



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE  
ARTE, CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**HISTÓRIA - LICENCIATURA**

**(DES)NORTEADA POR TODAS AS VOZES QUE ME FALAM  
SIMULTANEAMENTE:  
UMA BUSCA POR SENTIPENSAR A EDUCAÇÃO**

**ANDRÉIA DE CASTRO SALVINO**

Foz do Iguaçu  
2021

**(DES)NORTEADA POR TODAS AS VOZES QUE ME FALAM  
SIMULTANEAMENTE:  
UMA BUSCA POR SENTIPENSAR A EDUCAÇÃO**

**ANDRÉIA DE CASTRO SALVINO**

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado ao Instituto Latino-Americano de  
Arte, Cultura e História da Universidade  
Federal da Integração Latino-Americana,  
como requisito parcial à obtenção do título de  
Licenciatura em História

Orientador: Prof. Dra. Jorgelina Ivana Tallei

Foz do Iguaçu  
2021

**ANDRÉIA DE CASTRO SALVINO**

**(DES)NORTEADA POR TODAS AS VOZES QUE ME FALAM  
SIMULTANEAMENTE:  
UMA BUSCA POR SENTIPENSAR A EDUCAÇÃO**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Licenciatura em História.

BANCA EXAMINADORA

---

Orientador: Prof. Dra. Jorgelina Ivana Tallei  
UNILA

---

Prof. Dr. Gerson Galo Ledezma Meneses  
UNILA

---

Prof. Dr. Luis Alfonso Herrera Suárez  
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

---

Prof. Dra. Roberta Sperandio Traspadini  
UNILA

Foz do Iguaçu, 04 de junho de 2021

## TERMO DE SUBMISSÃO DE TRABALHOS ACADÊMICOS

Nome completo do autor(a): Andréia de Castro Salvino

Curso: Licenciatura em História

	Tipo de Documento
(...x..) graduação	(.....) artigo
(.....) especialização	(.x.) trabalho de conclusão de curso
(.....) mestrado	(.....) monografia
(.....) doutorado	(.....) dissertação
	(.....) tese
	(.....) CD/DVD – obras audiovisuais
	(.....) _____

TÍTULO DO TRABALHO ACADÊMICO: **(DES)NORTEADA POR TODAS AS VOZES QUE ME FALAM  
SIMULTANEAMENTE: UMA BUSCA POR SENTIPENSAR A EDUCAÇÃO**

Nome do orientador(a): \_Jorgelina Ivana Tallei

Data da Defesa: \_\_04\_\_ / \_\_06\_\_ / 2021\_\_

### Licença não-exclusiva de Distribuição

O referido autor(a):

a) Declara que o documento entregue é seu trabalho original, e que o detém o direito de conceder os direitos contidos nesta licença. Declara também que a entrega do documento não infringe, tanto quanto lhe é possível saber, os direitos de qualquer outra pessoa ou entidade.

b) Se o documento entregue contém material do qual não detém os direitos de autor, declara que obteve autorização do detentor dos direitos de autor para conceder à UNILA – Universidade Federal da Integração Latino-Americana os direitos requeridos por esta licença, e que esse material cujos direitos são de terceiros está claramente identificado e reconhecido no texto ou conteúdo do documento entregue.

Se o documento entregue é baseado em trabalho financiado ou apoiado por outra instituição que não a Universidade Federal da Integração Latino-Americana, declara que cumpriu quaisquer obrigações exigidas pelo respectivo contrato ou acordo.

Na qualidade de titular dos direitos do conteúdo supracitado, o autor autoriza a Biblioteca Latino-Americana – BIUNILA a disponibilizar a obra, gratuitamente e de acordo com a licença pública *Creative Commons Licença 3.0 Unported*.

Foz do Iguaçu, 15 de julho de 2021.



Assinatura do Responsável

*Porque yo, una mestiza,  
salgo continuamente de una cultura  
para entrar en otra,  
como estoy en todas las culturas a la vez,  
alma entre dos mundos, tres, cuatro,  
me zumba la cabeza con lo contradictorio.  
Estoy norteadada por todas las voces que me hablan simultáneamente.  
(Una lucha de fronteras – Gloria Anzaldúa)*

SALVINO, Andréia de Castro. **(des)norteada por todas as vozes que me falam simultaneamente**: uma busca por sentipensar a educação. Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação em História/Licenciatura – Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Foz do Iguaçu, 2021

## RESUMO

O presente trabalho apresenta um empenho político por *autodefinição*, como resposta à construção histórica da educação na América Latina que se estabeleceu, em conjunto com diversos aparatos ideológicos, por demanda de *civilizar* nossas sociedades. Ancorada na crença de que a matriz colonial de poder criou uma estrutura que nos transforma em "seres para outro", para o projeto colonizador, entendo o exercício de *sentipensar* (razoar desde a mente de desde o coração) quem somos, e como se deu tal processo, fundamental para qualquer caminho que se pretenda alternativo ao modelo capitalista de desenvolvimento. Todas as vozes que me falam simultaneamente gritam juntas por justiça e liberdade.

**Palavras-chave:** colonialidade, eurocentrismo, interseccionalidade, interdisciplinaridade, sentipensar.

## SUMÁRIO

<b>introdução .....</b>	<b>9</b>
<b>nós temos nome, não somos números .....</b>	<b>16</b>
<b>reagimos feito máquinas... e olha que já fomos mágicos .....</b>	<b>23</b>
<b>fardo do homem branco .....</b>	<b>27</b>
<b>vestem rosa ou azul, com as mãos manchadas de vermelho .....</b>	<b>32</b>
<b>você não sabe, ninguém viu, mas ficou gravado na minha memória .....</b>	<b>44</b>
<b>grego ou troiano? latim? tanto faz pra mim, “fi” de baiano .....</b>	<b>52</b>
<b>considerações finais: são dias e noites de amor e guerra .....</b>	<b>65</b>

*Vengo con el mundo y vengo con los pájaros  
vengo con las flores y los árboles y sus cantos  
vengo con el cielo y sus constelaciones  
vengo con el mundo y todas sus estaciones  
vengo agradecida al punto de partida  
vengo con la madera, la montaña y la vida  
vengo con el aire, el agua, la tierra y el fuego  
vengo a mirar el mundo de nuevo*

*[...]*

*Vengo buscando un ideal  
de un mundo sin clase que se pueda levantar*

*(Vengo – Anita Tijoux)*



## introdução

A intenção de escrever sobre educação se encontra diante de um campo infinito de possibilidades. Por onde começar? A resposta convencional seria: do “começo”. Mas se abrir para esse tema é se colocar justamente em lugar de questionamento. Então, por onde começar depende. Depende de diversos fatores, e entre eles, o que quem pensa/escreve entende por educação. Há quem acredite que educação é necessariamente o processo moderno de escolarização, e há os que, como Paulo Freire, entendem educação como processo formador de sujeitos: “A educação é então um processo muito maior que o da escolarização, na medida que ninguém educa ninguém, e tampouco ninguém se educa a si mesmo: os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo” (1981, p.79). Nesse caso, sendo graduanda em História-licenciatura, nascida brasileira na virada do milênio, chegando à terceira década de existência nesse mundo de infinitos desdobramentos, concluo meu percurso de graduação com um trabalho de conclusão que parte da necessidade humana educativa de me fazer “ser para mim”, fazer/ ser o que acredito. Freire em *Pedagogia do Oprimido* (1981), afirma que “os chamados marginalizados, que são os oprimidos, jamais estiveram *fora de*. Sempre estiveram *dentro de*: dentro da estrutura que os transforma em “seres para outro” (para o projeto colonizador). Por isso, sua solução não seria se integrar, ou se incorporar a essa estrutura que oprime, mas sim transformá-la, para que possa fazer “seres para si” (p. 70). De início, alerto que este não é um trabalho sobre a história da educação, ou educação e História. É um esforço maior – *interseccional e interdisciplinar* – de compreender, tanto a “educação” como a “história” como partes de processos históricos/socioculturais que delinearam o mundo em que estamos existindo no presente. É um empenho, antes de tudo, de romper com a lógica colonial do “sujeito-objeto”, e ser, pelo menos em tese e/ou palavra escrita, sujeita e objeto do meu trabalho. Apresento aqui uma busca *sentipensante* por me assumir como “ser social e histórico, como ser pensante, comunicante, transformador, criador, realizador de sonhos, capaz de ter raiva porque capaz de amar” (Freire, 2014, p. 42).

