gênero; outro tratou exclusivamente das mulheres na arquitetura mexicana das últimas décadas e muitos trabalhos citaram arquitetas ao longo do vídeo, ainda que o foco escolhido não tenha sido esse. Claro está que não se trata apenas de maior facilidade para localizar estas informações. De fato, faz enorme diferença um olhar já interessado e treinado dos/as discentes do CAU UNILA, atentos às diversas clivagens a que visibilidade da produção arquitetônica está sujeita, o que é evidenciado nas suas escolhas nos mais diversos trabalhos do curso.

Afinal, as pessoas negras fazem arquitetura

A questão das visibilidades é parte de minha pesquisa já de longa data. Nos últimos anos, em algumas conferências que ministrei para um público de estudantes ou profissionais de arquitetura e urbanismo, muitas vezes peço para que a plateia cite espontaneamente o nome de arquitetas e arquitetos. O tempo é cronometrado até que a primeira pessoa consiga uma lista com dez nomes. Em média, o público leva menos de dois minutos para listar dez arquitetos homens. Por outro lado, nunca, nenhuma plateia conseguiu chegar a dez arquitetas mulheres, to-

9 Em 1950, Gherty Besosa-Silva se muda para o Brasil, para acompanhar o marido, deixando de exercer a profissão.

10 O tema suscita reflexões, em aula, sobre outras clivagens na área, como o desconhecimento da arquitetura latino-americana no cenário internacional, ou ainda, as assimetrias dentro do continente, como é o caso da pouquíssima informação sobre as arquiteturas paraguaia ou boliviana; e das assimetrias regionais no país, onde o ensino é pautado basicamente pela produção Sudeste-Sul.

11 Os países escolhidos para os trabalhos foram: Argentina, Chile, Colômbia, Cuba, Equador, México, Paraguai, Peru, Uruguai e Venezuela. No início do semestre havia a proposta de trabalharmos a Bolívia, mas as assimetrias regionais no que tangem à produção arquitetônica foram evidentes. A completa ausência de material sobre arquitetura moderna e contemporânea na Bolívia fez com que o país fosse substituído por outro de maior facilidade para pesquisa online.

talizando um máximo de sete nomes, num tempo de oito minutos, na Universidade Federal de São João del Rei, em 2016. Na sequência desse *quiz*, costumo propor o mesmo desafio para arquitetos ou arquitetas negros/as. Quando o público consegue citar um ou dois nomes, já é um sucesso estrondoso e, ao mesmo tempo, triste comprovação do quanto a área ignora, desconsidera e não está interessada em conhecer a produção arquitetônica das pessoas negras.

Historicamente, a dominação colonial impediu o acesso ao ensino superior das pessoas negras no mundo todo. A despeito das inúmeras barreiras raciais e sociais, Julian Abele graduou-se arquiteto em 1902 pela Universidade da Pensilvânia (EUA) e, em 1936, Beverly Loraine Greene foi a primeira afro-americana arquiteta pela Universidade de Illinois. No Brasil ocorrem, entre os anos de 1930 e 1950, as fundações de escolas tradicionais de arquitetura no país, como a UFMG ou a USP,¹² a partir das quais podemos citar inúmeros arquitetos – majoritariamente homens brancos. Diferentemente dos Estados Unidos, faltam no país pesquisas que identifiquem alunos/as negros/as egressos/as dos primórdios do ensino de arquitetura no país, não obstante a larga tradição familiar das pessoas negras em construção civil e o ingresso significativo de alunos/as negros/as nos cursos de arquitetura e urbanismo, na última década, resultado da política de cotas.

Há um silêncio quase generalizado em torno de relevantes personalidades negras da construção civil brasileira (MOASSAB et al., 2016). Os irmãos engenheiros André e Antônio Rebouças, a darem nome à importante avenida na capital paulista, são um dos poucos exemplos a receber a devida atenção da historiografia recente. Além dos arrojados empreendimentos ferroviários com que se fizeram populares, é de autoria deles o primeiro grande plano de saneamento do Rio de Janeiro, responsável por inaugurar o abastecimento de água domiciliar para os mais pobres da então capital nacional. Trabalhos similares foram encomendados para a Curitiba imperial, a ponto da fonte na Praça Zacarias ser-lhes dedicada. Na capital paranaense, outro construtor negro é digno de menção, como Vicente Moreira de Freitas, um dos mestres à frente da reforma da Igreja Matriz, atual catedral, para citar apenas estes (ibid.).

É esse envolvimento familiar com a construção civil que leva Enedina Marques a estudar engenharia civil, tornando-se a primeira engenheira negra do país, graduada nos anos de 1940, pela UFPR, com todas as dificuldades inerentes a ser mulher e negra num curso de engenharia civil. É possível que outras pessoas negras tenham se interessado e se graduado arquiteto ou arquiteta no mesmo período, informação que desconhecemos.

O arquiteto baiano Zulu Araújo, formado em 1984 pela Universidade Federal da Bahia, acredita que cerca de 1,8% dos/as arquitetos/as no país são negros/as. Ora, isto significa que pelo menos 1.800 arquitetos/as negros/as exercem a profissão, com base no censo do CAUBR realizado em 2012.¹³ No entanto, pouco sabemos sobre a realidade destes/as profissionais, seus desafios na carreira ou durante a sua formação.¹⁴

Ainda que o número de arquitetos/as negros/as arquitetas no continente americano possa ser reduzido – não o sabemos –, funcionam mais de uma centena de escolas de arquite-

12 A Escola Real de Ciências, Artes e Ofícios, atual UFRJ, criada em 1816, foi a primeira escola de arquitetura do país e única até os anos 30 do século XX.

13 Em 2015, entramos em contato com o CAUBR para pedir os dados do censo separados por raça, já que somente a separação por gênero estava disponível online. Em resposta, o CAUBR afirmou não ter coletado os dados com base racial. Ou seja, perdeu-se uma excelente oportunidade para sabermos quantos são e quais as condições de trabalhos da/o profissional negra/o no país, trabalho ainda por ser feito.

14 Sobre esta questão, escrevi com Joice Berth o texto "Arquitetas negras: apagamento e invisibilidade", publicado na revista *Arquitetas Invisíveis*, n. 2. Na ocasião, entrevistamos onze arquitetas negras, brasileiras e africanas, com o propósito de dar visibilidade e chamar a atenção para os obstáculos de ser mulher e negra na área.

tura no continente africano, para citar o óbvio: existem muitos/as arquitetos/as negros/as produzindo arquitetura de excelente qualidade e atualidade. E é no continente africano que boa parte do debate mais rico sobre arquitetura contemporânea vem sendo produzida, reflexões pouquíssimo conhecidas no ocidente e particularmente interessantes para os países pobres, como é o caso do Brasil e demais países na América Latina.

Este é o caso do African Centre for Cities,¹⁵ criado em 2007 na Universidade de Cape Town. Sob a direção do urbanista Edgar Pieterse, o centro de pesquisa tem feito um trabalho crítico extremamente ousado e inovador, orientado para promover um “desenvolvimento urbano vibrante, democrático e sustentável no Sul global, a partir de uma perspectiva africana”, como consta em seu site. Na última década, o ACC publicou diversos livros, entre os quais destacamos: *Rogue urbanism: emergent African cities* (2013),¹⁶ *Africa's urban revolution* (2014) ou *Mean streets: migration, xenophobia and informality in SA* (2016).

Outros temas relevantes advindos do continente podem ser verificados na revista *Archiafrika*,¹⁷ editada pelo arquiteto ganense Joe Addo. A revista tem proposto debates de excelência sobre o ambiente construído e sobre o papel sociocultural do design. O objetivo da publicação é promover estratégias projetivas desenvolvidas no continente africano voltadas para os desafios do continente e para o engajamento nas novas gerações de profissionais ao diálogo crítico. Em 2013, a revista organizou o seminário “African perspectives: the Lagos dialogues” realizado na Nigéria, com o objetivo de fomentar um fórum de discussão sobre temas emergentes relacionados às cidades africanas e o ambiente construído. Os cinco principais temas foram (1) a diáspora africana: cultura, arte e interdisciplinaridade; (2) hábitos de morar; (3) cidades africanas e políticas habitacionais; (4) os mundos físicos e virtuais da África; e (5) os novos imperativos verdes e tecnologias para a África urbana. A chamada de trabalhos convidava também para envio de projetos, intervenções culturais e diversas plataformas possíveis relacionadas aos temas propostos.

