



Artigos

Diferença ontológica: a dicotomia humana como espaço de produção da diferença colonial

Leandro Missiatto

Faculdade Estácio de Pimenta Bueno / Escola da Magistratura de Rondônia

Diferença ontológica: a dicotomia humana como espaço de produção da diferença colonial

Resumo:

Este artigo pressupõe que a expressão máxima da diferença colonial foi possível graças à fratura ontológica emergida não pela potência ou força presuntiva dos povos colonizadores, mas sim por suas cosmologias limitadas e fragilizadas pela natureza conservadora e normativa dos valores que secularmente se articularam para formação da dimensão de sujeito, identidade e poder dos povos europeus. Nesse sentido, a diferença colonial manifesta pela produção de espaços de dominação, em que histórias e projetos que eram locais (europeus) se tornaram universais, silenciando histórias e projetos do Sul Global, só foram possíveis graças ao *ethos* ontológico dicotomizado dos povos colonizadores. Compreendo essa fratura ontológica como diferença ontológica e proponho sua razão como fundamento para a produção dos sentidos autorreferenciados de superioridade europeia, elemento imprescindível para a globalização das narrativas colonizadoras e a imposição do silêncio às memórias, discursos e cosmologias ameríndias e afrodescendentes. Proponho, por fim, que superar a diferença colonial implica em transcender a histórica cisão ontológica promovida pelo colonialismo, desenvolvendo radicalmente uma ontologia de fronteira pautada na pluralidade, uma vez entender que é no pensamento pluriverso que reside, em grande medida, a potência de coalisão para o enfrentamento dos variados limites impostos pela colonialidade do poder.

Palavras-chave: diferença ontológica; diferença colonial; pensamento decolonial.

Ontological difference: human dichotomy as a space for the production of colonial difference

Abstract:

This article assumes that the maximum expression of colonial difference was possible thanks to the ontological fracture that emerged not because of the presumptive power or strength of the colonizing peoples, but because of their limited and fragile cosmologies due to the conservative and normative nature of the values that have been articulated for formation the dimension of subject, identity and power of European peoples. In this sense, the colonial difference manifested by the production of spaces of domination, in which stories and projects that were local (European) became universal, silencing stories and projects from the Global South, were only possible thanks to the dichotomized ontological ethos of the colonizing peoples. I understand this ontological fracture as an ontological difference and I propose its reason as a basis for the production of self-referenced meanings of European superiority, an essential element for the globalization of colonizing narratives and the imposition of silence on Amerindian and Afro-descendant memories, speeches and cosmologies. Finally, I propose that overcoming the colonial difference implies transcending the historical ontological split promoted by colonialism, radically developing a boundary ontology based on plurality, since it is understood that it is in the pluriverse thought that, in great measure, the power of coalition resides to face the varied limits imposed by the coloniality of power.

Keywords: *ontological difference; colonial difference; decolonial thought.*

Diferencia ontológica: la dicotomía humana como espacio para la producción de diferencia colonial

Resumen:

Este artículo asume que la máxima expresión de la diferencia colonial fue posible gracias a la fractura ontológica que emergió no por el presunto poder o fuerza de los pueblos colonizadores, sino por sus cosmologías limitadas y frágiles debido al carácter conservador y normativo de los valores que se han articulado para la formación la dimensión de sujeto, identidad y poder de los pueblos europeos. En este sentido, la diferencia colonial manifestada por la producción de espacios de dominación, en los que historias y proyectos que eran locales (europeos) se volvían universales, silenciando historias y proyectos del Sur Global, solo fue posible gracias al ethos ontológico dicotomizado de los pueblos colonizadores. Entiendo esta fractura ontológica como una diferencia ontológica y propongo su razón como base para la producción de significados autoreferenciados de la superioridad europea, elemento esencial para la globalización de las narrativas colonizadoras y la imposición del silencio sobre las memorias, discursos y cosmologías amerindios y afrodescendientes. Finalmente, propongo que superar la diferencia colonial implica trascender la escisión ontológica histórica promovida por el colonialismo, desarrollando radicalmente una ontología de frontera basada en la pluralidad, ya que se entiende que es en el pensamiento pluriverso donde, en gran medida, reside el poder de la coalición para afrontar los variados límites impuestos por la colonialidad del poder.

Palabras clave: diferencia ontológica; diferencia colonial; pensamiento descolonial.

Introdução

Nas raízes da modernidade reside o veneno que ainda hoje nos intoxica e mata. Como aponta Aníbal Quijano (QUIJANO, 2005), o nascimento da modernidade concomitante à colonização das Américas, da globalização, do capitalismo e da formação de identidades subalternizadas implica na impossibilidade de se pensar as sociedades contemporâneas do Sul Global sem que se considerem as relações de colonização que aqui se estabeleceram. Por essa razão, as análises que procuro fazer partem do convencimento de que a colonização dos povos latino-americanos, iniciada no final do século XV, não é um projeto concluso, pelo contrário, resistiu ao tempo e se mantém ativa nos dias atuais.

Esse sistema, de modo indefensável, ancorou nas Américas não apenas um projeto de dominação e exploração dos territórios, acima de tudo fundeou aqui uma política de conquista e subjugação das vidas e dos corpos que, pelas diferenças, tornaram-se símbolos de não humanidade. A desumanização, nesse contexto de múltiplas usuras, tornou-se princípio fundamental para que os sistemas hegemônicos pudessem engendrar, nos territórios dominados, seus projetos de colonização e exploração da vida. Inúmeros pensadores e pensadoras decolonialistas trataram desse tema em suas obras, evidenciando a natureza cruel do colonialismo que agiu em tornar o Outro em um animal, garantindo ao colonizador o direito de impor a essa vida inferiorizada horrores inimagináveis, sem que dela sentisse compaixão ou misericórdia. Fazer do Outro uma vida despida de humanidade protegia o colono que, ao olhar o corpo que sofria e que tombava miseravelmente, não era atormentado por nenhum tipo de sensibilidade, uma vez que o colonizado era para ele qualquer coisa que não um ser humano (FANON, 1968).

Conforme Aimé Césaire (1968), a potência do colonialismo consistia justamente em sua habilidade de coisificar o Outro (CÉSAIRE, 1978), tornando-o um ser desfigurado que não podia ser reconhecido por aquele que o colonizava. Para Frantz Fanon:

A violência colonial não tem somente o objetivo de garantir o respeito desses homens subjugados; procura desumanizá-los. Nada deve ser poupado para liquidar as suas tradições, para substituir a língua deles pela nossa, para destruir a sua cultura sem lhes dar a nossa; é preciso embrutecê-los pela fadiga (FANON, 1968, p. 09).

A violência à qual Fanon faz referência retrata a truculência em não permitir a sobrevivência de coisa alguma que dissesse respeito ao sujeito dominado, pois não bastava conquistar suas riquezas, ocupar suas terras, possuir seus recursos, era preciso tomar-lhe o sentido da vida, descaracterizá-lo enquanto humano para que sua imagem refletisse a fragmentação de um sujeito nu em dignidade. A prática colonial se dava, desse modo, pela incisiva ação de desumanização do sujeito colonizado, produzindo, com isso, dois lados em uma mesma sociedade: o de sujeitos humanos, os colonos, e dos desumanizados, os colonizados.

Para a socióloga María Lugones, “a hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano é a dicotomia central da modernidade colonial” (LUGONES, 2014, p. 936). Segundo Lugones, a fratura produzida por essa hierarquização humana reduziu as vidas, alocadas em instâncias inferiores, a *status* de animais e, com isso, impediu que os seres desumanizados tivessem acesso a toda humanidade, a toda possibilidade de falarem e serem compreendidos, enfim, ao direito de ser e estar no mundo.

Veja, embora esses autores falem da fragmentação de uma ontologia humana, não estão à procura de uma epistemologia de massas que possa homogeneizar a humanidade em um

Diferença ontológica

imperturbável bloco humano, a questão é outra, trata-se do reconhecimento da promoção do *apartheid* de sujeitos que foram determinados a percorrer suas existências em espaços simbólicos e concretos da invisibilidade e do silenciamento humano. Trata-se, portanto, da crítica ao movimento que, desde a colonização das Américas, África e Ásia, agiu para o escoamento de vidas, não assimiladas pelo poder hegemônico, às periferias do Ser. Assim, as análises da desumanização consistem em compreendê-la como pedra angular dos sistemas de exploração da vida, uma vez que esse processo permitiu o controle dos povos colonizados e favoreceu o desenvolvimento da cultura de exploração humana:

A desumanização de habitantes não europeus do globo foi necessária para justificar o controle de tais “seres humanos inferiores”. Racismo como o conhecemos hoje foi estabelecido àquela época. Racismo não é biológico, mas sim epistêmico; é a classificação e a hierarquização de umas pessoas por outras que controlam a produção do conhecimento, que estão em posição de atribuir credibilidade a tal classificação e hierarquização e que estabelecem a si mesmas como o padrão: “os humanos” – todos os demais são apenas diferentes graus de quase ou semi-humanos (PINTO; MIGNOLO, 2015, p. 383).