Dentro da perspectiva tradicional da historiografia ocidental, a História é Universal e está dividida em cinco partes demarcadas – lineares e progressivas: I. Partimos da pré-história (ausência de “escrita”, mundo da oralidade, portanto, primitivo, animal); II. a História começa na Idade Antiga (formação de estados/impérios

organizados, registros escritos, início da “civilização”); III. seguimos para a Idade Medieval (período em que a Igreja Católica Romana dominou a produção de conhecimento na Europa, “idade das trevas”); IV. na Modernidade surge o modelo de produção capitalista (a Europa “renasce” e descobre o Novo Mundo, torna-se “centro” econômico e cultural); V. Nos encontramos na última fase, a era Contemporânea (o mundo em busca de alcançar o modelo europeu de progresso). Reza a lenda, “*a história universal vai do Leste para Oeste, pois a Europa é o fim da história universal, e a Ásia é o começo*”. Nessa narrativa mítica *Abya Yala, Pindorama* (ou continente “americano”), só aparecem a partir da era Moderna, como apêndice do desenvolvimento – linear e progressivo – da civilização europeia, na passagem da “Idade das trevas” para o “Renascimento”. Viemos de povos sem História, eles disseram; povos selvagens e primitivos, que não evoluíram ao mesmo tempo, portanto, inferiores por desígnio da natureza. Todos esses termos, nomes e conceitos, são evidências de como essa narrativa vem sendo construída: em quais linguagens e desde *onde/quando*.

Enrique Dussel (1994) afirma que a Modernidade europeia é um mito de *violência sacrificadora*. Para o autor a América Latina foi a primeira colônia da Europa moderna, já que historicamente foi a primeira periferia antes de África e Ásia. Até então a Europa não era o “centro” do mundo, era periférica nas relações comerciais entre África, Ásia e Oriente Médio. A colonização da vida cotidiana dos indígenas, a escravização de povos africanos pouco depois, foi o primeiro processo europeu de modernização – de civilização. Processo esse, de subsumir (ou alienar), o “Outro” como o “mesmo”: ou seja, estabelecer que todos são a partes da *mesma humanidade, naturalmente desigual e hierárquica*, onde as culturas não-europeias representam estágios distintos de desenvolvimento. Tal domínio se consolidou não mais através de uma práxis guerreira, de violência pura (como nas guerras de conquista), mas de uma práxis erótica, pedagógica, cultural, política e econômica. Ou seja, o domínio dos corpos pelo machismo sexual, da cultura, de tipos de trabalho, de instituições criadas por uma nova burocracia política de dominação do *Outro* (p. 49-50).

La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero "nació" cuando Europa pudo confrontarse con "el Otro" y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un "ego" descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue "*des-cubierto*" como Otro, sino que fue "en-

cubierto" como "lo Mismo" que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del "nacimiento" de la Modernidad como concepto, el momento concreto del "origen" de un "mito" de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de "encubrimiento" de lo no-europeo (Dussel, 1994, p. 8).

Na Universidade, estudando História, pude vislumbrar a dimensão “ontológica” do ser *mulher brasileira* (branca ou mestiça?). Mesmo sem chegar perto de entender o que isso significa, foi possível buscar e encontrar caminhos para questionar: Ser mulher, latino-americana, ocidental, ter pele branca, ser lésbica, paulista, de determinada zona da região metropolitana (cidade dormitório, zona leste), descendente de determinados tipos de pessoas (migrantes, nordestinos, portugueses, índios) etc., pois todas essas demarcações e classificações surgem em algum momento no *espaço/tempo, como construção histórica e cultural*, contornando e atravessando a formação de nossas subjetividades. Nesse sentido, no texto apresentado propõe-se o exercício educativo(formador) de *autodefinição*, desde à *fronteira* entre a reivindicação à essa *humanidade* que é negada a determinadas categorias sociais, e o questionamento do próprio conceito do *humano* (o “Homem”), enquanto categoria historicamente construída, que se compreende como um ser universal “ontologicamente” separado da “natureza”. Por entender educação como possibilidade, tento *um feitiço de prática da liberdade*. Já que essa constituição, narrada por uma subjetividade específica, que nunca *me(nos) conheceu*, parte sempre do olhar que vê no corpo colonizado um “ser para o outro”, aqui me esforço para “ser pra mim”, ou melhor, falar por mim, e também, “desestabilizar e transcender a autorização discursiva branca, masculina cisheteronormativa” (Ribeiro, 2020, p. 27). Pontuo que não se trata de me apresentar enquanto indivíduo, mas discutir a partir do indivíduo que *sou/estou* como se projetam, na coletividade, estruturas que me tocam e me condicionam a ser um “tipo” específico de pessoa, em meio à outras diversas, questionando a criação do ser humano (o Homem) prototípico (branco-heterossexual) como única referência *válida* da experiência humana no planeta, logo, como única subjetividade capaz de criar *conhecimento verdadeiro*. Porque existe o que está naturalizado como “normal/comum” - padrão e norma – e o *resto*, as derivações e adjacências, se trate de pessoas, cores de pele, práticas, afetividades, religiões, culturas, formas de pensar o mundo... E tudo isso é sobre educação. Como não acredito no mito da liberdade individual, *interdisciplinarizo* buscando dialogar com saberes diversos e coletividades silenciadas em nome da colonização europeia, e da

*monocultura da mente*. Todas as demarcações (classificações), criadas nesse vasto pedaço da Terra, como (re)produtoras de hierarquias, cruzam e entrelaçam diversos povos e formas de conceber a vida (*humana e não-humana*). Portanto, ao entender educação e história como campos de disputas de poder (sobre a vida), me *oriento* pelos caminhos que desestabilizam a dominação capitalista e desautorizam o discurso colonial.

Aplicada de maneira específica à experiência histórica latino-americana, a perspectiva eurocêntrica de conhecimento opera como um espelho que distorce o que reflete. Quer dizer, a imagem que encontramos nesse espelho não é de todo quimérica, já que possuímos tantos e tão importantes traços históricos europeus em tantos aspectos, materiais e intersubjetivos. Mas, ao mesmo tempo, somos tão profundamente distintos. Daí que quando olhamos nosso espelho eurocêntrico, a imagem que vemos seja necessariamente parcial e distorcida. Aqui a tragédia é que todos fomos conduzidos, sabendo ou não, querendo ou não, a ver e aceitar aquela imagem como nossa e como pertencente unicamente a nós. Dessa maneira seguimos sendo o que não somos. E como resultado não podemos nunca identificar nossos verdadeiros problemas, muito menos resolvê-los, a não ser de uma maneira parcial e distorcida. (Quijano, 2005; p. 129-30)

Iniciaremos discutindo como a América se constitui como o primeiro *espaço/tempo* de um padrão de poder de vocação mundial e, por isso, como a primeira identidade da modernidade. O conceito de *Colonialidade do poder*, elaborado por Aníbal Quijano (2005, 2007), discorre sobre a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na *ideia de raça*. Na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes. À vista disso, observamos como a partir do universo intersubjetivo do europeu colonizador, foi elaborado e formalizado um modo de produzir conhecimento que dava conta das necessidades cognitivas do capitalismo: medição, quantificação, externalização (objetificação) do cognoscível em respeito ao conhecedor. Isso tudo, para o controle da relação das populações com a natureza, e da natureza em relação à sociedade, principalmente no que tange a propriedade dos recursos de produção. Neste mesmo movimento, se naturalizou formalmente as experiências, identidades e relações históricas da colonialidade e da distribuição geocultural do poder capitalista mundial. Esse modo de conhecimento foi, por sua origem e seu caráter eurocêntrico, denominado racional, e assim, imposto e admitido no conjunto do mundo capitalista como a *única racionalidade válida* e emblema da modernidade.