Em apenas dois exemplos é possível vislumbrar a riqueza do ambiente intelectual e crítico na produção e no debate em arquitetura no continente africano, feita majoritariamente por arquitetos e arquitetas negros/as totalmente ignorados/as no cenário brasileiro.

A clivagem racial na área não é um debate novo. Este foi o motivo da criação, nos anos de 1970, do prêmio Aga Khan de arquitetura – com o propósito de reconhecer e laurear práticas arquitetônicas do mundo islâmico. A despeito de ser uma premiação maior que o Pritzker, ela não recebe a atenção midiática que a sua equivalente ocidental tem. Arquitetos como Francis Kéré e Kunlé Adeyemi, ganhador e finalista do Aga Khan, jamais seriam nomeados pelo Pritzker – ainda que o prêmio tenha ensaiado inovações nas escolhas do júri das últimas edições.

Na mesma direção, para contornar a clivagem racial e geográfica na produção de conhecimento na área, mais recentemente foi instaurado o Prêmio Africa Architecture Award 2017,¹⁸ para o qual foram recebidos mais de 300 projetos para avaliação em quatro categorias: projeto construído; projetos especulativos; projetos emergentes e diálogos críticos. Foram premiados/as nas quatro categorias, respectivamente, um sul-africano, uma arquiteta da Guiné-Conacri, um arquiteto nigeriano e uma arquiteta angolana. Vale destacar que metade da premiação foi recebida por mulheres, um avanço no que diz respeito às clivagens de gênero usuais neste

¹⁵ Ver www.africancentreforcities.net.

¹⁶ Em coautoria com a arquiteta cabo-verdiana Patti Anahory, publiquei neste livro o capítulo “A provocation for island urbanity”.

¹⁷ Ver archiafrika.org.

¹⁸ Ver africaarchitectureawards.com.

tipo de concurso.¹⁹ O grande vencedor foi o escritório sul-africano Choromsky Architects, com o projeto para o museu Umkhumbane, primeiro museu dedicado ao povo Zulu na África do Sul.²⁰ O bairro do museu foi local de inúmeros despejos forçados nos anos 1950 e 1960, em função do *apartheid*, o que torna mais importante o reconhecimento e premiação do projeto ali construído.

Não obstante toda a riqueza da produção intelectual e arquitetônica no continente africano, a literatura especializada a ignora solenemente. Nem o debate, tampouco a produção ou os arquitetos e as arquitetas do continente africano são estudados/as e sequer mencionados/as nas escolas de arquitetura. Muitas vezes, nem mesmo nas escolas africanas, cujos *curricula* mantêm um ensino eurocêntrico, semelhante ao resto do mundo. O Brasil, que tem 54% da sua população negra, igualmente dá as costas para esta produção, reeditando acriticamente um padrão de debate e produção espacial exclusivamente referenciado, balizado e valorizado pela arquitetura brancocêntrica, que caracteriza o modelo civilizatório da modernidade ocidental.

Provavelmente a UNILA é das primeiras escolas de arquitetura e urbanismo do país a registrar em seu projeto político pedagógico o atendimento da lei 11.645/08 – mesmo assim, equivocadamente interpretada na instituição, a princípio, como aplicável apenas a cursos de licenciatura. A lei federal institui o ensino da história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros. Ainda que não seja obrigatório num curso de arquitetura e urbanismo, é recomendável pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP), como demonstra o seu manual de avaliação de cursos de graduação. Ademais, numa Universidade e num curso voltados para a integração regional, faz-se extremamente pertinente a inclusão e valorização de “outras arquiteturas”, isto é, saberes arquitetônicos usualmente desconsiderados da produção científica. Esta perspectiva é contemplada ao longo do eixo de instrumentação crítica e técnica, sobretudo, e em disciplinas optativas como “Arquiteturas Indígenas”; “Arquiteturas Afro-Brasileiras” e “Arquiteturas e Cidades Africanas”, bem como naquelas cujo cerne é a produção latino-americana (UNILA, 2014, p. 16). Com o intuito de demonstrar os desafios da inserção da categoria analítica racial no ensino de arquitetura e urbanismo, farei um breve relato a partir das disciplinas optativas “Arquiteturas Afro-Brasileiras” (2014, 2017) e “Arquiteturas e Cidades Africanas” (2015), por mim ministradas.²¹

A disciplina Arquiteturas “Afro-Brasileiras” foi ofertada pela primeira vez em simultâneo aos projetos de extensão “Os orixás em terras de *m’boi*” e “Cartografias do Devir no Quilombo Apepu”, ambos por mim coordenados, em atendimento a demandas da comunidade local: o primeiro referente ao mapeamento das religiões de matriz africana em Foz do Iguaçu e o outro, consistindo no acompanhamento da implantação das casas do Programa Nacional de Habitação Rural no Quilombo Apepu, no município vizinho de São Miguel Iguaçu. A relação ensino-

¹⁹ Contudo, interessa analisar o porquê da maior participação e destaque das mulheres nas categorias projetos especulativos e diálogos críticos, mostrando, mais uma vez, como a área projetiva tem sido dominada por homens, independentemente do recorte étnico-racial. Além disso, outras assimetrias merecem ser consideradas, como é o caso do número de inscritos e da premiação na categoria “projetos construídos” ter sido dominado por sul-africanos/as. É, certamente, a África do Sul, país mais rico do continente, aquele com mais possibilidades de apresentar projetos efetivamente construídos, o que fica evidente nas 97 inscrições oriundas desse país contra as 23 do Quênia, segundo país com maior número de inscritos/as. A clivagem econômica é um importante fator de apagamento a ser considerado em arquitetura, que reforça o padrão colonial norte/sul e está presente nas assimetrias regionais.

²⁰ O arquiteto Ron Choromanski, diretor do escritório ganhador do prêmio, é ele próprio a materialização da história da segregação racial na África do Sul. Sua família, por ser mestiça, foi separada pelas leis raciais do *apartheid*. Alguns familiares foram classificados como brancos, enquanto outros, incluindo o arquiteto, foram categorizados como “*coloured*”, termo local para designar pessoas mestiças. As pessoas não brancas de sua família não tiveram acesso às boas escolas, hospitais e bairros de Durban.

²¹ A disciplina Arquiteturas Indígenas ainda não foi ministrada pela falta de docentes no curso, cujo quadro de efetivos não chegou a se consolidar.

-extensão não é casual: ela demonstra uma demanda real da sociedade para reflexão e ação da arquitetura e do urbanismo nas questões étnico-raciais estruturantes da sociedade brasileira, da ocupação de seu território e da espacialidade de seus espaços domésticos. O objetivo da disciplina é problematizar

as invisibilidades deliberadas produzidas na literatura dominante em arquitetura e urbanismo. O sistema de produção de sentidos e a exclusão dos negros na arquitetura brasileira, tanto da sua produção atual e contemporânea, quanto sua colaboração para a história da arquitetura no país. A relevância do tema para o debate da produção arquitetônica contemporânea e o ensino de arquitetura. As questões tangenciais ao contexto latino-americano (UNILA, 2014, p. 141).

Para este fim, o plano de ensino da primeira edição foi organizado com os seguintes temas de aula: relações étnico-raciais no Brasil; introdução às relações étnico-raciais na América Latina; invisibilidade simbólica; relações étnico-raciais, espacialidade e território; invisibilidade, arquitetura e poder; panorama da arquitetura africana; arquitetura dos escravos e da escravidão no Brasil; genealogia africana na arquitetura popular brasileira; arquitetura e territórios quilombolas; arquitetura e territórios das religiosidades afro-brasileiras; e arquitetura ribeirinha, sertaneja, das comunidades extrativistas e piscatórias. As aulas seguiram com debate de textos, apresentação de seminários, visita técnica ao Quilombo Apepu e elaboração de um trabalho final, no formato de pôster, para o qual a turma foi dividida em dois grupos. Um dos grupos trabalhou sobre a transformação da moradia afro-brasileira, analisando o legado de povos do atual Moçambique na espacialidade do quilombo Apepu. O outro grupo destrinchou a relação territorial das religiões afro-brasileiras, incluindo o mapeamento das casas religiosas em Foz do Iguaçu. Ambos complementaram e aprofundaram os debates dos projetos de extensão, cujos alunos e alunas bolsistas frequentaram também a disciplina.