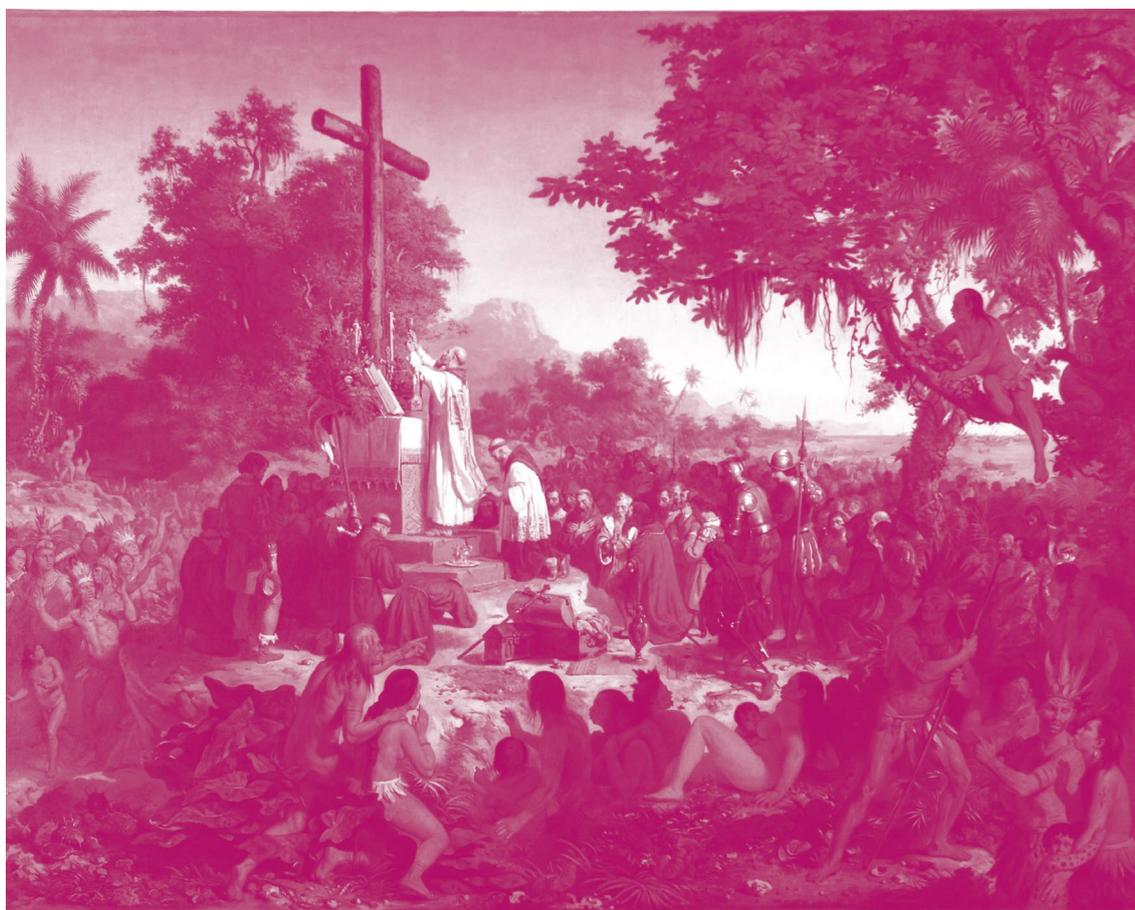
O racismo, resultado imediato da hierarquização das identidades, é para Pinto e Mignolo um recorte epistêmico da desumanização do Outro instaurada pelo colonialismo. Nesse sentido, a racialização é um fenômeno, antes de tudo, fruto da lógica humana que se encontra arraigada nos saberes de um povo, reluzindo, com isso, não apenas seu poder, mas, sobretudo, os valores sobre os quais essas sociedades se assentam. Desse modo, não apenas a raça, mas outras tantas formas de desumanização como aquelas impostas pelas assimetrias dos gêneros e das desigualdades das classes, não são resultados imediato da colonização (CARVALHO, 2020), mas produtos da histórica relação dos europeus com eles mesmos e deles com o mundo. As mazelas da modernidade resultam, em grande parte, das cosmologias locais e dos problemas decorrentes da própria natureza normativa e autoritária das epistemologias e ontologias europeias. Assim, a colonização, o capitalismo e a modernidade em si, enquanto sistemas de aviltamento da vida, germinaram longa e lentamente na história de construção humana das sociedades europeias, sendo passíveis de compreensão somente no contexto complexo da socio-história, das epistemologias e das cosmovisões daqueles povos.

Logo, a grande ruptura ontológica da modernidade, preconizada por Lugones (2014), não surgiu em consequência direta do colonialismo, mas de uma densa rede de saberes europeus que referenciava suas concepções sobre o humano em uma tradição filosófica que desde a antiguidade estava posta em uma estrutura hierárquica e dogmática, em que o poder se manifestava na potência de sua inquestionabilidade. Assim, o germe nefasto da modernidade colonial se fez lentamente no ventre da Europa e lá permaneceu adormecido nutrindo-se de uma filosofia que, enquanto acimentava a radicalidade dos gêneros, das classes sociais e da espiritualidade humana, produzia uma ontologia inflexível à diversidade e intolerante às identidades resistentes às normas impostas pela religião, pelo saber científico, pelo binarismo e hierarquia dos gêneros, pela branquidão das epidermes e pela natureza de sua economia centralizadora e excludente. Ou seja, a rigidez ontológica da Europa colonial, alicerçada na norma, e não na vida, acarretou na produção de dois mundos, imaginados e concretos, sustentados pela lógica do Ser e do não Ser, que foi globalizada na modernidade a partir de tecnologias e dispositivos típicos dessa época. Nesse sentido, a dicotomia ontológica prevista por pensadores decoloniais foi suscitada, não produzida, pelo contado colonial.

Essa fratura ontológica foi tratada de modo ábdito pela Europa, negando-se persistentemente a dimensão dialética do conflito, contudo, para além das recusas das velhas e novas

metrópoles em assenti-lo como realidade, o conflito sempre existiu (QUIJANO, 2008). A negação da dialética conflitiva do contato colonial fez com que nos acostumássemos a pensá-lo por meio de impactos unilaterais dos quais o grande choque cosmológico ocorreu por parte dos povos colonizados, como se esse contato não tivesse mobilizado, no colonizador, nenhum tipo de exigência interna. A pintura de Víctor Meirelles, *A primeira missa no Brasil* (Figura 1), ilustra bem isso. Meirelles retrata os portugueses fazendo algo corriqueiro a eles, a celebração de uma missa: é como se nada lhes estranhasse, embora tudo fosse novo, o clima, as terras, os povos, a geografia. Estavam lá como se estivessem no quintal de suas casas, tomando posse de algo que lhes pertencia, não havia nenhum estranhamento por parte dos portugueses, tudo se repetia na mesma dose amiúde de suas práticas traduzidas em costumes e os costumes em moral. Já os indígenas, estes são ilustrados como pertencentes a outro mundo. Eles se amontam uns em cima dos outros para ver o que lá se manifestava. Os autóctones guardam em si o espanto, o incompreendido, o olhar epifânico de quem vive a sensação do inaugural. Para além dos limites do estético, a obra expressa o discurso do colonizador que se mostra impávido ao contato, enquanto que o colonizado é atravessado por vários encantamentos pelo Outro europeu.

Figura 1: Primeira Missa no Brasil. Pintor, Víctor Meirelles (1860).