Com a formação do sistema-mundo capitalista e a expansão colonial europeia, visão orgânica da existência, onde a natureza, o “homem” e o conhecimento

formavam parte de um todo *interrelacionado*, foi se tornando subalternizada. Pouco a pouco se impôs a ideia de que a natureza e o “homem” são âmbitos ontologicamente separados e a função do conhecimento é exercer um controle racional sobre o mundo. A visão de um universo como um Todo orgânico, vivo e espiritual, foi substituída pela concepção de um mundo similar a uma *máquina*. Não só a natureza, mas também o “homem”, as plantas, os animais, são entendidos como meros autômatos, regidos por uma lógica mecânica: *um homem doente equivale a um simples relógio deteriorado, e o grito de um animal maltratado não significa mais que o rangido de uma engrenagem sem óleo* (Castro-Gómez, 2009). Na filosofia mecanicista se descreve o corpo por uma analogia com a máquina, com frequência colocando a ênfase em sua inércia. O corpo é concebido como matéria bruta, completamente divorciada de qualquer qualidade racional: não sabe, não deseja, não sente. O corpo é puramente uma “coleção de membros” (Federici, 2017). Essa objetificação do corpo como natureza e sua separação do âmbito do “espírito”, fez possível a teorização “científica” da questão de raça. Por essa perspectiva eurocêntrica, certas raças foram condenadas como inferiores por não serem sujeitos racionais. Por isso, são objetos de estudo, corpos mais próximos da natureza, convertidos em domináveis e exploráveis. De acordo com esse mito do estado de natureza e do processo civilizatório que culmina na civilização europeia, algumas raças – negros (africanos), índios (povos nativos), amarelos (asiáticos) e nessa sequência – estão mais próximas da natureza (irracionalidade) que os brancos europeus (Quijano, 2005).

Como este trabalho se propõe *interseccional*, não existe uma matriz específica de opressão que esteja sendo analisada de forma isolada, já que compreendemos que o capitalismo, enquanto sistema econômico-social, está necessariamente ligado ao *racismo* e ao *sexismo*. Seu desenvolvimento e manutenção precisou justificar e mistificar as contradições incrustadas em suas relações sociais – a promessa de liberdade diante da realidade de coerção generalizada, a promessa de prosperidade frente a realidade de pauperização – difamando a *natureza* daqueles a quem explora: mulheres, povos colonizados, descendentes de povos escravizados, imigrantes deslocados pela globalização (Federici, 2017). Por isso, a elaboração de Maria Lugones, sobre o *sistema moderno/colonial de gênero* é imprescindível para a argumentação proposta, pois, busca compreender os processos de entrelaçamento na produção de gênero e raça. Lugones (2008) promove o diálogo entre os trabalhos sobre gênero, raça e colonização, elaborados por feministas “não-brancas” nos EUA,

e da Teoria Racial Crítica, originada por mulheres negras estadunidenses na área do Direito, com o modelo de análise dos eixos estruturais da colonialidade, proposto por Quijano.

Finalmente, tentamos compreender porque nas sociedades da periferia do capitalismo, as quais se modernizaram tomando como referência as revoluções – industrial e burguesa – europeias, sem ter realizado nem uma nem outra, a relação com os ideais passa forçosamente pela fantasia de “tornar-se um outro”. Observando o processo tipicamente brasileiro de *embranquecimento*, discutimos como esse fenômeno do “ser para outro” afeta nossa formação subjetiva, constantemente atravessada por ideais eugenistas de sociedade. Todos os títulos (exceto *fardo do homem branco*) são trechos de músicas, fontes de sabedora, que me educam todos os dias. Espero alcançar o objetivo de transparecer minha convicção de que a hierarquia geocultural de mundos e saberes, segue repleta de lacunas, brechas e intersecções. *En una lucha de fronteras, yo una mestiza, estoy (des)norteada por todas las voces que me hablan simultáneamente.*

Meu grito certamente não é o mesmo grito das mulheres e homens que viveram e vivem a ferida colonial e seu entretecer de padrões de poder que racializam, empobrecem, sexo-generizam, violam, desumanizam e desterritorializam. Não grito “por” estas sujeitas e estes sujeitos, não grito “pelos” povos ou pelas comunidades. Elas e eles têm seus próprios gritos. Meu grito é parte de um espanto relacionado e relacional, é um grito frente ao sistema capitalista-extrativista-patriarcal-moderno/colonial que nos está matando a todxs (ainda que não necessariamente do mesmo modo), frente à desesperança que desespera (incluindo os chamados “progressismos”) e frente ao que e como fazer (fazer pensar, fazer atuar, fazer lutar, fazer gritar) em e desde os contextos meus e com outros contextos. (Walsh, C. 2019, p. 101)

*Antonio Pigafetta, un navegante florentino que acompañó a Magallanes en el primer viaje alrededor del mundo, escribió a su paso por nuestra América meridional una crónica rigurosa que sin embargo parece una aventura de la imaginación. Contó que había visto cerdos con el ombligo en el lomo, y unos pájaros sin patas cuyas hembras empollaban en las espaldas del macho, y otros como alcatraces sin lengua cuyos picos parecían una cuchara. Contó que había visto un engendro animal con cabeza y orejas de mula, cuerpo de camello, patas de ciervo y relincho de caballo. Contó que al primer nativo que encontraron en la Patagonia le pusieron enfrente un espejo, y que aquel gigante enardecido perdió el uso de la razón por el pavor de su propia imagen. Este libro breve y fascinante, en el cual ya se vislumbran los gérmenes de nuestras novelas de hoy, no es ni mucho menos el testimonio más asombroso de nuestra realidad de aquellos tiempos. Los Cronistas de Indias nos legaron otros incontables...*

*(La soledad de América Latina – Gabriel G. Márquez, 1982)*

### **nós temos nome, não somos números**

A *América* nem sempre existiu, mas de alguma forma sempre esteve aqui. O pedaço de superfície terrestre (continente) que hoje chamamos por esse nome, existe e está ocupado por diversas formas de vida há milhares de anos, entre elas a vida humana. No entanto, em geral, nos pensamos – ou sentimos – herdeiros diretos apenas dos últimos, e complexos, cinco séculos. A historiografia tradicional (aqui no *Ocidente*) pretendeu dar conta da História humana *universal*, entendendo Europa como centro – e ápice – do seu *desenvolvimento*. Essa lenda nos dispõe o lugar de novidade. Na mitologia europeia o *Novo Mundo* foi descoberto como um acidente de trajeto dos viajantes que buscavam chegar às *Índias*. Esse momento de “encontro” entre o Velho e o Novo Mundo, ficou conhecido popularmente como “Descobrimento”: da América “descoberta” em 1492 por Colombo, e Brasil em 1500, por Alvares Cabral. Daí, em nome de Deus, da Igreja e das coroas de Espanha e Portugal, se inicia então a Conquista e a Colonização dos povos selvagens que seriam civilizados e salvos. A Europa, até então imersa na Idade das Trevas por um milênio, “renasce” e “ilumina” o Mundo com sua *evolução* “econômica” e cultural. Assim, tudo que existiu aqui antes (e durante) não importa, é *pré-histórico*, ou *pré-colombiano*, portanto, primitivo – sem história, sem cultura, sem valor.