Apesar de ter sido uma experiência isolada enquanto disciplina, voltando a ser ofertada apenas no segundo semestre de 2017, o debate ali desenvolvido teve continuidade em projetos de pesquisa e extensão, inclusive no premiado projeto de pesquisa “Arquiteturas Afro-Latinas: uma análise histórica e crítica do patrimônio arquitetônico de influência africana na América Latina e no Caribe” coordenado pela autora e pela docente Céline Veríssimo.²²

Na segunda edição da disciplina, foram feitas algumas alterações no plano de ensino, introduzindo autores/as clássicos/as do debate étnico-racial, como Frantz Fanon, Lélia González e Clóvis Moura, além de poucos textos de arquitetos/as sobre o tema: Estela Ramos (UNIME), Fabio Velame (UFBA), Jaime Almeida (UnB) e eu. Havia um grande número de estudantes estrangeiros/as nessa edição, sendo apenas 1 brasileiro numa turma de 15 alunos/as.²³

Por sua vez, a disciplina “Arquiteturas e Cidades Africanas” teve menor relação direta com projetos de pesquisa/extensão em andamento. No entanto, influenciou o debate público sobre o tema, tendo produzido, como resultado final, uma exposição integrante das comemorações do Dia da África na UNILA, bem como inaugurou uma página no Facebook sobre arquitetura africana²⁴ – um dos poucos ambientes virtuais, em português, dedicados ao tema, o qual atingiu rapidamente mais de 1,3 mil curtidas.

22 O projeto foi selecionado para a XXX Bienal Internacional do Chile, 2017, que teve por tema “Diálogos Impostergables”. A UNILA, com este projeto, foi a única universidade brasileira com trabalho exposto na categoria “Academia”. Em adição, a curadoria da Bienal incluiu o nosso trabalho entre os 20 melhores para serem levados à “XXVI Asamblea de Ministros y Máximas Autoridades de Vivienda y Urbanismo de América Latina y el Caribe”, realizada em Buenos Aires, em junho do mesmo ano.

23 Não obstante a grata surpresa de perceber o interesse do alunado estrangeiro pelo tema, importa refletir, por outro lado, os motivos pela falta de discentes brasileiros/as interessados/as na optativa.

24 “Arqui_África: por uma decolonialidade do saber arquitetônico”: www.facebook.com/arquiteturaficana.

O plano de ensino da disciplina foi organizado nos seguintes temas: noções sobre a história do continente africano e os seus povos; cidades na África antiga; o colonialismo e o redesenho do território; a relação entre urbanismo, poder e colonialismo; aspectos gerais do urbanismo colonial português; cidades em Angola e Moçambique; cidades nos arquipélagos de Cabo Verde e São Tomé e Príncipe; aspectos gerais da dominação italiana em África; o *apartheid* e o desenho das cidades sul-africanas; arquitetura moderna em África; arquitetura, pós-independência e identidade; as cidades africanas contemporâneas; e a neocolonização: os efeitos da globalização em territórios recém-independentes. O trabalho final foi dedicado à arquitetura contemporânea africana. Cada aluno/a pesquisou e produziu um pôster sobre um/a arquiteto/a de destaque no continente na atualidade, a saber: Abiola YaYa (Benin); Angela Mingas (Angola); David Adjaye (Tanzânia); Francis Kéré (Burkina Faso); Issa Diabaté (Costa do Marfim); Joe Addo (Gana); Kuntlé Adeyemi (Nigéria); Lesley Lokko (Gana); Luyanda Mpahlwa (África do Sul); Mokena Makeka (África do Sul); Patti Anahory (Cabo Verde) e o coletivo ADAUA.

Vale mencionar que a dificuldade de pesquisa sobre qualquer tema africano foi amplamente debatida. Em específico, ficou evidente ao alunado a ausência de material sobre os arquitetos africanos, e, mais difícil ainda, sobre as arquitetas. Em outras palavras, a interseccionalidade raça/gênero merece ser muito mais problematizada do que vem sendo, sobretudo nas áreas mais tecnológicas e nas ciências sociais aplicadas, como é o caso da arquitetura e urbanismo.

Com o ingresso intensificado de negros/as na Universidade é cada vez mais urgente a inclusão do debate racial em todas as áreas de conhecimento e, de suma importância, que alunos/as negros/as possam se identificar com profissionais na área e sua produção. O exclusivo recorte androcêntrico e brancocêntrico característico da arquitetura e urbanismo deve ser cada vez mais constrangedor na medida em que é confrontado com uma realidade mais diversa em sala de aula. A ampliação do debate certamente enriquecerá a produção científica e a prática profissional das futuras gerações.

No caso da nossa experiência no CAU UNILA, ainda que isoladas enquanto disciplinas não são enquanto questão, já que o debate de gênero e raça parece permanente no curso, seja pelo esforço de docentes afeitos/as à temática, seja por conta do seu PPC ou ainda, devido ao tema ser bastante presente na própria universidade, no movimento estudantil e nas disciplinas do Ciclo Comum de Estudos.²⁵ Como resultado, temos podido observar nos primeiros trabalhos de conclusão de curso, de livre escolha do alunado, alguma presença da questão racial e de gênero, evidenciando a importância do ensino, pesquisa e extensão na formação profissional e na visão de mundo ampliada do egresso e egressa do curso.²⁶

O branqueamento do patrimônio arquitetônico

Como demonstrado até aqui, a ausência de referências arquitetônicas de obras feitas por mulheres e pessoas negras é um grande desafio a ser superado no ensino de arquitetura e ur-

²⁵ Unidade curricular obrigatória a todos os discentes da UNILA que inclui ensino de línguas, filosofia e fundamentos da América Latina, ministrada do 1º ao 3º semestres. Absorvido como parte integrante e basilar do CAU UNILA, é no ciclo comum que são disponibilizadas as primeiras ferramentas críticas aos estudantes, a serem aprofundadas especificamente nos semestres avançados do curso.

²⁶ São alguns destes trabalhos: *Casa Branca, Terra Roxa* (de Maicon Rugeri, orientação de Andréia Moassab e com imagens publicadas na seção de “Ensaio” no presente número da revista *Epistemologias do Sul*), *Kuña Paraguai roga, una perspectiva feminista para el albergue de la Universidad Nacional del Este – PY* (de Ruth Cañete, orientação de Leo Name e coorientação de Andréia Moassab), *Por una justicia ambiental y racial* (de Lidia Tellez, orientação de Leo Name e coorientação de Céline Veríssimo).

banismo, para o qual enorme esforço do corpo docente é demandado, exigindo que o/a professor/a saia da zona de conforto e repetição permanente de um repertório limitado, usualmente masculino e branco. Contudo, os desafios de introduzir as categorias gênero e especificamente, raça, nos estudos arquitetônicos e urbanos, vão muito além de profissionais invisibilizados/as. É necessário também problematizar a total ausência de referências arquitetônicas de origem africana (e indígena) no ensino e na prática profissional em arquitetura e urbanismo no Brasil, cujas consequências têm sido um lento e contínuo “branqueamento arquitetônico” no país. Em pleno século XXI, as representações da cidade e da arquitetura continuam operando em acordo com a racionalidade colonial e colonizadora da modernidade, baseada em critérios hegemônicos de saber e de desenvolvimento. A arquitetura, área do conhecimento na interface entre cultura e ciência, sob os auspícios da modernidade tem sido instrumentalizada como vetor de imposição dos valores simbólicos dominantes, cuja análise da representação das cidades vem confirmar. Ou seja, a arquitetura e suas representações têm perpetuado a produção de não existência, um dos pilares da modernidade, ocultando práticas importantes do saber-fazer arquitetônico e dos hábitos de ocupação espacial brasileiros. Defendemos ser fundamental politizar a discussão acerca da produção de sentidos na área, com vistas a uma reconstrução da memória arquitetônica que inclua uma maior diversidade de práticas construtivas, de ocupação espacial, de estar-no-mundo, de representação simbólica. Finalmente, defendemos práticas de representação arquitetônica livres das racionalidades delineadas pelo dominador como condição fulcral em direção a uma arquitetura da autonomia, voltada para a integração e emancipação do sul global.