Todavia, o que oculta o colonizador quando recusa admitir em seus discursos o impacto que Outro não europeu lhe causou? Penso que o colonizador acoberta, em maior medida, os limites de sua ontologia manifestos na inaptidão em dialogar com as diferenças e na inflexão de questionar a si mesmo. Contudo, pensar o poder colonial europeu a partir de suas fraquezas



Diferença ontológica

nos exige realizar profunda ruptura com o pensamento colonial e ressituar a Europa, bem como seus discursos colonizadores, em uma perspectiva nascida a partir dos povos subalternizados. Isso nos permite, em instâncias ulteriores, alcançar o que foi encoberto pela única história contada sobre a colonização, notabilizando que o oculto era a debilidade racional e moral dos povos europeus, que ante o rigor normativo de suas crenças não soube, senão pela violência, proteger sua visão a respeito de si mesmo e sobre o mundo. Entender a desumanização colonial, tendo como ponto de referência as fraquezas ontológicas dos europeus, permite-nos alcançar a ordem profunda da suposta superioridade engendrada pelo pensamento colonial que, tardiamente, conspirou para a subalternização das identidades enunciadas como inferiores, reforçando as epistemologias da intolerância e da normatividade do Ser em um processo constante de retroalimentação que, com o passar do tempo, tornou-se a ontologia hegemônica da modernidade. Uma ontologia caracterizada por marcadores da brancura, cisheterossexualidade, burguesia, eurocentramento e, hodiernamente, no Norte Global.

Assim, a dicotomia ontológica típica da modernidade colonial que dividiu o humano em duas concepções, o colonizador x colonizado, o Ser x não Ser, o Nós (europeus) x os Outros, os desenvolvidos (Norte Global) x subdesenvolvidos (Sul Global), enfim, os humanos x os não humanos, surgiu em consequência da inflexibilidade do pensamento europeu, que, por certo, não era sua força, mas, sim, sua fraqueza. A natureza desse processo de ruptura do humano chamo de *diferença ontológica*. Contudo, antes de avançar com esse conceito, entendo ser preciso retomar a ideia de diferença colonial proposta por Walter Mignolo, esteio para esse raciocínio.

Diferença colonial e diferença ontológica: dois saberes em comum

Walter Mignolo é um pensador argentino que com Enrique Dussel e Aníbal Quijano elaborou uma sistemática rede de conhecimentos que permite adequada compreensão da modernidade, ao mesmo tempo em que propõe alternativas para as narrativas hegemônicas modernas, ressituando os lugares da Europa e da América Latina na modernidade (CARVALHO, 2020).

Mignolo entende a modernidade como realidade produzida a partir dos discursos europeus que implantaram no mundo, pela força e violência, suas histórias locais com base na compreensão autorreferenciada de que seus valores eram universais (MIGNOLO, 2003). O pensamento decolonial proposto por Mignolo a respeito da modernidade transcende a ideia de que esse tempo e espaço resultem exclusivamente das rotas marítimas, do mercantilismo, do capitalismo tardio ou da colonização em si, pelo contrário, a modernidade é o resultado da globalização das histórias locais dos povos europeus em contraste com as histórias locais dos povos ameríndios e africanos, em que os valores e crenças europeias foram impostos como valores globais. É certo que a imposição dos discursos e projetos europeus só foi possível mediante a assimetria das relações, o que nos garante a possibilidade de pensar o eixo hierárquico das alteridades como uma condição necessária à produção da diferença colonial, bem como permite assumir que certas crenças agiram como fundamento epistemológico e ontológico para o desenvolvimento da densa engenharia de verticalização da humanidade. Sendo assim, as assimetrias articuladas nas Américas surgiram pela contribuição de certas ontologias que pactuadas com outros valores normativos atuaram em tensionar as diferenças locais - manifestas por seus próprios projetos, saberes, culturas e memórias - ao âmbito do silêncio, acomodando-as às narrativas e aos projetos hegemônicos (MIGNOLO, 2003).

Mignolo chama esse conflito de diferença colonial, ou seja,

o espaço onde emerge a colonialidade do poder. A diferença colonial é o espaço onde as histórias locais que estão inventando e implementando os projetos globais encontram aquelas histórias locais que os recebem; é o espaço onde os projetos globais são forçados a adaptar-se, integrar-se ou onde são adotados, rejeitados ou ignorados. A diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta (MIGNOLO, 2003, p. 10).

O filósofo argentino pensa a diferença colonial a partir do conceito de colonialidade do poder proposto por Aníbal Quijano. Conforme Quijano, as relações de poder que foram articuladas nas Américas estabeleceram entre si ao menos três dimensões:

1. Econômica, com um amplo processo de exploração desde o mercantilismo do século XVI até o desenvolvimento maduro do capitalismo, diversos tipos de explorados; o proletário (inicialmente) branco, o servo indígena, o escravo africano, por exemplo;
2. Identitária, com o processo crescente de consolidação das “raças”, incluindo a própria autoidentificação do “branco” europeu, processo que deriva no racismo científico do século XIX;
3. Epistemológica, a partir da imbricação fundamental na relação sujeito-objeto, com concomitante fortalecimento de novas dualidades, como cultura-natureza, mente-corpo, entre outras, que favoreceram mecanismos de controle cada vez maior (SOMBRA, 2016, p. 134).

Portanto, a colonialidade do poder diz respeito à produção de uma noção mundial de humanidade definida a partir de marcadores raciais que passaram a produzir e legitimar relações de poder e de exploração dos povos subalternizados que se estendeu desde a colonização até os dias atuais (QUIJANO, 2005). Esses marcadores raciais, inicialmente pertencentes puramente ao pensamento europeu, permitiram aos colonizadores o enrevesamento das diferenças ao plano de identidades passíveis de hierarquização. Tal lógica foi amplamente colaborativa aos sistemas de expropriação das vidas subalternizadas, possibilitando ao colonialismo e capitalismo a globalização dessa complexa estrutura de pilhagem sociorracial (QUIJANO, 2009).

Para Mignolo, a colonialidade do poder emerge graças à diferença colonial que permitiu, por meio do embate entre narrativas, a produção de assimetrias entre os sujeitos e suas histórias. Tais assimetrias partem do convencimento de que há entre essas percepções uma que seja universal, portanto, superior. Desse modo, a diferença possui em Mignolo dimensão de antagonismo (SOMBRA, 2016), o que faz do Outro um humano aos avessos. Logo, a diferença colonial se reflete na transmutação do Outro em alguém que o colonizador não se viu capaz de reconhecer como semelhante. A outridade, nesse sentido, tornou-se para o europeu *commodities* (HOOKS, 2019a), objetos (CÉSAIRE, 1978), enfim, animais (FANON, 1968).

Essa compreensão esquizoide do Outro ocasionou a cisão entre humano e não humano, emblemática marca da modernidade colonial. Diante disso, podemos compreender a diferença colonial como uma situação conflitiva que culminou com o surgimento de dois lados humanos, um habitado por sujeitos com poder e privilégios, e outro por vidas subalternizadas, ambos determináveis por normas universalizadas pelo pensamento hegemônico (GROSFOGUEL, 2008). Ou seja, a lógica da diferença antagonica, típica da modernidade colonial, suscitou uma ruptura ontológica que repeliu as identidades não determináveis pelos marcadores da branquitude, da

Diferença ontológica

cisheterossexualidade, da burguesia, do Norte Global, etc. às periferias do existir social, impondo a essas identidades *status* de inimizade social.

Embora a noção de diferença colonial venha ganhando cada vez mais espaço nos estudos decoloniais, é preciso destacar que Mignolo não chegou a defini-la em totalidade, deixando-a em aberto (LUGONES, 2014; SOMBRA, 2016), talvez por considerar que tal ideia ainda se encontre em movimento e construção, o que nos permite articular outras concepções que ensejem a expansão dos saberes entretecidos na teia complexa do pensamento mignoliano. Ainda nos serve de estímulo para ampliação da diferença colonial é o fato de que Mignolo pouco explorou a natureza ontológica desse conceito, dedicando-se muito mais às epistemologias do conflito do que à arqueologia ontológica que influenciou no complexo de superioridade europeia. Portanto, há uma lacuna no pensamento de Mignolo no que diz respeito aos elementos constitutivos da diferença colonial. Pois, se a diferença colonial é o espaço em primazia no qual surge a colonialidade do poder e sendo ainda essa diferença o local em que os povos europeus impõem suas histórias locais aos povos colonizados, globalizando seus projetos à medida que silenciam as memórias, discursos e projetos locais (MIGNOLO, 2003), podemos nos perguntar: sob quais condições filosóficas emerge a ideia europeia de que suas histórias deveriam ser universalizadas? O que permitiu ao sujeito europeu se autorreferenciar como padrão de valor global se autoconcedendo ao direito de inferiorizar, negar e invisibilizar as diferenças locais? E o que o exercício desse direito nos diz sobre aqueles que impõem a diferença colonial e sobre aqueles que são definidos a partir da diferença antagônica? Para responder a essas perguntas, entendo que é necessário explorar a dimensão ontológica da diferença colonial e suas relações com a colonialidade do poder. Para tanto, tomo como referência a noção de diferença ontológica como possibilidade de alcançar maiores compreensões sobre os questionamentos que fluem a partir do entendimento de diferença colonial.