No artigo *América Latina: da construção do nome à consolidação da ideia* os pesquisadores Rafael L. Farret e Simone R. Pinto, dissertam sobre a formação histórica do continente a partir da criação de seu atual nome *América Latina*. Nesse sentido, defendem que a história da identidade latino-americana é também a história dos diversos nomes da América e das razões pelas quais estes nomes foram impostos. A história da construção da denominação dessa vasta faixa de terra coincide com a história das tentativas de apropriação desse imaginário – e conseqüentemente das riquezas materiais que o acompanhavam. Primeiro os ibéricos (espanhóis e portugueses), depois os franceses, mais tarde os “norte-americanos”: sempre da perspectiva europeia, a América Latina foi se estabelecendo no mundo ocidental moderno como periferia, inferiorizada e explorada (2011, p. 31). Já de acordo com Alain Rouquié (1994), o nome *América Latina* é precário para definir toda a dimensão que abrange a região assim nomeada. É um termo que, tanto geograficamente quanto culturalmente, é muito mais fonte de confusão do que instrumento de delimitação preciso (p.17). Para o autor, o conceito só encontra sentido dentro da lógica



econômica Norte-Sul, a partir da contrastação entre a América portuguesa e espanhola e a América anglo-saxã; o que resulta numa inegável disposição socioeconômica e geopolítica. Todas as nações latino-americanas, independentemente de sua riqueza e prosperidade, ocupam o mesmo lugar na discrepância Norte-Sul. A invenção europeia do "ocidente", situou a região numa posição peculiar na estruturação da geopolítica mundial. A América Latina aparece como *terceiro mundo do ocidente*, ou o *ocidente do terceiro mundo*, um lugar ambíguo onde se produz uma *identificação do colonizado com o colonizador*. Sua análise ressalta que se nos atemos a uma interpretação restritiva de América Latina, essencialmente cultural e clássica, podemos definir como as *antigas colônias de Espanha e Portugal no Novo Mundo* (1994, p.22).

A conquista foi uma ponte erguida para a dominação violenta de um povo sobre o outro. Através dela os conquistadores ergueram muros, quase intransponíveis de produção do terror e de uma verdade que enterrou, junto com milhões de corpos, processos de produção de vida, diversos e diferentes do que era produzido no mundo do conquistador. A educação formal, a cultura evangelizadora, a dominação da terra e as novas formas de escravização do trabalho, apresentaram-se como a "civilização" dos "bárbaros". (Traspadini, 2016. p. 28)

O que europeus chamaram *Modernidade*, diz respeito ao período que compreende a transição entre o mundo feudal (relações senhoriais e servis de trabalho) e a consolidação do capitalismo industrial (controle das diversas formas de trabalho em torno do capital e do mercado mundial). Essa fase recebe atenção especial na História oficial, porque é entendida como a época em que *evoluímos* e nos *desenvolvemos*, mais rápido e melhor, do que qualquer outra: nos *modernizamos*, o que significa que nos tornamos urbanizados, tecnológicos, científicos, livres e democráticos, ou seja, *civilizados* – "nós" os humanos, o personagem *central* da História universal. Entretanto, de acordo com o filósofo Enrique Dussel, a Modernidade é, sobretudo, o desdobramento de um mito de violência sacrificadora do *Outro*, no caso, o *não-europeu*. Sua obra 1492 *El encobrimiento del Otro* traz para o debate a concepção de modernidade muito mais como a construção de um processo de "encobrimento", do que parte de um acidental "descobrimento" que permeia o imaginário do *senso comum* (1994, p. 8):

De manera que 1492 será el momento del "nacimiento" de la Modernidad como concepto, el momento concreto del "origen" de un "mito" de violencia

sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de "encubrimiento" de lo no-europeo.

Sua tese defende que a constituição histórica da modernidade é caracterizada pela construção da sua subjetividade, o “ego” formado, em um primeiro momento, entre a invasão europeia (1492) e a formulação da *razão cartesiana* (*Cogito ergo sum*), por Descartes em seu *Discurso do Método* (1634) – “Penso, logo existo”. Dussel argumenta que Espanha e Portugal do final do século XV não são mais um momento do mundo propriamente feudal, são mais nações "renascentistas". São o primeiro rumo à modernidade propriamente dita, já que foram a primeira região da Europa a ter a "experiência" originária de constituir o *Outro* como dominado e sob o controle do conquistador, do domínio do "centro" sobre a "periferia". “*É o nascimento da modernidade e a origem de seu Mito*” (1994, p. 11-12). Por essa perspectiva, a América Latina foi a primeira colônia da Europa moderna, porque historicamente foi a primeira periferia, antes de África e Ásia. A colonização da vida cotidiana dos indígenas, dos africanos escravizados pouco depois, foi o primeiro processo “europeu” de “modernização”, de civilização – de “subsumir” (alienar) ao *Outro* como “*o Mesmo*”:

pero ahora no ya como objeto de una praxis guerrera, de violencia pura, sino de una praxis erótica, pedagógica, cultural, política, económica, es decir, del dominio de los cuerpos por el machismo sexual, de la cultura, de tipos de trabajos, de instituciones creadas por una nueva burocracia política, etc., dominación del Otro. Es el comienzo de la domesticación, estructuración, colonización del “modo” como aquellas gentes vivían y reproducían su vida humana. Sobre el efecto de aquella “colonización” del mundo de la vida se construirá la América Latina posterior. (1994, p. 49-50)

O sociólogo Aníbal Quijano (2005), quem introduziu o conceito *Colonialidade do poder*, afirma que a América se constitui como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, por isso, como a primeira *identidade* da modernidade. Dois processos históricos convergiram e se associaram na produção desse espaço/tempo e se estabeleceram como seus eixos fundamentais: 1. *A codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça*, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica situava uns em um lugar natural de inferioridade em relação a outros. Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. 2. *A articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial*. Para Quijano, ideia de raça, em seu sentido *moderno*, não tem história

conhecida antes da América. A formação de relações sociais fundadas nessa idealização produziu aqui identidades sociais historicamente novas: *índios, negros e mestiços*. E redefiniu outras, já que termos como espanhol e português, e mais tarde europeu, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, como constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em poucas palavras, *raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população* (p. 117). A incorporação de tão diversas e heterogêneas histórias culturais a um único mundo dominado pela Europa, significou para esse mundo uma configuração cultural, intelectual, em suma *intersubjetiva*, equivalente à *articulação de todas as formas de controle do trabalho em torno do capital, para estabelecer o capitalismo mundial*. Como consequência, todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais terminaram também articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia europeia/ocidental. Como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da *subjetividade*, da cultura, e *em especial do conhecimento, da produção do conhecimento* (p.121):

A elaboração intelectual do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado. (2005, p.126)

O filósofo Santiago Castro-Gómez (2009) defende que entre 1492 y 1700 se produz uma ruptura no modo como a *natureza* era entendida até então, não só na Europa, como em todas as partes do planeta. O autor argumenta que até o século XV era predominante a visão *orgânica* da existência, onde a natureza, o “homem” e o conhecimento formavam parte de um todo *interrelacionado*. Porém, com a *formação do sistema-mundo capitalista e a expansão colonial europeia*, essa visão orgânica foi se tornando subalternizada. Pouco a pouco se impôs a ideia de que a natureza e o “homem” são âmbitos ontologicamente separados e a função do conhecimento é exercer um controle *racional* sobre o mundo – o conhecimento deixou de ter como finalidade a compreensão de “conexões ocultas” entre todas as coisas, para ter como objetivo decompor a realidade em fragmentos na intenção de dominá-la. Assim como

apontado por Dussel, neste ponto Descartes também aparece como representação do novo paradigma filosófico: tanto no *Discurso do Método*, como em *Meditações metafísicas* (1641), Descartes afirma que a certeza do conhecimento só é possível na medida em que se produz distância entre o sujeito conhecedor e o objeto cognoscível, e quanto maior a distância entre sujeito e objeto, maior a objetividade. Em tese, Descartes estava convencido que a chave para compreender o Universo estava na *estrutura matemática do pensamento*, e que essa estrutura coincidia com a estrutura matemática da realidade. A visão de um universo como um Todo orgânico, vivo e espiritual, foi substituída pela concepção de um mundo similar a uma máquina:

Para Descartes, como luego para Newton, el universo material es como una máquina en la que no hay vida ni telos ni mensaje moral de ningún tipo, sino tan sólo movimientos y ensamblajes que pueden explicarse de acuerdo con la disposición lógica de sus partes. (2009, p.131)

Não só a natureza, mas também o “homem”, as plantas, os animais, são vistos como meros autômatos, regidos por uma lógica mecânica: *um homem doente equivale a um simples relógio deteriorado, e o grito de um animal maltratado não significa mais que o rangido de uma engrenagem sem óleo (Ibidem)*. Em suma, é por esta via que o pensamento europeu chega à concepção de uma *razão* separada do *corpo*, onde o “*Penso, logo existo*” encontra sentido:

Uma tarefa fundamental do projeto de Descartes foi instituir uma divisão ontológica entre um domínio considerado puramente mental e outro puramente físico. [...] Na filosofia mecanicista se descreve o corpo por uma analogia com a máquina, com frequência colocando a ênfase em sua inércia. O corpo é concebido como matéria bruta, completamente *divorciada de qualquer qualidade racional: não sabe, não deseja, não sente*. O corpo é puramente uma “coleção de membros”, disse Descartes em seu *Discurso do Método*. (Federici, 2017, p. 249-251)

Na constatação da historiadora Silvia Federici (2017), o desenvolvimento de uma teoria do autocontrole, a partir da mecanização do corpo, é o centro das atenções da filosofia de Descartes. Sua doutrina objetivou negar que o comportamento humano possa ser influenciado por fatores externos, assim, *liberar a alma de qualquer condicionamento corporal, fazendo dela capaz de exercer uma soberania ilimitada sobre o corpo* (p.268). Ele acreditava poder comprovar suas especulações a partir da demonstração da natureza mecânica do comportamento animal. Para tal, demonstrar a brutalidade dos animais era fundamental para o filósofo, já que ele estava convencido de que poderia encontrar aí a resposta para suas perguntas sobre a

localização, a natureza e o alcance do poder que controlava a conduta humana. Imaginava que em um animal dissecado poderia encontrar a prova de que o corpo só é capaz de realizar ações mecânicas e involuntárias; e que, portanto, *o corpo não é constitutivo da pessoa*; a essência humana reside em faculdades puramente imateriais. O corpo humano, no seu ponto de vista, também é um autômato, mas o que diferencia o “homem” da besta e confere a “ele” domínio sobre o mundo que o cerca e é a *presença do pensamento*:

Deste modo, a alma, que Descartes desloca do cosmos e da esfera da corporalidade, retorna ao centro de sua filosofia dotada de um poder infinito na forma de razão e de vontade individuais (2017, p. 270).

Para Quijano (2005) a razão cartesiana é descendente da “alma” cristã. Durante a cultura repressiva do cristianismo, resultado dos conflitos com muçulmanos e judeus, sobretudo durante os séculos XV e XVI – *em plena Inquisição* – a importância da “alma” foi enfatizada. E como o “corpo” foi objeto básico da repressão da Igreja, a alma passou a ser quase separada das relações intersubjetivas no interior do mundo cristão. Mas isto não foi sistematicamente discutido e elaborado até Descartes, movimento entendido como “secularização burguesa do pensamento cristão”. Todavia, Quijano ressalta que a razão não é somente uma secularização da ideia de alma no sentido teológico, mas uma mutação para uma nova identidade, a *razão/sujeito*: única entidade capaz de conhecimento *racional*. Tal relação determina ao corpo não ser, e nem poder ser, outra coisa além de *objeto de conhecimento*. Por essa perspectiva, o ser humano é, em fundamento, um ser dotado de “razão”, e esse dom vem da *alma*. O corpo, por definição incapaz de raciocinar, nada tem a ver com a *razão/sujeito*:

Produzida essa separação radical entre “razão/sujeito” e “corpo”, as relações entre ambos devem ser vistas unicamente como relações entre a razão/sujeito humana e o corpo/natureza humana, ou entre “espírito” e “natureza”. Deste modo, na racionalidade eurocêntrica o “corpo” foi fixado como “objeto” de conhecimento, fora do entorno do “sujeito/razão”. (2005, p.129)

Essa *objetificação do corpo como natureza* e sua separação do âmbito do “espírito”, fez possível a teorização “científica” da questão de raça. Por essa *perspectiva eurocêntrica*, certas raças foram condenadas como *inferiores* por não serem sujeitos *racionais*. Por isso, são *objetos de estudo*, corpos mais próximos da natureza, convertidos em domináveis e exploráveis. De acordo com esse mito do *estado de*

*natureza* e do processo civilizatório que culmina na civilização europeia, algumas raças – negros (africanos), índios (povos nativos), amarelos (asiáticos) e nessa sequência – estão mais próximas da *natureza* (irracionalidade) que os brancos(europeus):

o mito fundacional da versão eurocêntrica da modernidade é a ideia do *estado de natureza como ponto de partida do curso civilizatório cuja culminação é a civilização europeia ou ocidental*. Desse mito se origina a especificamente eurocêntrica perspectiva evolucionista, de movimento e de mudança unilinear e unidirecional da história humana. Tal mito foi associado com a classificação racial da população do mundo. Essa associação produziu uma visão na qual se amalgamam, paradoxalmente, evolucionismo e dualismo. Essa visão só adquire sentido como expressão do exacerbado etnocentrismo da recém constituída Europa, por seu lugar central e dominante no capitalismo mundial colonial/moderno, da vigência nova das ideias mitificadas de humanidade e de progresso, inseparáveis produtos da Ilustração, e da vigência da ideia de raça como critério básico de classificação social universal da população do mundo. (2005, p.127)

Antes de nos dedicarmos a uma discussão mais atenta a questão da *racialização* produzida como elemento fundamental de dominação colonial pela classe dominante europeia, se faz necessário contextualizar alguns conceitos e eventos que se transpassam no curso dos movimentos sócio-históricos e culturais que estamos observando. O processo de *mecanização* do corpo e da natureza, está associado a uma gama de acontecimentos que relacionam Europa e América (e posteriormente o resto do planeta), em um momento histórico geralmente retratado pela visão *eurocêntrica*. Aqui nos interessa debater como esses eventos transformaram diversas populações – e suas múltiplas formas de ser/estar no mundo – em poucas categorias “estanques” de uma classificação universalista e hierárquica da diversidade humana. O período histórico compreendido como *Moderno*, diz respeito a alguns processos históricos que se entrelaçam e interrelacionam, já que estamos abordando basicamente a “gênese” do capitalismo, por isso se faz preciso elucidar alguns pontos que nos são importantes.

*Vou te contar uma história real:  
um a um morrendo desde os navios de Cabral  
Nós temos nomes, não somos números  
(Território Ancestral – Kaê Guajajara)*

## reagimos feito máquinas... e olha que já fomos mágicos

Nas palavras da economista e educadora Roberta S. Traspadini (2016), “a história da América Latina se expressa, desde o século XV, na luta permanente entre *ser para si e/ou ser para outros*” (p. 33). Mas esta história não é única nem isolada, pois se conecta com outras histórias vividas por vários povos em seus territórios no passado e no presente. Então, compreender desde este lado do atlântico a história da “transição” ocorrida na Europa (do feudalismo para o capitalismo) que revolucionou a forma de produzir vida em várias partes do mundo concomitantemente, entre os séculos XV-XVII, nos obriga a discutir as raízes e impactos da *originária acumulação de capital* geradora deste processo. Para autora, a conquista/colonização da América se mesclou com a conquista/colonização de povos e territórios em outras partes, e ambas geraram riquezas originárias acumuladas através do saqueio, da pilhagem, dos vários crimes cometidos pelos dominantes europeus em terras estrangeiras. As guerras por conquista e colonização, dentro e fora do continente europeu, tiveram o objetivo de *colocar em movimento um novo modo de produzir vida, ancorado na propriedade privada da terra e dos meios de produção*. O nascente poder burguês consolidou o Estado de direito e criou o aparato legal que sustentou a legitimação da liberdade condicionada à compra e venda dos meios de produção e da força de trabalho. Na Europa, o trabalhador foi transformado tanto em um eterno migrante por necessidade, em busca de trabalho assalariado em outros lugares, como em integrante de uma massa de desempregados necessitados da ajuda pública desses mesmos protagonistas da nova ordem. Nas colônias da América, povos originários foram dizimados e/ou “condenados” ao trabalho escravo em algumas partes, e ao trabalho “livre” em outras, sob a consigna da liberdade desenhada desde a Europa, cujo fim era o mesmo: *de torná-los trabalhadores escravos-livres para a geração da produção social e apropriação privada da riqueza capitalista* (2016, p.30). O conceito de acumulação primitiva (ou acumulação originária) foi cunhado por Marx, para descrever os processos e transformações sociais que permitiram a consolidação do capitalismo como meio de produção. Dentre os diversos debates em torno do tema, aqui nos interessa apenas pontuar alguns processos pertinentes à argumentação proposta:

Entre os séculos XV e XVI, os senhores feudais e a burguesia incipiente desencadeiam uma guerra civil na Inglaterra contra os camponeses, os artesãos e os trabalhadores diaristas rurais para a privatização das terras

comunais. *A destruição da estrutura comunitária dos vilarejos e dos focos de trabalho doméstico, o abandono das culturas de subsistência e a expropriação de fazendas reduzem a população à miséria e constroem à mendicância e à vagabundagem um número crescente de expropriados (sem-terra) aos quais não se deixa outra opção senão o extermínio ou a disciplinarização à marcha forçada rumo ao salário.* Simultaneamente, os cercamentos, a concentração de terras e o reagrupamento de posses em toda a Europa se duplicam em uma apropriação das “terras sem dono” das “Américas”. A conquista – quer dizer, o saqueio das riquezas naturais e minerais aliado à exploração agrícola das “terras improdutivas”, resultará em um verdadeiro genocídio das populações indígenas, cujo “vazio” será preenchido pelo tráfico de escravos graças à “transformação da África numa reserva para a caça comercial aos negros”. “Eis aí os procedimentos idílicos da acumulação primitiva que marcam a aurora da era capitalista”. (ALLIEZ; LARAZZATO: 2020: p 414-15)

Como nos explica Traspadini, a história sangrenta vivida na América Latina se mescla com as demais violências vividas no próprio continente europeu, imersa na totalidade do movimento do capital em cada uma das particularidades ocupadas com o fim mercantil. Tanto lá, quanto cá, muitos camponeses perderam suas vidas, outros ao lutarem por elas, foram ou deportados, ou escravizados de várias formas, inclusive com dívidas impagáveis que os forçava a migrar. Essa é parte da história do campesinato latino-americano que mescla povos originários, com povos forçados a migrar, na composição da história da luta de classes no continente (2016, p. 34).

Entre as transformações produzidas por/neste momento histórico, Federici em *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva* traz para o centro de sua análise a *caça às bruxas* dos séculos XVI e XVII:

sustento aqui que a perseguição às bruxas, tanto na Europa quanto no Novo Mundo, foi tão importante para o desenvolvimento do capitalismo quanto a colonização e a expropriação do campesinato europeu de suas terras. (2017, p.26)

De acordo com a autora, a acumulação primitiva, termo usado por Marx no tomo I de *O Capital*, tem a finalidade de caracterizar o processo político no qual se sustenta o desenvolvimento das relações capitalistas. Sua importância está, especialmente no fato de Marx tratar a acumulação primitiva como um processo fundacional, o que revela as condições estruturais que tornaram possível a sociedade capitalista. Entretanto, enquanto Marx examina a acumulação primitiva do ponto de vista do *proletariado assalariado do sexo masculino [europeu] e do desenvolvimento da produção de mercadorias*, Federici observa as mudanças que tal cenário introduziu na posição das mulheres e na produção da força de trabalho. O que, no parecer da autora, inclui uma série de fenômenos que estão ausentes em Marx, e que são



extremamente importantes para a acumulação capitalista: a) *o desenvolvimento de uma nova divisão sexual do trabalho*, b) *a construção de uma nova ordem patriarcal, baseada na exclusão das mulheres do trabalho assalariado e em sua subordinação aos homens*; c) *a mecanização do corpo proletário e sua transformação, no caso das mulheres, em uma máquina de produção de novos trabalhadores* (2017, p. 25-26).

Uma das condições para o desenvolvimento capitalista foi o processo que Michel Foucault definiu com “*disciplinamento do corpo*”, que consistia em uma tentativa do Estado e da Igreja de *transformar as potencialidades dos indivíduos em força de trabalho* (Federici, 2017, p. 240). Durante o século XVI, nas regiões da Europa Ocidental mais afetadas pela Reforma Protestante e pelo surgimento da burguesia mercantil, Federici aponta para a emergência, em todos os campos – no palco, no púlpito, na imaginação política e filosófica – de um novo conceito de pessoa. Na tentativa de formar um novo tipo de indivíduo, a burguesia estabeleceu uma batalha contra o corpo, que se converteu em sua marca histórica. Nessa época, se manifestou na Europa uma perspectiva distinta do asceticismo medieval, em que a degradação do corpo tinha uma função puramente negativa, a qual buscava estabelecer a natureza temporal e ilusória dos prazeres terrenos e, conseqüentemente, a necessidade de renunciar ao próprio corpo. Na filosofia mecanicista, a autora nota um novo espírito burguês, que calcula, classifica, faz distinções e degrada o corpo só para racionalizar suas faculdades, o que aponta não apenas para a intensificação de sua sujeição, mas também para maximização de sua utilidade social. Longe de renunciar ao corpo, os teóricos mecanicistas tratavam de conceituá-lo, de tal forma que suas operações se fizessem inteligíveis e controláveis. A concepção de que o corpo era algo mecânico, vazio de qualquer teleologia intrínseca – as “virtudes ocultas” atribuídas ao corpo tanto pela magia natural quanto pelas superstições populares da época –, pretendia fazer tangível a possibilidade de subordina-lo a um processo de trabalho que dependia cada vez mais de formas de comportamento uniformes e previsíveis. Uma vez que seus mecanismos foram desconstruídos e ele próprio foi reduzido a uma ferramenta, *o corpo pôde ser aberto à manipulação infinita de seus poderes e suas possibilidades*. Nesse sentido, a filosofia mecanicista contribuiu para incrementar o controle da classe dominante sobre o mundo natural, o que constitui o primeiro passo – e também o mais importante – no controle sobre a natureza humana. Federici ressalta que, embora aparentemente distanciados dos assuntos da luta de classes, é nas especulações destes filósofos que se encontram as primeiras

conceitualizações sobre *a transformação do corpo em máquina de trabalho, o que constitui uma das principais tarefas da acumulação primitiva* (2017, p. 255). Este projeto é chave para compreender por que tanta especulação filosófica e religiosa dos séculos XVI e XVII está composta por uma verdadeira vivisseção do corpo humano, por meio da qual se decidia quais de suas propriedades poderiam viver e quais, em troca, deveriam morrer. Se tratava de uma alquimia social que não convertia metais comuns em ouro, mas sim poderes corporais em força de trabalho. Enquanto o trabalho começava a ser considerado como uma força dinâmica capaz de um desenvolvimento infinito, o corpo era visto como matéria inerte estéril que apenas poderia se mover numa condição similar à relação que Newton estabelece para a massa e o movimento, em que a massa tendia à inércia a menos que se aplicasse sobre ela uma força. Por trás da nova filosofia, a autora observa uma vasta iniciativa do Estado, a partir da qual *o que os filósofos classificaram como “irracional” foi considerado crime*. Esta intervenção estatal foi o “subtexto” necessário da filosofia mecanicista. *O “saber” apenas pode se converter em “poder” se conseguir fazer cumprir suas prescrições* (2017, p. 257). Isso significa que o corpo mecânico, o corpo-máquina, não poderia ter se convertido em modelo de comportamento social sem a destruição, por parte do Estado, de uma ampla gama de crenças “pré-capitalistas”, práticas e sujeitos sociais cuja existência contradizia a regulação do comportamento corporal prometido pela filosofia mecanicista. O substrato “mágico” formava parte de uma concepção animista da natureza que *não admitia nenhuma separação entre a matéria e o espírito, e deste modo imaginava o cosmos como um organismo vivo*, povoado de forças ocultas, onde cada elemento estava em relação “favorável” com o resto. De acordo com essa perspectiva, na qual a natureza era vista como um universo de signos e sinais marcados por afinidades invisíveis que tinham que ser decifradas, cada elemento – as ervas, as plantas, os metais e a maior parte do corpo humano – escondia virtudes e poderes que lhes eram peculiares:

Como podiam os novos empresários impor hábitos repetitivos a um proletariado ancorado na crença de que há dias de sorte e dias sem sorte, ou seja, dias nos quais se pode viajar e outros nos quais não se deve sair de casa, dias bons para se casar e outros nos quais qualquer iniciativa deve ser prudentemente evitada? Uma concepção do cosmos que atribuía poderes especiais ao indivíduo era igualmente incompatível com a disciplina do trabalho capitalista. (2017, p. 259)

Na concepção de Federici, as fogueiras nas quais as bruxas e outros praticantes da magia morreram, e as câmaras em que se executaram suas torturas, foram o laboratório onde tomou sentido a disciplina social, e onde muitos conhecimentos sobre o corpo foram adquiridos. Com as fogueiras se eliminaram aquelas superstições que faziam obstáculo à transformação do corpo individual e social em um conjunto de mecanismos previsíveis e controláveis (2017, p.261-62). A autora também observa que, desde o ponto de vista do processo de abstração pelo qual passa o indivíduo na transição ao capitalismo, o desenvolvimento da “máquina humana” foi o principal salto tecnológico, o passo mais importante no desenvolvimento das forças produtivas que teve lugar no período de acumulação primitiva. “A primeira máquina desenvolvida pelo capitalismo foi o corpo humano e não a máquina a vapor, nem tampouco o relógio” (p.268).

*Enquanto a mente vai adoecendo o corpo  
briga dura que a alma tenta separar  
Nossa carne vai sentindo o que o cérebro pensa  
e se torna cada vez mais difícil pensar  
Reagimos feito máquinas  
e olha que já fomos mágicos  
Colhemos frutas no pé  
e hoje tudo vem num plástico  
(Filhos do sol – Thiago Elniño)*

### **fardo do homem branco**

O capitalismo, enquanto sistema econômico-social, está necessariamente ligado *ao racismo e ao sexismo*. Seu desenvolvimento e manutenção precisou *justificar e mistificar* as contradições incrustadas em suas relações sociais – a promessa de liberdade diante da realidade de coerção generalizada, a promessa de prosperidade frente a realidade de pauperização – *difamando a natureza* daqueles a quem explora: mulheres, povos colonizados, descendentes de povos escravizados, imigrantes deslocados pela globalização (Federici, 2017. p. 36-37):

Não é de surpreender, portanto, que a violência em grande escala e a escravidão tenham estado na ordem do dia, do mesmo modo que estavam no período de “transição”, com a diferença que hoje os conquistadores são os oficiais do Banco Mundial e do FMI, que ainda pregam o valor de um centavo às mesmas populações que as potências mundiais dominantes têm roubado e pauperizado durante séculos.

Desde o século XVII, nos principais centros hegemônicos que originaram o padrão de poder capitalista, a partir de seu universo intersubjetivo, foi elaborado e formalizado um modo de produzir conhecimento que dava conta das necessidades cognitivas do capitalismo: medição, quantificação, externalização (objetificação) do cognoscível em respeito ao conhecedor. Isso tudo, para o controle da relação das populações com a natureza, e da natureza em relação à sociedade, principalmente no que tange a propriedade dos recursos de produção. Neste mesmo movimento, se naturalizou formalmente as experiências, identidades e relações históricas da colonialidade e da distribuição geocultural do poder capitalista mundial. Esse modo de conhecimento foi, por sua origem e seu caráter *eurocêntrico*, denominado racional, e assim, imposto e admitido no conjunto do mundo capitalista como *a única racionalidade válida e como emblema da modernidade* (Quijano, 2007. p. 94).

Propomos uma segunda visão da “Modernidade”, num sentido mundial, e consistiria em definir como determinação fundamental do mundo moderno o fato de ser (seus Estados, exércitos, economia, filosofia, etc.) “centro” da História Mundial. Ou seja, empiricamente nunca houve História Mundial até 1492 (como data de início da operação do “Sistema-mundo”). Antes dessa data, os impérios ou sistemas culturais coexistiam entre si. Apenas com a expansão portuguesa desde o século XV, que atinge o extremo oriente no século XVI, e com o descobrimento da América hispânica, todo o planeta se torna o “lugar” de “uma só” História Mundial. (Dussel, 2005. p. 27)

Nesse sentido, o eurocentrismo, portanto, não é a perspectiva cognitiva dos europeus exclusivamente, como propõe Quijano, mas, do *conjunto dos educados sob sua hegemonia*. Se trata de uma perspectiva cognitiva produzida ao longo do tempo, no conjunto do mundo eurocentrado do capitalismo colonial/moderno, que naturaliza a experiência dos povos em relação a tal padrão de poder. Ou seja, que a faz ser percebida como natural, em consequência, como predisposta e não questionável. Desde o século XVIII, sobretudo com o Iluminismo, o eurocentrismo foi se afirmando junto à ideia mitológica de que a Europa preexistia a esse padrão de poder, e que já era antes um centro mundial do capitalismo que colonizou o resto do planeta e elaborou por conta própria – e internamente – a modernidade e a racionalidade. Por essa perspectiva, Europa e os europeus eram o momento e o nível mais avançado no caminho linear, unidirecional e contínuo da espécie. Junto com esta ideia se consolidou um outro núcleo, entre os principais da colonialidade/modernidade eurocêntrica: uma concepção de humanidade, onde a população mundial se diferencia entre inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados,

tradicionais e modernos (2007, p. 94-5). Na concepção de Dussel, a modernidade enquanto mito poderia ser assim descrita:

1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica).
2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral.
3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à europeia o que determina, novamente de modo inconsciente, a “falácia desenvolvimentista”).
4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial).
5. Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste a suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etcetera).
6. Para o moderno, o bárbaro tem uma “culpa” (por opor-se ao processo civilizador) que permite à “Modernidade” apresentar-se não apenas como inocente, mas como “emancipadora” dessa “culpa” de suas próprias vítimas.
7. Por último, e pelo caráter “civilizatório” da “Modernidade”, interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da “modernização” dos outros povos “atrasados” (imatuross), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etcetera. (Dussel, 2005, p. 29)

No momento em que os ibéricos conquistaram, nomearam e colonizaram a América, encontraram aqui muitos povos diversos, cada um com sua própria história, linguagem, descobrimentos e produtos culturais, memória e identidade. São conhecidos apenas os nomes dos mais “desenvolvidos e sofisticados”: astecas, maias, chimus, aimarás, incas, chibchas, etc. Trezentos anos mais tarde todos eles foram reduzidos a uma única identidade: índios – nova identidade racial, colonial e negativa. O mesmo aconteceu com os povos trazidos forçadamente da futura África como escravizados: achantes, iorubás, zulus, congoss, bacongoss, etc., no lapso de trezentos anos, todos eles não eram outra coisa além de negros. Essa seqüela da história do poder colonial teve implicações decisivas, a mais óbvia: todos esses povos foram expropriados de suas próprias e singulares identidades históricas. O que talvez seja menos óbvio, porém decisivo, é que essa nova identidade racial, colonial e negativa, implicou também na expropriação de um lugar na história da produção cultural da humanidade. Desde então, não seriam nada além de raças inferiores, capazes somente de produzir culturas inferiores, o que implicou em uma realocação no novo tempo histórico constituído intrinsecamente à mitologia do eurocentrismo. Desse momento em diante passaram a ser o passado. Em síntese, padrão de poder baseado na colonialidade implicava também um padrão cognitivo, uma nova

perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo (Quijano, 2005. p.127).