Historicamente, as preocupações com a gestão do patrimônio surgem no Brasil nos anos de 1930, durante o Estado Novo. O cunho nacionalista e os ares modernizantes do período buscaram construir a memória cultural nacional pautada sob o desejo da unicidade histórica da nação brasileira (GALVÃO, 2010), embasada nos valores da elite e a elevação a monumento, sobretudo, da arquitetura colonial das estruturas de poder (igrejas, fortes, cadeias, palácios, casas de câmaras). Isto significou registrar a história do Estado como se fosse a história de todos. Estas diretrizes foram predominantes na preservação do patrimônio nacional até a constituinte de 1988, quando novas perspectivas foram acrescentadas, sem, no entanto, abandonar a monumentalização da história oficial.

De ressaltar que a sobreposição da história do Estado à dos povos tem sido comumente naturalizada, com o apoio da perspectiva patrimonialista das agências internacionais. É nessa direção que a preservação do patrimônio arquitetônico tem sido instrumentalizada. No Brasil, um dos casos mais evidentes foi o projeto de “revitalização” do Pelourinho, em Salvador, igualmente apaziguador das tensões e contradições históricas do convívio nada pacífico entre colonizador e escravizados/as. Importa lembrar que o ambiente construído é um sistema semiótico revelador dos povos. O discurso arquitetônico não é indiferente às instituições que conformam cada sociedade. Em outras palavras, a arquitetura produz discurso, atribui sentido e constrói realidade: é um dispositivo de produção de verdades. Uma vez que o espaço é uma categoria política (FOUCAULT, 1988), a sua demarcação é prática de poder, da escala da casa e do lote à cidade.

Ao propormos uma reflexão da preservação do patrimônio arquitetônico e o seu vínculo com o poder instituído não se está apontando para a sua desvalorização ou substituição. Ao contrário, trata-se de alargar o escopo da preservação arquitetônica, acrescentando ao padrão dominante outros modos e modelos construtivos, assim como os aspectos imateriais da arquitetura, os quais têm merecido raros espaços no debate sobre patrimônio arquitetônico, a despeito das novas perspectivas enunciadas a partir da constituição de 1988.

No conjunto das 96 cidades tombadas pelo IPHAN, houve o acréscimo, a partir da nova constituição, de importantes núcleos urbanos do sul do país, com predominante imigração europeia, como é o caso de Itaiópolis e Laranjeiras, ambas em Santa Catarina. Ao mesmo tempo, núcleos urbanos pouco monumentais, porém relevantes para as identidades regionais, como Parnaíba, no Piauí, também foram acrescidas ao livro nacional do tombo (LIMA, 2009). No entanto, poucas referências são feitas à cultura afro-brasileira (e indígena), tanto no concernente a cidades e povoados quanto a bens arquitetônicos isolados.

Dos quase mil bens arquitetônicos protegidos pelo Estado Nacional, quase a metade (40%) refere-se a estruturas religiosas de matriz católica (igrejas, capelas, conventos, mosteiros); outros 20% dizem respeito a edifícios e infraestruturas administrativo-institucionais (cadeias, câmaras, fortes, fortalezas, fontes, aquedutos etc.). Fazendas, engenhos e casas de pessoas ilustres totalizam 13% (ibidem).²⁷ As casas e casarões tombados, conforme consta na publicação *Casas do Patrimônio* (GALVÃO, 2010), são majoritariamente do período colonial, pertencentes à administração pública ou casas privadas da elite e personagens ilustres, bem como casas bandeiristas e sedes de fazenda (ambas partes do mesmo espectro ideológico e racial)²⁸.

Apenas 1% dos bens arquitetônicos tombados concerne à memória afrodescendente (2 quilombos, 6 terreiros, 1 senzala, 1 museu magia-negra), num total de 10 bens. Desses, a maioria, de fato foi tombada após a constituição de 1988, demonstrando que o marco jurídico colaborou para a inclusão dos negros na preservação da memória edilícia nacional, mesmo que permaneça muito incipiente.²⁹ O recorte racial evidente na patrimonialização da arquitetura brasileira, não está desconectado de um desprezo, na historiografia da disciplina, às construções, tecnologias e técnicas fora do padrão dominante. Em especial, com o advento do concreto e da arquitetura moderna no século XX, materiais como adobe, taipa, tijolo, bambu, foram deixados à margem das publicações e das escolas de arquitetura. Numa cultura arquitetônica de sobrevalorização do concreto é evidente que as casas quilombolas, as palafitas e flutuantes ribeirinhas, as vilas de pescadores, as casas caiçaras, as ocas indígenas e todo o vasto leque de tipologias construtivas construídas por pessoas não-brancas no país correm o risco de desaparecer. Em adição, a sedução pelo bloco-cimento, tem levado a nova geração de mestres construtores em diversas comunidades a substituir as técnicas antigas pelos novos materiais, nem sempre com bons resultados, no que tange às adaptações climáticas ou custos (CARDOSO, 2010; MOASSAB, 2013a).

Para além da questão da necessidade urgente de ampliação na gama do patrimônio arquitetônico brasileiro, é pertinente incluir, igualmente, os processos imateriais da arquitetura. Ambos, o recorte racial e a escolha tecnológica por materiais permanentes, não são casuais, respondem perfeitamente ao modelo civilizatório da modernidade ocidental. Em outras palavras, a preservação não deve limitar-se ao objeto arquitetônico, outrossim, atender-se para registrar o saber-fazer, as técnicas construtivas e tecnologias adequadas a cada época e edificação. Trata-se de conseguir responder não apenas como o bem foi construído, mas também o porquê dessas construções, enquadrando as limitações ambientais, materiais e econômicas de uma época, as quais foram fundamentais para os seus resultados arquitetônicos (LIMA, 2008).

²⁷ Dados computados pela autora, em 2013, a partir da publicação de *Bens Móveis e Imóveis Inscrito no Livro do Tombo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (1938-2009)* (LIMA, 2009), excluídos os bens não arquitetônicos (coleções, acervos, paisagens naturais e sítios arqueológicos).

²⁸ É exceção uma casa em madeira em Curitiba, legado da colonização polonesa (cujo precedente para tombamento foi aberto pela nova constituição). Contudo, ela não é exatamente representativa das massas operárias e camponesas europeias chegadas ao país a partir da segunda metade do século XIX, além de reforçar o recorte racial já evidente no livro do tombo nacional.

²⁹ Na pesquisa por mim realizada em 2013, foram analisados os bens tombados pela União; foram excluídos da análise os estados e municípios, merecendo maior atenção em pesquisas futuras dessa natureza.

Pesquisas recentes no Brasil têm demonstrado a importância do resgate da história da tecnologia, já que soluções construtivas adotadas pelos povos (em especial, os não brancos) antes do conhecimento dos combustíveis fósseis apresentam rico material para desenvolver tecnologias construtivas mais sustentáveis (ibidem). Neste sentido, é fundamental que instituições e pensadores/as do patrimônio arquitetônico brasileiro reconheçam este legado e apoiassem estudos e conhecimentos a ele vinculados. Vale lembrar a obra do arquiteto egípcio Hassan Fathy ([1969] 1982), responsável por resgatar técnicas locais, em vias de desaparecimento dada a rápida substituição da tecnologia tradicional pelo concreto, em meados do século XX. Sua obra foi dedicada a pesquisar e implementar soluções arquitetônicas com base no saber local.

A despeito de se reconhecer e apontar os avanços obtidos após a constituição de 1988, passadas três décadas, está-se muito aquém do esperado no que tange à inclusão e valorização do patrimônio arquitetônico de origem africana, afrodescendente e indígena. Provavelmente porque é de fato uma lacuna do pensamento crítico na área compreender as clivagens raciais, em conjunto com aquelas de gênero e classe, estruturantes da sociedade brasileira, todas materializadas nas escolhas dos bens arquitetônicos dignos de tombamento e preservação.

Tornar presença: gênero e raça no ensino do século XXI

Na sequência do que vimos apontando, acreditamos que uma análise mais cuidadosa das heranças dos modos de morar africanos na cultura habitacional brasileira (tanto quanto das ocas indígenas, não contempladas nesse texto), pode elucidar melhores soluções arquitetônicas para as moradias nacionais. É o caso, por exemplo, do pátio interior como articulador do espaço doméstico, um ambiente semiaberto e semipúblico a funcionar como uma expansão do lar. Novas leituras desses hábitos poderiam atender às demandas atuais nas habitações coletivas, por exemplo? A valorização deste patrimônio edificado poderá fazer emergir boas questões de pesquisa para os estudos da arquitetura latino-americana, até então ignorados. Afinal, a modernidade produziu o existente e o não existente (SANTOS, 2006).