Diferença ontológica

Essa diferença não se contrapõe à diferença colonial, tampouco a reduz, pelo contrário, ela se faz e se refaz nas fendas abertas pela diferença colonial. É a causa ao mesmo tempo em que é o produto, pois não há diferença colonial sem que haja em algum nível a fragmentação da noção de humano e não há fragmentação do humano sem que haja a ideia de superioridade de certos grupos. A diferença ontológica diz respeito a uma dimensão originária da natureza conflitiva manifesta em espaços em que histórias que são locais estão sendo impostas como globais pela perspectiva de que tais cosmologias são universalizantes ou universais. Conforme já abordado, vários autores e autoras tratam, direta ou indiretamente, em seus estudos decoloniais da dimensão ontológica da colonialidade, todavia, mesmo quando tecem críticas ao pensamento do Norte Global, acabam por se concentrar nas estruturas de dominação e suas relações para produção e gestão do poder, esquecendo, de certo modo, da natureza ontológica que subjaz a todos esses processos. A própria concepção de diferença colonial foi, não por acaso, mas pela convicta intenção de lançar às periferias e ao passado aqueles que foram, pelas forças da colonização, convertidos em seres primitivos e subdesenvolvidos, também esquecida (ALCOFF, 2017). O esquecimento é, nesse panorama, o resultado direto da colonialidade que funciona como estratégia de negação e invisibilização dos povos subalternizados, que a partir do discurso único do colonizador se tornaram para o mundo vidas sem memórias, opacas em discursos e desprovidas de potência criativa e transformadora. Revelar esses conceitos implica em realocar os discursos ontológicos da alteridade e ressituar novamente as periferias no centro, local de onde jamais deveriam ter saído (HOOKS, 2019b).

O conceito de diferença colonial implica em reconhecer as maneiras pelas quais o poder tem trabalhado para produzir a ideia de atraso dos povos colonizados, marginalizando seus saberes, culturas, memórias ancestrais, espiritualidade (ALCOFF, 2017), enfim, produzido existências subalternizáveis. A diferença colonial não se trata, portanto, de uma manifestação meramente concreta das fronteiras em que o assassinato das diferenças ocorre, mas, sobretudo, de uma dimensão metafísica. Linda Alcoff reconhece o caráter abstrato da diferença colonial na obra de Mingolo, segundo ela:

A diferença colonial é para ele uma fonte de conhecimento crítico porque seu conteúdo está em conflito com conhecimentos dominantes. Assim, a diferença é constituída apenas em parte pelo colonialismo: seu valor e significado são interpretativamente constituídos pelo colonialismo, mas isso não é tudo o que há para a diferença colonial. Em outras palavras, tem status metafísico (ALCOFF, 2017, p. 57)

Considerar a dinâmica metafísica da diferença colonial implica em assumir o caráter transcendente e enigmático de sua constituição, já que essa diferença não se manifesta apenas pelas vias materiais das relações de dominação, mas também nos meandros das subjetividades e da cultura em que se resguardam as crenças que autorizam e alimentam os comportamentos supremacistas. A diferença ontológica é pertencente à metafísica da diferença colonial, uma vez que se manifesta na transcendência da concretude colonial e reflete os sentidos mais nucleares de tudo aquilo que orbita em torno da modernidade e a própria modernidade colonial em si. Os sentidos pertencentes à diferença colonial tratam da estabilização da polaridade colonizador x colonizado efetuada por meio de conceitos semânticos que fixaram ontologicamente a relação entre superioridade x inferioridade moral estabelecendo os dois lados da diferença, já que na ordem colonial os diferentes ocupam posições antagônicas, nunca complementares (DUTRA, 2020). Conforme Dutra (2020), a diferença colonial surge por meio de uma ontologia fraturada que legitima e é legitimada pela ideia da diferença antagônica. Essa dicotomia ontológica sustentada pelo imaginário europeu é aquilo que prefiro chamar de diferença ontológica.

A diferença ontológica é, nesse sentido, uma tessitura epistemológica que busca compreender o que ficou oculto pela única visão de mundo que fomos impostos a adotar à medida que reposiciona os sentidos ontológicos do outro lado da diferença colonial, uma vez que é nesse lócus em que habita o poder que explora e domina. É nesse lado que se encontram ontologia da maldade, da indiferença e anulação da diversidade. É aí, no lado que se diz superior, e não no outro, em que o verme que avilta das diferenças a dignidade humana faz morada. Pensar a diferença ontológica é mais do que pensar o Outro que foi negado e silenciado, mas deter-se naquele que odiou tudo aquilo que fugiu a sua anacrônica filosofia sobre o humano. O sujeito europeu precisa, mais do que nunca, também ser desocultado, pois não é verdade que ele sempre esteve à mostra, o que sempre se revelou foi sua fantasia sobre si e sobre o Outro. Enquanto o discurso colonial silenciava a alteridade a partir de sua noção de superioridade, também entenebrecia suas fraquezas, seus medos e limites, portanto o resgate da diferença ontológica deve se dar, sobretudo, nas margens que cercam o sujeito europeu e nós, América Latina, somos o espelho que deve refletir o europeu que a Europa nunca viu ou recusa ver, uma vez que qualquer imersão, feita a partir de si mesmo, não frutificará em outra coisa senão em uma imagem autonarcisista do ego europeu.

Sendo assim, a diferença ontológica à qual me refiro diz respeito à retomada da dimensão do conflito que impôs às diferenças uma ontologia que as reduziu a algo que não se assemelhava ao sujeito europeu, consiste também em conceber as fragilidades do pensamento co-

Diferença ontológica

lonial ou foram ocultadas pelo seu complexo de superioridade, trata-se por fim em compreender como esse pensamento inflexível sobre o Ser derradeiramente permitiu que os povos europeus considerassem suas histórias locais como dignas de globalização, processo sustentado por uma lógica de negação do Outro, silenciando suas histórias locais, suas culturas, seus saberes ancestrais, suas cosmovisões.

Essa diferença ontológica, fratura central da modernidade colonialista, é o esteio que sustenta a diferença colonial, abrindo espaço para colonialidade do poder, formando esse tempo, o qual chamamos de modernidade, em que a humanidade, cindida entre humanos e não humanos, vive profundas relações de dominação e subalternização. A diferença ontológica nos permite desnudar as faces ocultas da modernidade e desconstrói as histórias únicas universalizadas, conflitando diretamente com aquela modernidade que nos foi ensinada. A modernidade amplamente discursada nos espaços de saber é pura fantasia (DUSSEL, 1992), diz respeito ao imaginário europeu que bloqueou as narrativas divergentes, silenciou o conflito colonial e impôs ao mundo sua história (MIGNOLO, 2003). A história contada pelo sujeito europeu definiu a modernidade como um tempo e espaço em que surgiram as rotas marítimas, fruto das competências tecnológicas dos europeus, o que lhes permitiu “descobrirem-nos”; a filosofia “iluminada” da Europa que propiciou a construção de epistemologias científicas como únicas fontes confiáveis do saber e de verdade; as revoluções europeias que funcionaram como marco humanitário da história da civilização, enquanto as nossas próprias revoluções foram aniquiladas e, enquanto memórias, determinadas ao esquecimento.¹

A única história contada ocultou a dor e o sangue que jorrado das vidas maceradas pela truculência do colonizador inibiu que percebêssemos que nossa questão era e continua sendo também ontológica. A única história contada entenebreceu a diferença ontológica que emergiu não como a princípio pudéssemos sugerir do poder epistemológico e da habilidade de persuasão do pensamento europeu, mas, sim, de suas fragilidades e de seus engessamentos, refletindo os limites da ontologia europeia que, pelas rachaduras impostas pela inflexão de sua compreensão do humano, viu-se em plena incapacidade de estabelecer com a alteridade relações de respeito que considerassem também como válidas as histórias e projetos locais das Américas e África. Ou seja, é da fragilidade do pensamento europeu que também nasceu a modernidade, da dificuldade metafísica dos povos daquele continente em incorporar o Outro como um ser semelhante, em sua inaptidão e indisponibilidade egóica em discutir a si mesmo, seus valores e crenças a partir de suas falhas. Essa limitação é o embrião da modernidade: a fraqueza, e não a força da Europa.

A diferença ontológica produzida na modernidade é fruto da cultura decadente da Europa e do seu autoengano. Foram as sementes dos pensamentos normativos e radicais que fizeram do europeu do fim do mercantilismo uma bomba-relógio existencial. Nesse sentido, tomemos, por exemplo, o pensamento escolástico, ao qual pertenciam pensadores fundamentais para o desenvolvimento da noção de sujeito para os europeus, tais como Santo Agostinho, Tomás de Aquino, Anselmo de Cantuária, Pedro Abelardo, Pedro Lombardo, J. Duns Scotus e Alberto Magno, que contribuíram para formação de uma ideia de humanidade altamente vinculada aos dogmas católicos, reduzindo a existência humana à fé cristã.