Tanto quanto a arquitetura colonial, as técnicas e materiais construtivos utilizados e adaptados pelos outros povos formadores da nação brasileira são dignas de (re)conhecimento como patrimônio edificado nacional. Ademais, são dignos de povoar o imaginário nacional tanto quanto a taipa, o adobe, a telha de barro ou o muxarabi. Com passos tímidos, quase três décadas depois do novo marco legal sobre patrimônio histórico nacional, deve-se registrar que não houve uma reversão significativa do perfil patrimonial tombado da União, mantendo o foco nos edifícios de Estado e religiosos de matriz católica, de recorte colonial e elitista. Em adição, a entrada no século XXI acrescenta variáveis complexas no debate arquitetônico, fazendo emergir a relevância dos processos imateriais na arquitetura, os quais urgem serem valorizados e devidamente arquivados para as gerações presentes e futuras.

Compreender que as clivagens da modernidade são determinadas por uma perspectiva androcêntrica, brancocêntrica, eurocêntrica, urbanocêntrica e burguesa, e não pela qualidade da produção de determinados sujeitos, neste caso, as mulheres e as pessoas negras, é basilar para uma transformação da Universidade, do ensino e do sistema de valoração em arquitetura. Desta feita, incluir as questões de gênero e raça, transversal e permanentemente, no ensino de arquitetura e urbanismo se traduz num compromisso social frente ao trinômio ensino-pesquisa-extensão voltado para a autonomia e emancipação social. Como já afirmamos em outros trabalhos, está nas ciências humanas, por intermédio de pequenos projetos passíveis de multiplicação e desdobramentos, a possibilidade de trazer para a universidade os diversos conhecimentos que ao longo de séculos foram veementemente negligenciados.

A área de arquitetura e urbanismo, em sua natureza entre as humanidades e as exatas, é fundamental para enfrentar a racionalidade reguladora da universidade para que se cumpra seu compromisso social. Fácil não será!

Referências

- CARDOSO, D. **Desenho de uma poiesis**. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2010.
- FATHY, H. **Construindo com o povo**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, (1969) 1982.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- GALVÃO, M. (Org.). **Casas do patrimônio**. Brasília: IPHAN, 2010.
- GONZALEZ, L. e HASENBALG, C. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.
- LIMA, F. (Org.). **Bens móveis e imóveis inscritos no Livro do Tombo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (1938-2009)**. Brasília: IPHAN, 2009.
- LIMA, H. A exemplaridade dos sistemas construtivos tradicionais para a inovação em sustentabilidade na arquitetura. **Nutau**, 2008.
- LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.
- MIGNOLO, W.D. **Histórias locais/projetos globais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- MOASSAB, A. Housing architecture in Cape Verde. In: TRUSSIANI, E. **Urban planning, architecture and heritage in Cape Verde**. Roma: Orienta, 2013.
- MOASSAB, A. O patrimônio arquitetônico no século 21. Para além da preservação uníssonas e do fetiche do objeto. **Arquitextos**, ano 17, n. 198.07, 2016a.
- MOASSAB, A. Os desafios de introduzir a categoria gênero no ensino de arquitetura e urbanismo. **Revista Arquitetas Invisíveis**, n. 01, 2016b. pp. 61-64.
- MOASSAB, A., BERTH, J. e HOSHINO, T. As marcas urbanas da violência colonial. **Gazeta do Povo**, 13/05/2016.
- OCHY, C. Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe. In: COLOQUIO LATINOAMERICANO SOBRE PRAXIS Y PENSAMIENTO FEMINISTA, 1. **Ponencias...** Buenos Aires, s.n., 2009.
- SANTOS, B.S. **A gramática do tempo**. São Paulo: Cortez, 2006.
- SCOTT-BROWN, D. Sexism and the star system in architecture. In: BERKELEY, E. e MCQUAID, M. (Orgs.). **Architecture: a place for women**. Washington: Smithsonian Institution Press, 1989.
- UNILA. **Projeto Pedagógico do Curso de Graduação em Arquitetura e Urbanismo**. Foz do Iguaçu, UNILA, 2014.
- VERÍSSIMO, C. A importância do espaço doméstico exterior para um modelo de ecodesenvolvimento de cidades médias. O caso do Dondo, Moçambique. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 100, p. 177-212, 2013.



Ensaaios

Casa branca, terra roxa:

**modernidade, espaço
rural, arquitetura e
suas relações de gênero**

Maicon Rodrigo Rugeri

MALOCA, PÓS-CULTURA / UFBA



S

O

mato

potreiro

roça

terreiro

▲
entrada

L

N

O Paiol (1950). 50m². Serranópolis do Iguaçu - PR.



S

O

potreiro

bananal

terreiro

sombra

jardim



▲
entrada

Casa Velha (1970). 100mt². Serranópolis do Iguaçu - PR.

L

N

S

O



roça



horta



canteiro



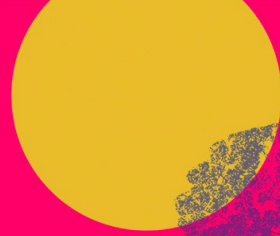
L

Paisagismo Subjetivo (1950-atual). Serranópolis do Iguaçu - PR.

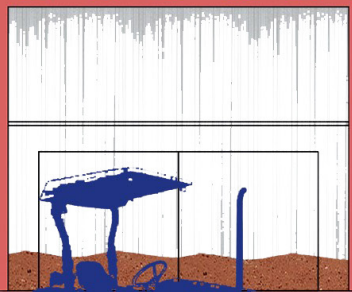
N

S

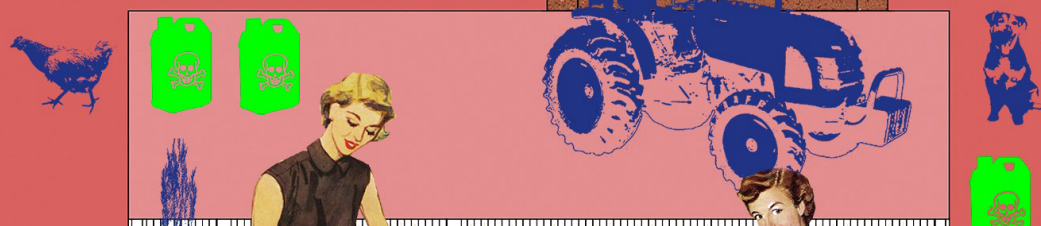
O



roça



terreiro



cercado



frente

▲
entrada

L

N

Casa Nova (2000). 160 m². Serranópolis do Iguçu - PR.





Os desenhos deste ensaio foram realizados no momento de uma reflexão para um trabalho de conclusão de curso (RUGERI, 2017) no Curso de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Integração Latino-Americana e sob a orientação de Andréia Silva Moassab – marcada pelo giro decolonial e sobre a produção de sentidos e representação em arquitetura. Por meio da experimentação visual aqui proposta, procurei mostrar o quanto o desenho técnico deixa ausente, na sua representação, a pluralidade de sentidos e vivências, analisando criticamente a arquitetura produzida na ruralidade conjuntamente aos debates sobre gênero e espaço doméstico e as relações de poder nele presentes (cf. MOASSAB, 2016).

Para tal, analisei o processo de mudança na casa rural no oeste do Paraná nas últimas décadas e a relação entre espaço e gênero a partir do estudo de caso da casa de Dona Maria, no município de Serranópolis do Iguaçu, Paraná. O patriarcado tem mantido, há séculos, a mulher no espaço doméstico, destinando os espaços públicos aos homens. Nessa distinção de gênero estão presentes a subalternização da mulher nos processos decisórios e a não participação da vida pública, o que a restringe ao espaço doméstico-privado. Além disso, o modelo civilizatório da modernidade ocidental também subalternizou o espaço rural frente ao espaço urbano. E, finalmente, uma outra camada de análise se faz necessária: a referente à classe.