¹ Faço menção especial à Revolução Francesa que ainda hoje é estudada como verdadeiro marco da construção de direitos humanos, enquanto que a Revolução Haitiana, por exemplo, liderada por escravos, culminando com um governo de negros que decentemente incluía as diferenças em seu projeto de direitos humanos, foi fadada ao esquecimento e anonimato.



Tomás de Aquino, dois séculos antes da colonização das Américas, radicalizou a fé cristã como elemento necessário para o direito de estar no mundo. Em sua célebre frase: “por seu pecado, os hereges merecem não apenas ser separados da Igreja, pela excomunhão, mas também do mundo, pela morte”, Aquino destaca o direito à vida ou a condenação à morte como uma questão canônica e teológica. Esse princípio tornar-se-ia crucial para a formação tardia do poder europeu de extermínio às diferenças categorizadas como heréticas em virtude de cosmologias e culturas profundamente distintas da europeia. Subjaz ainda a esse pensamento a ideia radical de que os sentidos da dignidade humana habitavam nas zonas dogmáticas do catolicismo, não sendo providos de direitos humanitários aqueles que dispersavam das instâncias do cristianismo. Perceba como tal matriz ideológica impulsionaria mais tarde a crença do primitivismo indígena e africano, uma vez que tais povos por possuírem mística e crenças amplamente diferentes daquelas que eram as diretrizes europeias seriam compreendidos como sujeitos desalmados. Outro importante juízo de valor postulado por Tomás de Aquino é a questão da moral de bom e mau. Segundo Aquino, a essência da bondade humana consistia em sua vida em Deus, distante dele somente havia a maldade, pois o Bem supremo era o próprio Deus (CALLEGARO, 2010). Esse pensamento nutriu a ideia de que os não cristãos eram maus e vazios de Deus, logo sujeitos inferiores, animalizados e animalizáveis, vidas desprovidas do mérito de estar nesse mundo e dele fazer parte como um organismo importante e fundamental.

A moral humana, analisada sob as lentes da fé judaico-cristã, atribui ao mal uma dimensão religiosa e herética que com o tempo é deslocada dos atos humanos e da história das sociedades para o campo ontológico (ARAÚJO, 2019). Álvaro Pais representa muito bem esse pensamento ao atribuir as infrações à Igreja Católica e a seu pensamento *status* de violência direta a Deus, portanto uma heresia acessível às penalidades disponíveis à época, incluindo aí a morte (PAIS, 1956). Essa lógica sustentará tempos depois o direito do colonizador de matar os ofensores às suas normas dogmáticas de fé, sem que lhes houvesse a possibilidade moral e ética de revestir-se com culpabilidade e sensibilidade em virtude do assassinato do colonizado.

Enrique Dussel, em seu livro *1492: a origem do mito da modernidade: o encobrimento do outro*, também questiona outras bases do pensamento europeu, por exemplo, quando discute o conceito de ilustração proposto por Kant:

Ilustração é a saída por si mesma da humanidade, de um estado de imaturidade mental culpável... A preguiça e a covardia são as causas pelas quais grande parte da humanidade permanece prazerosamente nesse estado de imaturidade (KANT apud DUSSEL, 1993, p. 17).

Dussel ao questionar a lógica kantiana expõe o pensamento europeu que contribuiu para produção do Outro como um sujeito desprezível em razão da tal imaturidade que os colonizadores atribuíram aos não europeus:

Para Kant, a “imaturidade” ou “minoridade” é culpada. A “preguiça” e a “covardia” constituem o *ethos* dessa posição existencial. Hoje devemos fazer a Kant essa pergunta: um africano na África ou um escravo nos Estados Unidos no século XVIII, um indígena no México ou um mestiço latino-americano depois, devem ser considerados nesse estado de imaturidade culpável? (DUSSEL, 1992, p. 17).

As análises de Dussel nos permite claramente perceber que a filosofia europeia guardou em seu subsolo a semente do mal, que enquanto problema ontológico era deles mesmo. Sua filosofia, feita nas esteiras do normatismo e autoritarismo intelectual, promoveu a incapacidade de diálogo com as diversidades. Dussel cita Hegel para demonstrar a essência desse pensamento Europeu:

A África é em geral uma terra fechada e conserva este seu caráter fundamental. Entre os negros é realmente característico o fato de que sua consciência não chegou ainda à intuição de nenhuma objetividade, como por exemplo, Deus, a lei, na qual o homem está em relação com sua vontade e tem a intuição de sua essência... É um homem em estado bruto (HEGEL apud DUSSEL, 1992, p. 19-20).

Ao enunciar o Outro como um sujeito miserável em intelectualidade, o pensamento hegeliano extirpa a possibilidade de ser questionado. Silenciar o Outro, simbólica e concretamente, não apenas serve para deslindar as diferenças nos horizontes da desumanidade, como também para produzir o sujeito europeu como uma identidade hierarquicamente superior às demais (QUIJANO, 2005). Essa essencialidade manifesta nos pensamentos europeus levou ao forjamento de identidades latino-americanas fluídas a partir de uma semântica ontológica que decorreu de relações de poder pautadas pela concepção de raça, que embora, a princípio, tivesse surgido pelas diferenças fenotípicas se sustentou ao longo do tempo pela crença de suposta superioridade biológica e racional.

Essas relações de poder e dominação descortinadas nas Américas no início do século XVI foram tratadas por Walter Mignolo como questões primordiais para o desenvolvimento da diferença colonial, uma vez que a imposição do pensamento europeu às Américas e posteriormente ao mundo, não necessariamente por uma definição semântica de raça, mas, sobretudo, pelo autoconvencimento de que eles, os europeus, possuíam respostas universais às vastas questões pertinentes ao humano e ao mundo, foram determinadas por um tipo de relação engendrada em uma estrutura estratificada, fazendo com que os que estivessem alocados em instâncias superiores tivessem o direito à fala e à globalização de suas narrativas ao mesmo tempo em que silenciavam as diferenças situadas em níveis inferiores. Nesse contexto, a imposição ao mundo das cosmologias europeias fez daquele continente um poder normativo e do europeu um sujeito normatizador, ambos não mais circunscritos aos limites da Europa, mas agora às fronteiras do globo.

O poder normativo da Europa, contudo, não nasceu com a modernidade, é fruto de um longo processo de formação social daqueles povos em que desde a antiguidade o poder emergia da potência de não estar acessível a questionamentos. Esse poder é o germe da superioridade europeia que, depositado no imaginário coletivo daqueles povos, eclodiu no contato com a diversidade. Segundo Alfredo Ferreira de Souza (1996), a ontologia do poder europeu possui gênese na filosofia da antiguidade e medieval em que sua manifestação e origem eram divinas, o que implicava no fato de que aquele que o detinha estava revestido por uma autoridade que fugia à ordem física e concreta do existir, não podendo ser especulado ou rechaçado pelos que se encontravam desprovidos de tal privilégio. A potência do poder, a princípio, era a própria potência de Deus. Não era o poder que não se questionava, era Deus que dogmaticamente estava indisponível à refutação. Le Goff (2007) sustenta a ideia de que na Idade Média Deus era para os europeus não apenas uma possibilidade mística e espiritual, mas uma realidade universalizada que ocupava o centro das várias dimensões do existir social, e as pessoas, em certa medida, possuíam consciência do papel e do poder de Deus.

No seio da Idade Média, sob a influência de importantes pensadores da escolástica, Deus já se encontrava entretecido no imaginário acerca da noção de humanidade e determinava os modos de relações estabelecidas por aquelas sociedades. Eram as concepções a respeito de Deus que, por exemplo, definiam os gêneros e seus papéis sociais, a política e as relações econômicas, o sistema de produção de bens e riquezas, que distribuíam o poder entre Igreja e monarquia, enfim, em Deus se concentrava toda forma de poder e essas características não

apenas são fundamentais para o desenvolvimento do cristianismo na Idade Média, mas para o surgimento de toda uma cosmovisão de mundo:

Na Idade Média, no sistema político feudal, como de um modo geral no conjunto da existência, a Igreja desempenhava um papel essencial. É preciso ver isso de um nível econômico e social muito humilde, o do imposto, do pagamento de foros. A Igreja cobra dízimos e sustenta os senhores que cobram foros. E na vida do dia a dia, nos sermões, a Igreja afirma que o dízimo não é dado a ela, o que seria um tanto constrangedor, mas a Deus, ou, com mais rigor, a São Pedro. Por outro lado, os padres, os monges, explicam que pagar os foros aos senhores é fazer a vontade de Deus, porque Deus lhes confiou um poder de comando que corresponde a suas intenções. Nesse mundo feudal, penso que nada de importante se passa sem que seja relacionado a Deus. Deus é ao mesmo tempo o ponto mais alto e o fiador desse sistema. É o Senhor dos senhores. De tal modo que, em 1789, o fim espetacular do sistema feudal implicará um empreendimento conjunto de descristianização. O regime feudal e a Igreja eram de tal forma ligados que não era possível destruir um sem pelo menos abalar o outro (LE GOFF, 2007, pp. 82-83).