Afinal, o espaço rural em questão é aquele das/os trabalhadoras/es rurais. Imposta sob essa ótica, a arquitetura no espaço rural dessa região oeste do Paraná foi transformando-se, sobretudo, por processos econômicos que foram apagando a identidade cultural local e criativa das/os moradoras/es para dar lugar a casas padronizadas, sob os paradigmas de desenvolvimento pautados por espacialidades, técnicas construtivas e materiais urbanos: enquanto a terra é avermelhada (conhecida pelo topônimo popular de “terra roxa”), as casas novas têm sido cada vez mais na cor branca, contrastando com as necessidades do contexto rural. Outra relação que ocorre no espaço doméstico dessas casas, é a reprodução da opressão das mulheres, por causa das estruturas de dominação masculina que dividem desigualmente os papéis sociais — e espaços — entre homens e mulheres. Enquanto no espaço interior doméstico o trabalho é cansativo e invisibilizado, em contrapartida, no espaço exterior doméstico, os espaços de cultivo, como os jardins, hortas e as roças, produzem afetos, sentidos simbólicos, identitários e de autoestima; e conformam assim, um paisagismo subjetivo que difere das lógicas de concepção dos espaços arquitetônicos hegemônicos e racionalizados pela modernidade ocidental, em que a paisagem e o paisagismo são tomados enquanto espaços estáveis, contemplativos, estéticos, harmônicos e sem contradições.

O desenho técnico em arquitetura reproduz uma das facetas de poder da modernidade/colonialidade que, sob sua racionalidade tecnocientífica, constrói uma episteme eurocentrada e colonial, naturalizada como universal, neutra e verdadeira (ESCOBAR, 2016). Essa estrutura, ao longo do tempo, tem apagado e silenciado saberes e expressões populares e da diversidade de vivências nos espaços, em nome de uma suposta funcionalidade. Além disso, o desenho arquitetônico marca a divisão histórica entre trabalho intelectual e manual na arquitetura, hierarquizando o primeiro em posição superior ao segundo. Essa desigualdade aparece com maior força no canteiro de obras, pela exploração e alienação do trabalho do construtor, convertendo o desenho num instrumento de comando do capital (ARANTES, 2012).

A representação convencional em arquitetura supervaloriza a precisão métrica da matemática, a geometria cartesiana e a racionalização dos usos dos espaços, em detrimento de

1 O nome *terra roxa* vem de um equívoco de tradução: os imigrantes italianos que aqui chegaram, chamavam a terra vermelha de terra “rossa” (“vermelha” em italiano). Ao traduzirem para o português utilizou-se a palavra de fonética mais próxima a *rossa*, ou seja, “roxa”.



outros fatores arquitetônicos, de questões ambientais e psicológicas, do cotidiano, das sensações e emoções, do tempo e das experiências de habitar. Ou seja: há uma imensa valorização num projeto fixo, estável, terminado e higiênico, naturalizado como “verdadeiro”, que se encerra numa exaltação acrítica e colonizada das formas materiais da arquitetura, reduzindo toda a potência espacial a linhas, fluxos e códigos abstratos. Além disso, o desenho técnico tem uma gramática própria, entendida apenas por quem aprendeu a lê-lo, ou seja, os profissionais da área. Essa linguagem hermética concentra o saber, não democratizando o acesso ao conhecimento e também produzindo ruídos e falhas na comunicação entre profissionais e usuárias/os, como por exemplo a não compreensão das propostas projetivas das/os arquitetas/os ou edificações que não atendem às necessidades das/os suas/seus usuárias/os.

Nos desenhos deste trabalho, portanto, experimentei representações alternativas, por meio de uma reflexão visual que traz outras informações à leitura e ao entendimento dos espaços. Assim, esse trabalho de conclusão de curso foi, de certo modo, um manifesto para a desconstrução das formas de expressão canônicas em arquitetura.

Sobre a produção de imagens: optei, no caso da representação arquitetônica, por construir o desenho a partir do programa de computador AutoCAD, o mais conhecido e usado entre as/os arquitetas/os no Brasil, evidenciando que muitas vezes não é preciso buscar outras ferramentas, mas sim se apropriar das existentes e acessíveis, e adequando-as a outros processos e ideias de representação. Também não reproduzi técnicas convencionais na arquitetura como a planta baixa, o corte ou a perspectiva, mas sim pensei em outras formas de representar e mostrar os espaços que fossem mais inteligíveis. Para tanto, inspirei-me em desenhos que eu fazia quando criança e na forma intuitiva de organização e percepção do espaço, sempre visando a uma leitura e a um entendimento mais acessível a todas/os, menos codificado. As cotas que usualmente medem numericamente os espaços, nesses desenhos medem nomeadamente, ou seja, mais importante que as metragens, que são variáveis e imprecisas, é nomear e tornar visível os lugares e espaços rurais que, geralmente, não são considerados pela arquitetura. As cores e as texturas criam sentidos e acrescentam informações importantes para a compreensão do espaço. A predominância dos tons alaranjados e rosados contextualiza a terra vermelha presente no oeste paranaense. As texturas mostram as características visuais dos materiais usados na arquitetura e nos espaços e a passagem do tempo, como a sujeira, a marca de terra, buscando uma representação menos abstrata e mais familiarizada com o cotidiano.

Se por um lado os desenhos ganharam marcas do cotidiano, do tempo, do envelhecimento e do uso, as figuras humanas, por outro lado, são exatamente o contrário. Recortadas de anúncios estadunidenses de produtos de limpeza e eletrodomésticos das décadas de 1940 e 1950, as figuras de mulheres brancas utilizadas ao longo do trabalho evidenciam, por contraste e com um toque de ironia, a cobrança de perfeição exigida pelo patriarcado. Elas são o estereótipo de esposas e donas de casa ideais, que além de responsáveis pela manutenção do lar, do cuidado das/os filhas/os e do marido, devem estar sempre bonitas, bem vestidas e maquiadas, obrigadas a atender esses padrões sociais naturalizados. Isso contrasta fortemente com a realidade das donas de casa – principalmente das mulheres rurais – já que o trabalho doméstico é cansativo, desgastante, estressante, nunca realizado por mulheres bem vestidas e maquiadas, e, muito menos por corpos padronizados.

A opção pelo uso de carimbos que representam as ferramentas, as plantas e os animais, traz para o desenho os elementos que condicionam as transformações e produções de espaço no campo: as ferramentas que criam ou destroem os lugares e o pensamento espacial que inclui as plantas e os animais. O carimbo tem uma relação com o trabalho manual e repetitivo,



sendo análogo ao trabalho doméstico que também é manual e repetitivo. Foram elaborados carimbos como representação dos agentes criadores, transformadores e de manutenção do espaço exterior doméstico: são as ferramentas e objetos cotidianos que produzem, alteram e mantêm esses espaços; os animais, que no espaço rural têm enorme relevância no pensamento e na produção de espaços; e as plantas que também constituem e definem esses lugares. Trabalhos artísticos que usam carimbos foram referência para esta proposta, como é o caso da “Oficina Botânica Ordinária” de Bruno Oliveira e Victor Tozarin e o trabalho de conclusão de curso de Victor Tozarin (2016).

Nos mapas (e nos desenhos), mais importante do que precisões métricas-matemáticas que traduzem uma falsa noção de realidade, optei por representar as relações das mulheres com o espaço: no caso da Dona Maria, mostrando essa relação na arquitetura, nos lugares que ela desempenha suas práticas cotidianas e nos mapas, nos deslocamentos e no uso do território. Toda representação é uma distorção, como bem tem demonstrado a cartografia crítica e artistas desde os anos de 1960, como Öyvind Fahlström (1973), o coletivo Iconoclastas (2006) e André Mesquita (2014). Na América Latina, trabalhos como a “América Invertida”, de Joaquín Torres García, têm questionado os mapas desde os anos 1940.

O mapa mente. A geografia tradicional rouba o espaço, como a economia imperial rouba a riqueza, a história rouba a memória e a cultura formal rouba a palavra (GALEANO, 2004, p. 323).

Além disso, existem elementos usados para legitimar a suposta veracidade e, por sua vez, a cientificidade dos mapas ou das representações em arquitetura, que são a escala numérica, medições e os pontos cardeais, os quais foram abandonados ou modificados nessa experimentação. Para evidenciar outros sentidos nessa linguagem, inclusive o político, inverteu-se, à semelhança de Joaquín Torres García, a orientação dos pontos cardeais. Para cima e à esquerda, o sul, de América do Sul, e à direita, o oeste da região paranaense. Trata-se de uma escolha que quer apontar o sul como perspectiva, tirando do foco o norte global. Ainda que virar o mapa não seja suficiente para acabar com os diversos sistemas de opressão, como aponta Bruno Oliveira (2016), toda representação é política, e portanto, este trabalho é certamente uma escolha política contra os cânones da arquitetura, mesmo que claramente insuficiente. As opções de representação acompanham e pensam, sendo assim, um conjunto de questionamentos sobre modernidade, espaço rural, arquitetura e questões de gênero.

Referências

ARANTES, P.F. **Arquitetura na era digital-financeira**: desenho, canteiro e renda da forma. São Paulo: Editora 34, 2012.

ESCOBAR, A. **Autonomía y diseño**: La realización de lo comunal. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2016.

FAHLSTRÖM, O. **Garden - A World Model**. S.l.: 1973. Escultura.

GALEANO, E. **Patatas arriba**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.

MESQUITA, A.L. **Mapas dissidentes**: proposições sobre um mundo em crise (1960- 2010). 2013. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas,



Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

MOASSAB, A. Os desafios de introduzir a categoria gênero no ensino de arquitetura e urbanismo. **Arquitetas Invisíveis**, Brasília, v. 1, n. 1, p. 61-64, 2016.

OLIVEIRA, B. e TOZARIN, V. **Oficina Botânica Ordinária**. Tucumán, 2017. Instalação artística.

OLIVEIRA, B.E.G. **Variantes sin contenido**: territórios, especulação estética e visualidades decoloniais na América Latina. 2016. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2016.

RUGERI, M.R. **Casa branca, terra roxa**: modernidade, espaço rural, arquitetura e suas relações de gênero. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado Arquitetura e Urbanismo) - Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), Foz do Iguaçu, 2017.

TORRES GARCÍA, J.T. **América Invertida**. S.l, 1943. Desenho.

TOZARIN, V.G. **Por mais jardins ordinários**: paisagismo subjetivo como tecnologia social. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Arquitetura e Urbanismo), – Centro Universitário Belas Artes de São Paulo, São Paulo, 2016.



Resenhas

A propósito de 'O fim do império cognitivo', de Boaventura de Sousa Santos

Marcos de Jesus Oliveira

PPGIELA-UNILA





Foto: Fran Rebelatto. Belém, Brasil





O lançamento de *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*, de Boaventura de Sousa Santos e pela editora Autêntica, neste ano de 2019, é de suma importância para os debates críticos contemporâneos: pois reafirma a contribuição essencial do pensamento do sociólogo português para o extenso e vasto conhecimento que se convencionou chamar de “epistemologias do Sul”. No livro, o leitor terá acesso não apenas às teorizações de Boaventura, resultado de décadas de trabalho e de reflexão, mas também às de um conjunto diverso de pensadores/as espalhados/as pelo globo, com quem ele dialoga intensamente e cuja produção intelectual tem se destacado no cenário mundial: por problematizar o eurocentrismo de correntes teóricas hegemônicas. Nesse sentido, a publicação reitera a premissa defendida por Boaventura, em inúmeros de seus escritos, segundo a qual é preciso aprender a partir do Sul e com o Sul.

No prefácio do livro, Boaventura rememora a décima-primeira tese de Karl Marx sobre Feuerbach: “Os filósofos só *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de *transformá-lo*” (MARX, 1998, p. 103, grifos no original). Ao abrir o livro com a célebre frase do filósofo alemão, Boaventura pretende destacar a necessidade de não abandonarmos a reinterpretação do mundo em favor da ação, pois as interpretações tradicionalmente elaboradas estão inevitavelmente marcadas pelas necessidades de quem as elaborou, por uma série de pressupostos ocidentocêntricos: já que a Europa se tornou, com a conquista da América, o lugar privilegiado de enunciação. Das primeiras páginas à última, o texto parece perpassado por esse desejo de reinterpretação da realidade para que sua transformação ocorra a partir de uma nova imagem que dela fazemos.

Ademais do prefácio, o livro conta com uma introdução, doze capítulos e uma conclusão, totalizando 478 páginas, impossíveis de serem aqui sumarizadas. Os capítulos estão organizados em três partes intituladas “Epistemologias pós-abissais” (capítulos de 1 a 5), “Metodologias pós-abissais” (capítulos de 6 a 9) e “Pedagogias pós-abissais” (capítulos de 10 a 12). Já na introdução, Boaventura esclarece que as epistemologias do Sul se referem

à produção e à validação de conhecimentos ancorados nas experiências de resistência de todos os grupos sociais que têm sido sistematicamente vítimas da injustiça, da opressão e da destruição causadas pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado. Chamo o vasto e muito diverso âmbito dessas experiências de Sul anti-imperial. Trata-se de um Sul epistemológico, não geográfico, composto por muitos seus epistemológicos que têm em comum o fato de serem conhecimentos nascidos em lutas contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. (SANTOS, 2019, p. 17)

Ainda na introdução, Boaventura apresenta conceitos advindos de línguas não coloniais, cujo sentido está entrecruzado com lutas sociais, tais como: *ubuntu*, *sumak kawsay*, *pachamama*, *chachawarmi*, *swaraj* e *ahimsa*. Apenas a título de convite à leitura, é interessante observar que *ubuntu* foi essencial à justiça de transição na África do Sul pós-apartheid, que *sumak kawsay* (bom viver) e *pachamama* foram fundamentais no processo de construção do Estado plurinacional e pluriétnico na Bolívia, que *ahimsa* informou a luta pela independência da Índia contra o império britânico e que *chachawarmi* se configura como importante nas lutas por libertação de mulheres indígenas. A diversidade de conhecimentos surgidos no Sul global exige uma “ecologia dos saberes” que, segundo Boaventura (SANTOS, 2019, p. 28), é “o reconhecimento da copresença de diferentes saberes e a necessidade de estudar as afinidades, as divergências, as complementaridades e as contradições que existem entre eles”.

Na sequência, o capítulo primeiro, intitulado “Percurso para as epistemologias do Sul”, retoma conceitos anteriormente elaborados pelo pensador português, tais como: linha abissal, sociologia das ausências e sociologia das emergências. A ideia da existência de uma linha abis-



sal que divide o mundo em dois – de um lado, os considerados totalmente humanos e, de outro, os não humanos ou sub-humanos – é fundamental para compreender os mecanismos de produção da exclusão social no mundo desde o processo de colonização da América até os dias de hoje. Ciente dessa exclusão, a sociologia das ausências se esforça no sentido de cartografar a produção social e histórica dessas não existências, das existências tomadas como não humanas ou sub-humanas, ao passo que a sociologia das emergências visa a valorizar as formas de ser e de saber identificadas pela sociologias das ausências, potencializando-as para a luta e transformação políticas.

Em “Preparar o terreno”, Boaventura aborda a arrogância epistemológica da ciência do Norte que assegura a “prerrogativa de se proclamar universalmente válida”. Aí Boaventura explicita os inúmeros epistemicídios bem como o racismo e o sexismo epistêmicos operados pela ciência europeia e estadunidense em seu processo de deslegitimação e exclusão de outras formas de conhecimento que não as ocidentais (cf. SANTOS, 2010). Ao valorizar outras concepções de se fazer ciência, Boaventura critica, no capítulo seguinte, “Autoria, escrita e oralidade”, a concepção ocidental – ou seria ficção ocidental? – de autoria como originalidade, autonomia e criatividade, já que muitos conceitos originados no Sul não seguem a lógica de paternidade e de filiação própria à invenção linear ocidental de originalidade. Apresenta Pio Zirimu, linguista ugandês, a quem se atribui a invenção do termo *oratura* como forma de visibilizar as expressões literárias orais africanas e como forma de problematizar a noção de texto escrito.

Os dois capítulos seguintes que fecham a primeira parte da discussão – “O que é a luta? O que é a experiência” e “Corpos, conhecimento e *corazonar*” – apontam para os desafios de pensar o conhecimento e a luta como corpóreos contra a epistemologia branco-europeia que os supõe desencarnados das experiências vividas pelos sujeitos. No que diz respeito à luta, Boaventura destaca a experiência de Mahatma Gandhi que propôs a noção de não violência (*ahimsa*) pautada por princípios como a não cooperação, a desobediência civil e o conhecimento de si (*satya*). E, em relação ao conhecimento, aproxima a ideia de *corazonar* das comunidades indígenas andinas à de *sentipensar* do sociólogo colombiano Orlando Fals Borda, numa pretensão de fundar razão e emoção, inserindo o afeto como um componente fundamental do pensar e da luta por transformação política.