O estabelecimento e expansão do cristianismo na Europa implicaram, desse modo, na formação da ideia de sublevação do povo europeu, uma vez que conhecendo o Deus cristão aqueles povos estavam de posse de algo de muito valor, a verdade. Conforme Santo Agostinho (2009), “onde encontro a verdade, aí encontrei meu Deus, a própria Verdade. Desde que a conheci, nunca mais a deixei de conhecer” (Conf., II, 10,24). Os povos europeus eram os que “conheciam” Deus, logo, eram eles quem tinha acesso à verdade e, com isso, o encargo messiânico de salvar o mundo, globalizando valores que eram suas próprias verdades. Enfim, os europeus estavam convencidos de que sua razão, cultura, economia e estrutura social eram não apenas uma forma local de ser sociedade, mas uma verdade e a única possível. Nesse sentido, Deus ou, melhor, a concepção sobre Deus é a semente da superioridade europeia, é o princípio da formação da diferença ontológica que se materializaria séculos depois no encontro entre europeus, ameríndios e africanos, dividindo os humanos verdadeiros daqueles que eram apenas o prelúdio de um projeto de humanidade.

No início da modernidade, essa noção de poder como uma determinação divina já se encontrava em franco declínio. Pensadores como Maquiavel e Erasmo de Roterdã contribuíam ativamente para a formação de um novo pensamento sobre o poder, suas faculdades e as formas de gerenciamento. Michel Foucault, em *Vigiar e punir* (1987), demonstra o deslocamento do poder soberano, antes centralizado na figura do monarca, para a estrutura do Estado, tornando evidente que com o surgimento de novos personagens sociais, tais como a burguesia, as epistemologias tradicionais do poder já não eram suficientes para sustentar as novas organizações econômicas, sociais e de classe que se descortinavam nos séculos XVII e XIX. Todavia, é preciso reconhecer que a lógica medieval sobre o poder não seria tão facilmente e linearmente substituída por novas formas de pensar os modos de dominação.

Nesse sentido, Linda Alcoff, em “A epistemologia da colonialidade de Mignolo”, destaca que os adeptos ao iluminismo talvez aceitem:

a visão comum segundo a qual o colonialismo está relacionado ao poder, às formas jurídicas de gestão e às concepções avaliativas da diferença e às concepções da teoria humana do conhecimento, mas não necessariamente à teoria europeia do Iluminismo, que era, afinal, abertamente antiautoritária (ALCOFF, 2017, p. 36).

Quando a crítica iluminista do escolasticismo efetivamente contornou uma forma de autoritarismo epistemológico, outra forma de autoritarismo teve que substituí-la ou então os mestres coloniais não teriam pretensão de supremacia epistêmica (ALCOFF, 2017, p. 54).

Essa nova supremacia epistêmica citada por Alcoff não é, a meu ver, a elaboração de outros ardis supremacistas de dominação, mas, sim, a retomada do velho poder soberano que o próprio sistema colonial tratou de ressuscitar. De acordo com Achille Mbembe, o colonialismo recuperou o poder soberano para implantar por meio do *plantation* o estado de exceção agambentiano, autorizando ao colonizador o poder de morte sobre os povos colonizados e escravizados:

Por todas essas razões, o direito soberano de matar não está sujeito a qualquer regra nas colônias. Lá, o soberano pode matar em qualquer momento ou de qualquer maneira. A guerra colonial não está sujeita a normas legais e institucionais. Não é uma atividade codificada legalmente (MBEMBE, 2016, p. 134).

A colonização não estava sujeita, conforme Mbembe, a normas legais ou institucionais, não estava impressa no aparato legal, em vez disso “o terror colonial se entrelaça constantemente com fantasias geradas colonialmente, caracterizadas por terras selvagens, morte e ficções para criar um efeito de real” (MBEMBE, 2016, p. 134). Ou seja, o poder soberano, manifesto no sistema colonial, desenvolvia-se por concepções que ao enunciar os povos ameríndios e africanos como seres animalizados, inferiores e primitivos, ao mesmo tempo enunciava o europeu como um ser superior (NASCIMENTO, 2019). O despertar enunciativo da inferioridade, contudo, não residia no armamentício do poder soberano, mas na diferença ontológica que a partir da dicotomia humana produziu dois lados: colonizador x colonizado, humano x não humano, Ser x não Ser. Logo, é no imaginário europeu sobre quem eles eram que emana a “hostilidade absoluta que coloca o colonizador contra um inimigo absoluto” (MBEMBE, 2016, p. 134). O inimigo nasce da lógica europeia sustentada por uma noção ontológica rigidamente formada a partir da cristandade, dos gêneros, da estrutura social e de suas epistemologias do saber e do poder, ou seja, o Outro como um sujeito adversarial emerge da inflexibilidade e do pensamento limitado da ontologia europeia que não possuía em si condições para lidar com realidades, para eles, drasticamente diferentes, por exemplo, a poligamia, a relação sistêmica do humano com a biodiversidade, a fenomenologia pura dos corpos nus ou os modelos sustentáveis pautados na distribuição de recursos e preservação da Terra.

Durante muito tempo, atribuímos à Europa seu poder em virtude de seu desenvolvimento, todavia essa é a máscara mais perversa daquela sociedade, esse é o engano global, a mentira proclamada ao mundo, pois a Europa era uma sociedade decadente, como bem aponta Aimé Césaire:

Uma civilização que se revela incapaz de resolver os problemas que o seu funcionamento suscita, é uma civilização decadente. Uma civilização que prefere fechar os olhos aos seus problemas mais cruciais, é uma sociedade enferma. Uma civilização que trapaceia com os seus princípios, é uma civilização moribunda (CÉSAIRE, 1978, p. 13).

Por esse ângulo, a fenda sobre o ser humano não é fruto do colonialismo e do capitalismo, mas esses sistemas é que são produtos da fragilidade ontológica desenvolvida paulatinamente ao longo da história social dos povos europeus. Sua lógica humana não resistiu aos abalos produzidos pela alteridade manifesta pelos povos ameríndios e africanos, seus saberes não suportaram o peso das diferenças como uma realidade normal, sua cultura não encontrou em si explicações que pudessem traduzir milênios de convivência humana em harmonia com a natureza. Para os



européus, tudo que escapava à sua lógica não era razoável de prestígio ou mérito, não lhes restando, no conjunto de suas habilidades, nada mais que a imposição da morte ao sujeito não europeu.

A gnoses europeia estava acimentada em padrões rígidos, seu pensamento sobre si havia sido fomentado durante séculos na tradição de credibilidade presuntiva a certos grupos. Com isso, não estavam os europeus aptos e talvez ainda não estejam para lidar com as diferenças, hoje, talvez, mais que antes, incorporem as identidades subalternizadas, mas apenas se essas identidades não questionarem seu local e principalmente os privilégios dos grupos hegemônicos. O fato é que os encontros ocorridos nesse espaço e tempo, os quais chamamos de modernidade, é que possibilitaram a implosão do que estava retido no subsolo da ontologia europeia, extravasando ao mundo seus limites e seu poder. Poder esse nos moldes quijariano: dominação, exploração e conflito (QUIJANO, 2002). Ao se deparar com o Outro, em toda sua exuberância de distinções, o engessamento normativo ao qual estavam duramente vinculados os pensamentos europeus, viram-se ameaçados. Para dialogar com a alteridade, o ego europeu necessitaria voltar inicialmente a si mesmo e esta não para eles uma alternativa digna. Seria o Outro ou eles quem deveria retroceder e se repensar? No âmbito da razão dialógica, os dois, contudo, no alto do convencimento do poder, da potência de seu poder e da verdade que imaginavam deter, não havia em nenhuma medida a possibilidade de o europeu dialogar com a diversidade, pois aqueles povos estavam cegos pela norma, pelo cânone, pela metafísica ontológica de Deus.

A mínima forma de considerar o Outro como uma realidade digna seria flexibilizar as epistemias e ontologias rígidas e autoritárias que desde a antiguidade sustentavam o ego europeu, todavia os séculos de tradição autoritária não consentiam aqueles povos flexibilizarem seus valores, crenças e moral. Assim, a crença de supremacia europeia vinha de sua hipócrita relação com o pragmatismo. Mas, embora indisponíveis à negociação ontológica, o abalo do encontro já estava posto, não haveria alternativa, cedo ou tarde, a diversidade manifesta na alteridade ameríndia e africana implicaria na refutação do Eu europeu. Nesse sentido, o Outro, ameríndio e africano, tornou-se a mais letal ameaça às crenças e valores europeus. A defesa europeia consistiu, desse modo, no ataque, no mais truculento ataque à outridade, transformando a diversidade, não apenas fisicamente, mas ontologicamente em um Ser recusável em humanidade, fazendo com que tudo que dele adviesse - cultura, política, estética, moral, espiritualidade etc. - fosse silenciado, e esse silêncio era o que protegia a razão frágil dos povos europeus, acobertando seus limites e debilidades. Logo, a diferença ontológica na modernidade, inaugurada pelo colonialismo, surge pelo encontro entre diferentes, em que o sujeito europeu, a partir de sua fragilizada concepção de humanidade, perpetra sobre o Outro o mal, o mais aviltante mal que consistia em tornar-lhe um não Ser, um não humano. A dilaceração ontológica na modernidade colonial enquanto uma experiência de insegurança europeia que vê no outro uma ameaça aos seus valores e epistemologias do Ser tornou os não europeus em inimigo inegociáveis de suas vidas, sujeitos adversários que careciam nada mais que o aniquilamento. Enquanto o Outro figurasse no campo da não humanidade nenhuma de suas reivindicações, nenhuma de suas contestações poderia ser ouvida. O extermínio do Outro é sua fonte de segurança. Desfigurar a humanidade do Outro lhe garante o poder de não ser questionado, protegendo, assim, a natureza de sua filosofia que para além dos limites europeus se via vazia e obsoleta.

A autorreferência europeia emerge do seu medo, da inflexão de suas histórias, da intolerância de seus conceitos. Sua autorreferência e seu complexo de superioridade dizem respeito ao senso de proteção daquilo que ruiria caso fosse atravessado pelo Outro por meio de uma relação de cumplicidade. Jules Harmand expressa nitidamente a noção europeia de superioridade a partir da autorreferência valencial que denotava os europeus em positivities e os colonizados em negatividades:

Devemos, então, aceitar como princípio e ponto de partida o fato de que existe uma hierarquia de raças e civilizações, e que pertencemos à raça e à civilização superiores, reconhecendo também que, se a superioridade confere direitos, ela impõe obrigações em troca. A legitimação básica da conquista dos povos nativos é a convicção de nossa superioridade, não apenas nossa superioridade mecânica, econômica e militar, mas nossa superioridade moral; é nela que reside nossa dignidade e nosso direito de dirigir o resto da humanidade. O poder material é apenas um meio para esse fim (HARMAND, 1910, p. 156).

Harmand destaca a importância da moral para o espírito de superioridade europeia, muito mais que seu poderio econômico. Na Idade Média e em boa parte da modernidade, a concepção de moral dominante na Europa dizia respeito às atitudes do ser, ou seja, estavam voltadas aos comportamentos (CORTINA; MARTÍNEZ, 2005). Portanto, a moral à qual Harmand se referia se tratava do conjunto normativo altamente rígido e assimétrico que definia e determinava os gêneros, as práticas religiosas, a estrutura social centrada em famílias mononucleares, patriarcais e cisheterossexuais. Essa moral era fundamentalmente alimentada por valores eclesiais e cristãos, uma vez que a Europa pré-moderna era fortemente influenciada por uma filosofia de origem católica (BARROS, 2009). A superioridade é, nesse sentido, resquícios da ideia de que os comportamentos moralmente aceitos foram cancelados pela luz divina, estando irrecorríveis à barganha, discussão ou negociação. O problema da moral como referência para o autocentramento é a convenção dos costumes enquanto norma. Segundo Thiago Teixeira, em *Inflexões éticas*:

A moral se alinha diretamente ao costume e, por esse motivo, não está isenta das mazelas circunscritas aí. Entendemos que a sua composição está atrelada às marcações de descrição, comportamento e de “reconhecimento” do outro. Ao dizermos, bem entre aspas, que o reconhecimento está dado nos limites da moralidade, compreendemos que o ato de perceber o outro está alinhado às condições pelas quais, dentro de um discurso comum, um corpo é lido, significado e, no mesmo sentido, pode ser excluído. [...] À sua existência estão atrelados os componentes da legitimidade determinados pelas estruturas sociais, culturais, epistemológicas e estéticas que compõem, de forma aguda, as nossas consciências. [...] Essas normas penetram os nossos corpos e articulam uma dinâmica de controle e punição (TEIXEIRA, 2019, p. 09-10).

Como bem ressalta Teixeira, a moral, pelas conveniências dos costumes, acaba por resultar na invisibilidade do Outro, uma vez que reconhece como humano apenas aquilo que a ela espelha. Nesse sentido, o que disparará as diretrizes de convivência não são os sentidos mais nucleares da dignidade humana, mas os convencimentos estabelecidos pela rotina dos hábitos, não importa o quão ilógicos que sejam. Essa moral normativa não se pensa e pouco se recusa, apenas se faz ao declinar o Outro como uma verdade humana.

O pragmatismo moral dos povos europeus é o espírito de sua crença de superioridade e esse nefasto entendimento não é filho nem da raça nem do racismo, mas de um longo processo epistemológico e ontológico que desde a antiguidade foi paulatinamente se desenvolvendo na Europa, propiciando que aqueles povos possuíssem uma cosmologia limitada pelos muros do pragmatismo de seus pensamentos. Portanto, o complexo de superioridade do Europeu, globalizado pela diferença colonial, emergiu na diferença ontológica que em virtude, como bem destaca Harmand, não se deu pelo poderio econômico ou político, mas pela moral, gnosés e ontologias enrijecidas que já eram, para os europeus, um problema que nutria as relações desiguais naquele continente. Nesse sentido, o que de fato os europeus transformaram em histórias globais foram seus problemas, e não suas respostas, sua ilusão, e não seu bem

viver. As histórias que eram locais e que, pela força da diferença colonial, tornaram-se universais foram os projetos de devastação do meio ambiente, das desigualdades, de modelos econômicos excludentes, da fome, da miséria, do mercado identitário, das filosofias autoritárias não autocríticas, do poder como forma de dominação e exploração, da periferização dos não absorvidos pelo cristianismo, liberalismo, cisheterossexualidade, branquidade, pela territorialização das epistemes e ontologias do Norte Global, enfim, o legado europeu dado ao mundo foram seus antigos conflitos que orbitavam em torno de uma ontologia normativa e excludente. Superar esse legado é o nosso maior desafio.

Diante de tudo isso, fica para mim cada vez mais evidente que é preciso decolonizar as ontologias e superar a fratura enunciativa do Nós e dos Outros. Para tanto, penso que isso nos é possível a partir do pensamento fronteiriço nos moldes propostos por Mignolo, a começar pela perspectiva subalterna como frente de resposta à diferença colonial (MIGNOLO, 2003). O pensamento de fronteira é aquele que emerge da relação com o Outro e que não o nega, mas o reconhece e que toma como válidas suas narrativas e projetos. É nos limites da alteridade que emergem as possibilidades de novas enunciações ontológicas, enunciações promovidas não mais pela lógica eurocentrada, e sim pela razão subalterna.

O pensar em fronteira é, como afirma Carvalho:

uma postura, uma forma de manifestação teórica que resgata as histórias, as línguas, as culturas, as experiências e os saberes de todas aquelas e de todos aqueles que sofreram e que sofrem com a violência oculta da modernidade. O pensamento de fronteira é, então, aquele que parte das histórias locais dos sujeitos que foram subalternizados (CARVALHO, 2020).

Uma ontologia de fronteira é, nesse sentido, o resgate da humanidade negada, do Ser anulado, é a recusa persistente e transgressora ao não Ser, é realocação dos povos subalternizados nos circuitos da dignidade. Para isso, é preciso uma nova revolução epistêmica (MIGNOLO, 2003; ALCOFF, 2016) que dê espaço aos saberes surgidos e desenvolvidos nas margens, favorecendo a promoção de uma definitiva e total ruptura com os pensamentos coloniais e globais que negam as realidades diversas, a multiplicidade e o existir plural. Logo, uma ontologia fronteiriça diz respeito a um saber emergido da consideração da dicotomia que compreende as hierarquias produzidas pelo lócus fraturado da humanidade que definiu a diferença ontológica a partir de dois lados, humanos x os desumanizados. Uma ontologia de fronteira é ao mesmo tempo a noção da ruptura, mas também sua negação, não na perspectiva de produzir um novo pensamento hegemônico ou autoritário, mas a pluriversalidade ontológica.