“Descolonização cognitiva: uma introdução” abre a segunda parte do livro na qual Boaventura apresenta dois problemas principais: “como descolonizar o conhecimento e as metodologias através das quais ele é produzido” e “como produzir conceitos e teorias híbridos pós-abissais, na linha de uma mestiçagem descolonizada cuja mistura de conhecimentos, culturas, subjetividades e práticas subverte a linha abissal em que se baseiam as epistemologias do Norte” (SANTOS, 2019, p. 161). Trata-se de um desafio ao qual se lança em diálogo com uma diversidade de pensadores/as, tais como Aimé Césaire, Ngugi wa Thiong'o, Valentin Mudimbe, Paulin Hountondji, Achille Mbembe, Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni, Ranajit Guha, Sujata Patel, Syed Alatas, Ali Shariati, Paulo Freire, Darcy Ribeiro, Orlando Fals Borda, Pablo González Casanova, Roberto Retamar, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh, Ramón Grosfoguel, María Lugones, Sylvia Wynter, Lewis Gordon, Édouard Glissant, Raewyn Connell, Jean e John Comaroff, entre tantos/as outros/as. No capítulo, a expressão “epistemologias do Sul” deixa de designar apenas a perspectiva teórica pela qual o trabalho de Boaventura é conhecido para também descrever uma sensibilidade compartilhada por um conjunto de pensadores/as preocupados/as em descolonizar, despatriarcalizar e/ou desmercantilizar o conhecimento.



“Sobre metodologias não extrativistas” aponta linhas para a produção de um conhecimento cooperativo a partir do reconhecimento de três ideias orientadoras intimamente articuladas: 1) todo conhecimento é incompleto; 2) todo conhecimento está marcado por interesses próprios, mas é possível fazê-los convergir; e 3) uma vez assumido o interesse de convergência entre os distintos conhecimentos, pode-se produzir um interesse metacognitivo voltado para o fortalecimento das lutas contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. O conhecimento não é uma mera questão de método, mas produção artesanal tal como já havia sido proposto por Charles Wright Mills em *A imaginação sociológica*. Tudo isso exigirá desaprender uma série de hábitos do pensamento a partir de uma investigação pós-abissal com a qual se espera promover uma cura como atenuação do sofrimento injusto: “a cura é uma ação que visa restaurar ou reforçar a esperança de um dado grupo que enfrenta os fatores estruturais geradores de injustiça sistêmica, indutora de medo, revolta, raiva ou resignação” (SANTOS, 2019, p. 231).

“A experiência profunda dos sentidos” se embrenha pelos aspectos anteriormente salientados, reafirmando a ideia segundo a qual o conhecimento é essencialmente corpóreo e implica, portanto, os cinco sentidos. É bastante rico o conjunto de reflexões elaborado por Boaventura sobre a visão, o tato, o olfato, o paladar e a audição na produção de conhecimento. Aqui gostaria apenas de mencionar, como o faz o próprio autor, o célebre *Pode o subalterno falar?*, de Gayatri Spivak, para destacar quão desafiante é a escuta do “Outro”. Dando prosseguimento às reflexões sobre os limites da epistemologia ocidental, “A desmonumentalização do conhecimento escrito e arquivístico” exorta o leitor a ir em busca de bibliotecas e arquivos historicamente excluídos do processo de produção de conhecimento como ponto de partida para produzir epistemologias-outras. A crítica do capítulo recai sobre a ideia de que a filosofia surge entre os gregos antigos como manifestação de um pensamento puro. Sabe-se, hoje em dia, pela pesquisa de inúmeros investigadores, que o chamado pensamento grego antigo é resultado do encontro com pensamentos de raízes africanas e asiáticas. A ideia de que o pensamento ocidental se inicia entre os gregos antigos pretende fazer com que todo e qualquer conhecimento o tome como premissa, obstruindo outras fontes para o pensar.

A última parte, intitulada “Pedagogias pós-abissais”, se debruça extensivamente sobre o pensamento de Mahatma Gandhi e de Paulo Freire, além de se dedicar à discussão sobre os limites e as possibilidades da construção da pluriversalidade. Sobre Gandhi, Boaventura afirma que ele representou o “meio-termo entre o orgulho excessivo nas convicções próprias e o seu abandono em favor de uma visão de mundo multifacetada” (SANTOS, 2019, p. 309). A trajetória gandhiana é lida como um entre-lugar, um lugar em que a tradução de termos conflitantes é negociada, não para superá-los, mas para torná-los possíveis de convivência transformadora. Gandhi teve o mérito de formular uma ética da coabitação humana plural em que as diferenças coexistem pacificamente. Paulo Freire também merece atenção especial por ter revolucionado os modos tradicionais de fazer educação: “os círculos de cultura (em vez de escola), o coordenador (em vez do professor), as palavras geradoras (em vez de *currículo*), o diálogo (em vez de aula) fazem com que a educação seja uma prática da liberdade que prefigura a prática da libertação” (SANTOS, 2019, p. 357). O pensamento de Freire segue sendo inspiração no mundo todo por indicar caminhos bastante profícuos para a crítica da linha abissal.

O último capítulo, intitulado “Da universidade à pluriversalidade e à subversidade”, arremata a discussão até então proposta, insurgindo-se contra as tendências atuais de neoliberalização da universidade. Nele, Boaventura descreve exemplos práticos de processos de descolonização, de despatriarcalização e de desmercantilização da universidade e enumera alguns elementos sobre os quais podem incidir: “acesso à universidade (de estudantes) e acesso a uma carreira universitária (dos docentes); a investigação e conteúdos pedagógicos; disci-



O fim do império cognitivo

plinas do conhecimento, *curricula* e programas; métodos de ensino/aprendizagem; estrutura institucional e governação universitária; relações entre a universidade e a sociedade em geral” (SANTOS, 2019, p. 376). Em suas considerações finais, Boaventura reafirma a ideia de que as epistemologias do Sul buscam a democratização do conhecimento e a produção de justiça epistêmica e cognitiva no mundo.

De modo geral, considero a leitura do livro fundamental para seguirmos reinterpretando e transformando o mundo, ainda que não compartilhe da confiança expressa pelo autor ao longo da obra acerca da existência de uma decadência do “império cognitivo”. A expressão “deslocamentos do império cognitivo” parece mais acertada para descrever o movimento de crítica ao eurocentrismo cuja história não é linear ou unidirecional. A ideia de deslocamento torna possível uma aproximação de seu pensamento a uma das ideias mais interessantes desenvolvidas por Walter Dignolo (2011), a saber, de que a decolonialidade é uma opção. Colocar as epistemologias do Sul como opção, assim como o faz Dignolo em relação à decolonialidade, significa dizer que, para além de serem projetos epistêmicos, são, sobretudo, projetos éticos. Fazer epistemologias do Sul implica assumir uma postura reflexiva acerca das normas pelas quais nos constituímos como sujeitos ético-epistêmicos, problematizando os limites do pensável e do impensável. Trata-se de um exercício de liberdade, um movimento contínuo de se lançar na historicidade da condição humana para que dela possa surgir o contingente, mas também o necessário, contra as hierarquias impostas ou supostas pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado. O livro de Boaventura é, certamente, um importante convite a este exercício.

Referências

MARX, K. Teses sobre Feuerbach. In: **A ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MIGNOLO, W. **The darker side of Western modernity: global futures, decolonial options**. Durham & London: Duke University Press, 2011.

SANTOS, B.S. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, B.S. **O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.



Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/para/ desde América Latina, Caribe, África e Ásia é um periódico online de publicação semestral do grupo de pesquisa homônimo ligado à Universidade Federal da Integração Latino-Americana em Foz do Iguaçu/PR. Seu objetivo é divulgar estudos e investigações sobre ou desde o pensamento social e político latino-americano, caribenho, africano e asiático, promovendo o diálogo Sul-Sul.

ISSN 2526-7655



ISSN 2526-7655



9 772526 765008