A pluriversalidade ontológica é tomar como certo que não há teoria que seja em si suficiente para dar conta da diversidade humana, que não há filosofia, por mais potente que seja, capaz de universalizar o que é refletido a partir de sujeitos locais, com histórias locais e vidas locais, pois a localidade não pode ser suplantada, uma vez que toda história é sempre uma história local, ou seja, toda ontologia é apenas uma ontologia que compõe a pluriontologia. Esse pensamento resgata o poder das cosmologias locais e realoca nas rotas de circulação do poder a diversidade como fenômeno natural e maravilhoso. Trata-se, portanto, de uma coalizão do pensar o Ser e suas relações intersubjetivas a partir do diálogo dialético comprometido com o pensamento pluriverso. Isto é, materializar como universal a diversidade, e não a singularidade e seus marcadores, o que permitirá que mundos distintos sejam respeitados a partir do que são, sejam europeus, latino-americanos ou bantu (DUSSEL, 2012). Assim, a pluriversalidade ontológica como alternativa manifesta-se como o reconhecimento de que a única universalidade possível é a diferença, este é o traço que a todas e todos une. Essa ontologia é, por fim, a melhor alternativa para superação da diferença ontológica.

Conclusão

Inúmeros pensadores e pensadores decoloniais tratam, em certa medida, da natureza ontológica do colonialismo e da colonialidade, contudo esse elemento figura como pano de fundo nas teorias críticas ao pensamento colonial. Nesse sentido, este artigo buscou ampliar as discussões em torno do tema demonstrando a questão ontológica como elemento fundamental na complexa rede de produção da modernidade colonial. Para tanto, utilizou-se como base conceitual a tessitura teórica proposta por Walter D. Mignolo, em especial a concernente à diferença colonial.

Mignolo, ao tratar da diferença colonial, não conclui o conceito, deixando margens para maiores explorações do tema, nesse artigo a ideia de que a diferença colonial como um espaço em que as histórias que eram locais, pela força e dominação, impuseram-se como globais, subtraindo nesses espaços de conflito o direito à existência das histórias e projetos locais de outros grupos, foi explorada a partir de uma perspectiva ontológica. Entende-se que a diferença colonial emergiu de uma cultura ontológica dos povos europeus que se sustentava não pela robustez e sofisticação de sua cosmologia, mas, sim, por suas limitações acimentadas no pensamento normativo, moralista, cristão e autoritário que desde a antiguidade sustentava o entendimento europeu sobre si mesmo. As ontologias dos povos europeus, ao se depararem com a diversidade manifesta em África e Américas, entraram em colapso, uma vez que a inflexibilidade de seus pensamentos dogmáticos, unilaterais e hierárquicos não lhes permitiu o estabelecimento de epistemologias dialéticas, restringindo-lhes o seu próprio repensar e os conduzindo a se ocupar do Outro e não de si.

O Outro torna-se para o europeu uma ameaça, um inimigo que atenta não a sua integridade física, mas, sim, à moral da cultura europeia e como inimigo é reduzido à animalidade, coisificado, um não humano, pois desarrazoando o Outro de toda sorte de intelectualidade, espiritualidade e moralidade mantém a potência do seu poder: a inquestionabilidade de si. Esse processo acaba por desenvolver duas ontologias possíveis, a do Nós (europeu) x a dos Outros, sendo a europeia aquela que é humana e as demais desumanizadas. A isso chamo de diferença ontológica.

A diferença ontológica não se aparta da diferença colonial, tampouco a nega, mas complementa, uma vez que ambas se manifestam em uma relação de retroalimentação. A diferença ontológica permitiu que os povos europeus entendessem suas histórias como histórias universais, seus projetos como única alternativa para a humanidade, possibilitou, em últimas instâncias, a racialização dos humanos a partir da imposição das assimetrias a uma infraestrutura hierárquica. A diferença ontológica garante, desse modo, a subalternização de humanidades inferiorizadas e, com isso, sua incorporação pelos sistemas de dominação como vidas aptas à exploração.

Por fim, para superação da colonialidade e da diferença colonial, é preciso uma ontologia de fronteira. Uma ontologia nascida nos limites do Nós com os Outros, e não do Nós x os Outros, perpassada pela noção de diálogo com as diferenças e sendo a própria diferença o pilar de todo e qualquer tipo de relação que possa emergir nas fronteiras de contato. Contudo, a noção de diferença não deve ser a antagonista posta pela diferença colonial, mas aquela oriunda dos pensamentos subalternos que (re)conhece as outras histórias que foram emudecidas pela violência colonial, recuperando, assim, os saberes, as memórias ancestrais, as narrativas transgeracionais, as múltiplas cosmologias e as distintas formas de relação, antes negados pela diferença colonial, enfim, a própria pluralidade. Trata-se, portanto, de emergência de uma pluriversalidade ontológica em que o humano é pensado a partir de múltiplas ontologias, tendo em consideração a negação da hegemonia de considerações acerca do ser humano e sua plena compreensão como ser em diversidade.

Referências

- AGOSTINHO, S. **Confissões**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- ALCOFF, L. M. Uma epistemologia para a próxima revolução. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 01, p. 129–143, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00129.pdf>. Acesso em: 18 nov. 2020.
- ALCOFF, L. M. A epistemologia da colonialidade de Mignolo. **Epistemologias do sul**, v. 1, n. 1, p. 33–59, 2017.
- ARAÚJO, M. de. **Em nome da fé: as heresias e sua dimensão política em Portugal e Castela (séc. XIV e XV)**. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- BARROS, J. D. Cristianismo e política na Idade Média: as relações entre o papado e o império. **Horizonte**, v. 07, n. 15, p. 53–72, 2009.
- CALLEGARO, R. A Doutrina do Mal em Santo Tomás de Aquino. **5o Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia da Unesp**, v. 03, n. 01, p. 66–75, 2010.
- CARVALHO, R. K. M. de. **Colonialidade, transmodernidade e diferença colonial: para um direito situado na periferia**. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.
- CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.
- CORTINA, A.; MARTÍNEZ, E. **Ética**. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.
- DUSSEL, E. **1492. O encobrimento do outro: a origem do mito a modernidade**. São Paulo: Vozes, 1992.
- DUSSEL, E. Para um diálogo inter-filosófico, Sul-Sul. **Revista do Instituto Superior de Filosofia Berthier**, n. 41, p. 11–30, 2012.
- DUTRA, R. Por uma sociologia sistêmica pós-colonial das diferenças no interior da sociedade mundial moderna. **Revista Sociedade e Estado**, v. 35, n. 1, p. 259–285, 2020..
- FANON, F. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira., 1968.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- GOFF, J. Le. **O deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2007.
- GROSFUGUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 80, p. 115–147, 2008.
- HARMAND, J. **Domination et Colonisation**. Paris: Éditeur Ernest Flammarion, 1910.
- HOOKS, B. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2019a.
- HOOKS, B. **Teoria feminista: da margem ao centro**. São Paulo: Perpectiva, 2019b.
- LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, v. 22, n. 03, p. 935–952, 2014.
- MBEMBE, A. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. **Arte & Ensaios**, v. 32, p. 123–151, 2016.

MIGNOLO, W. D. **Histórias locais/projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

NASCIMENTO, G. **Racismo linguístico**: os subterrâneos da linguagem e do racismo. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

PAIS, Á. **Colírio da fé contra as heresias**. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1956.

PINTO, J. R. DE S.; MIGNOLO, W. D. A modernidade é de fato universal? Reemergência, desocidentalização e opção decolonial. **Civitas**, v. 15, n. 03, p. 381–402, 2015.

QUIJANO, A. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos Rumos**, v. 17, n. 37, 2002.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Ed.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p. 107–130.

QUIJANO, A. Solidaridad y capitalismo colonial-moderno. **Otra Economía**, v. 2, n. 2, 2008.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Org.). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Almediana, 2009. p. 73–117.

SOMBRA, L. L. Diferença colonial e antagonismo: investigando a alteridade da América Latina. **Hendu**, v. 07, p. 132–143, 2016.

SOUZA, A. F. de. Semântica do poder. **Textos & Debates**, v. 02, p. 71–84, 1996.

TEIXEIRA, T. **Inflexões éticas**. Belo Horizonte: Senso, 2019.