Con el nacimiento de las ciencias humanas en los siglos XVIII y XIX asistimos entonces a la paulatina invisibilización de la simultaneidad epistémica del mundo. A la expropiación territorial y económica que hizo Europa de las colonias (colonialismo), correspondería entonces una expropiación epistémica (colonialidad) que condenó a los conocimientos producidos en ellas a ser tan sólo el “pasado” de la ciencia moderna. (Castro-Gómez, 2009. p. 130)

Na percepção do historiador Gerson G. L. Meneses (2017) o *homem branco*, ao se colocar como dono da razão, permitiu a Europa se colocar também como centro de uma suposta história universal, a partir de onde se universalizou os conhecimentos ali produzidos, em detrimento de outras epistemologias do resto do mundo, fenômeno denominado *colonialidade do saber*:

Así, se produjo también una colonización cultural y epistemológica que se concretiza en la colonialidad del saber, que supuso la hegemonización de un sistema de representación y conocimiento de Europa y desde Europa. Por tanto, este dispositivo de poder, una vez universalizado y naturalizado, subalternizó otras representaciones y saberes que quedaron relegados a simples objetos de conocimiento, silenciados, y sin poder de enunciación. (p. 35-36)

No século XIX, se respaldou cientificamente o racismo (e o especismo), marcados nas obras *Origem das Espécies* (1859) e *A Descendência do Homem e Seleção em Relação ao Sexo* (1871) de Charles Darwin. Essas duas obras invalidaram contundentemente qualquer tipo de relação entre “homens”, animais e plantas, reforçando ainda a separação entre alma e corpo, e entre razão e sentimentos. Este foi o cenário palco de nascimento das ciências sociais, da antropologia e da História, e também da biologia como ciência. Meneses enfatiza que o encarregado de entender a vida e a sociedade foi o *homem branco*, por meio de mecanismos disciplinares que deram origem as universidades burguesas, as quais se credenciaram como sustentáculo do Estado-Nação e do sistema mundo capitalista:

Desde esa visión antropocéntrica y especista serán estructuradas la metodología y la teoría de la Historia, donde plantas y animales, sectores negros e indígenas quedarán fuera del análisis, pues todos estos segmentos fueron ratificados como inferiores, no haciendo parte de la sociedad, motivo por el cual historiadores y antropólogos, y otros científicos sociales, consolidarán estas disciplinas como siendo extremadamente racistas, pues todos los saberes producidos fuera de Europa fueron invalidados, atribuidos

a razas inferiores en calidad de cosmovisiones, religiosidades o senso común. (2017, p.36)

O confronto entre a experiência histórica e a perspectiva eurocêntrica de conhecimento permite apontar alguns dos elementos mais importantes do eurocentrismo (Quijano (2005, p. 127): a) a articulação peculiar entre um dualismo (pré-capital-capital, não europeu-europeu, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc.) e um evolucionismo linear, unidirecional, de algum estado de natureza à sociedade moderna europeia; b) a naturalização das diferenças culturais entre grupos humanos por meio de sua codificação com a ideia de raça; e c) a distorcida realocação temporal de todas essas diferenças, de modo que *tudo aquilo que é não-europeu é percebido como passado*.

Sin el concurso de la ciencia moderna no habría sido posible la expansión colonial de Europa, porque ella no sólo contribuyó a inaugurar la “época de la imagen del mundo” —como lo dijera Heidegger—, sino también a generar una determinada representación sobre los pobladores de las colonias como parte de esa imagen. Tales poblaciones empiezan a ser vistas como *Gestell*, es decir, como “naturaleza” que es posible manipular, moldear, disciplinar y “civilizar”, según los criterios técnicos de eficiencia y rentabilidad. Diremos entonces que hacia mediados del siglo XVIII Europa se mira a sí misma como poseedora de un aparato de conocimiento desde el cual es posible ejercer juicio sobre los demás aparatos de conocimiento (pasados, presentes o futuros) y también como la única cultura capaz de unificar al planeta bajo los criterios superiores de ese parámetro. (Castro-Gómez, 2009. p.132)

Como consequência para formação social da América latina, Meneses (2017) afirma que essa visão de passado, presente e futuro, junto de sua associação com o progresso humano ligado à técnica, a ciência e ao darwinismo, introduziram a idealização de uma evolução social, cultural e racial. O que levou historiadores e cientistas sociais a darem lugar apenas a sociedade branca, e não as outras. Comunidades negras e indígenas, mulheres e mestiços, foram rebaixados, inferiorizados ou negados. O papel da historiografia foi o de criar a História Oficial, a história dos “vencedores”. Com isso, historiadores elevaram a heróis a *elite criolla* [homens brancos latino-americanos] que forjaram a Independência em proveito próprio, em oposição a outras alternativas sociopolíticas e econômicas. Tal projeto, descartou os povos indígenas, negros, camponeses, as mulheres, homossexuais, lésbicas, entre diversos setores, que continuaram por baixo na pirâmide social instaurada em 1492 e perpetuada até o século XXI (p. 46-48).

*enviai vossos melhores filhos.  
 Ide, condenai seus filhos ao exílio  
 para servirem aos seus cativos;  
 para esperar, com arreios  
 com agitadores e selváticos  
 seus cativos, servos obstinados,  
 metade demônios, metade crianças.*  
 (The White Man's Burden - Rudyard Kipling 1899)

### **vestem rosa ou azul, com as mãos manchadas de vermelho**

A socióloga Maria Lugones (2008) para compreender os processos de entrelaçamento na produção de gênero e raça, se utilizou do modelo de Quijano – eixos estruturais da colonialidade –, complicando-o até chegar ao que denominou “sistema moderno/colonial de gênero”. Para isso, faz proveito dos trabalhos sobre gênero, raça e colonização, elaborados por feministas “não-brancas” nos EUA, e da Teoria Racial Crítica, originada por mulheres negras estadunidenses na área do Direito, como marcos analíticos que enfatizam o conceito de *interseccionalidade* para demonstrar a exclusão histórica e teórico-prática das mulheres racializadas como “não brancas” nas lutas libertarias levantadas em nome da *Mulher*. Dialoga interseccionalidade com o conceito de *colonialidade do poder*, central na análise de Quijano sobre o padrão de poder global capitalista, porém, assinalando os aspectos em que sua investigação avança por outras percepções. Na concepção do sociólogo, o poder está estruturado em relações de dominação, exploração e conflito, entre atores sociais que disputam o controle dos quatro âmbitos básicos da existência humana: *sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade/intersubjetividade* – e seus recursos e produtos. Desse modo, o poder capitalista, eurocentrado e global está organizado em torno de dois eixos: a *colonialidade do poder* e a *modernidade*. Na perspectiva de Lugones, para Quijano as lutas pelo controle do “acesso sexual e seus recursos e produtos” definem o âmbito do *sexo/gênero*, e estão organizadas pelos eixos da colonialidade e da modernidade. Por isso, o autor apresenta uma análise da construção moderna/colonial do gênero (e de seu alcance) limitada. Tal concepção pressupõe uma compreensão *patriarcal e heterossexual* das disputas pelo controle do sexo (e seus recursos e produtos), indicando que o autor aceita o entendimento capitalista, eurocentrado e global de gênero. Para Lugones, tal marco de análise



ignora as maneiras que mulheres colonizadas, “não-brancas”, foram subordinadas e desprovidas de poder. A autora também ressalta que o caráter *heterossexual e patriarcal* das relações sociais pode ser percebido como opressivo se desmistificamos sua institucionalização. Por isso, argumenta que não é necessário que as relações sociais sejam organizadas em termos de gênero, nem mesmo as relações que se consideram sexuais. Todavia, a *organização social em termos de gênero não tem por que ser heterossexual ou patriarcal*. O que não tem por que ser, só “é” por questões históricas. Assim, entender os traços historicamente específicos da organização de gênero no sistema moderno/colonial de gênero (dimorfismo biológico e a organização patriarcal e heterossexual das relações sociais) é central para compreender a diferença de organização do gênero em termos raciais (2008, p. 77-78):

Tanto el dimorfismo biológico, el heterosexualismo, como el patriarcado son característicos de lo que llamo el lado claro/visible de la organización colonial/moderna del género. El dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo, y el patriarcado están inscriptos con mayúsculas, y hegemónicamente en el significado mismo del género. Quijano no ha tomado conciencia de su propia aceptación del significado hegemónico del género.

Os elementos que constituem o modelo capitalista de poder eurocentrado e global não estão separados uns dos outros, e nenhum deles preexiste aos processos que constituem tal padrão de poder. A apresentação mítica de tais elementos como antecedentes, em termos metafísicos, é um aspecto importante do modelo cognitivo deste padrão. Em vista disso, Lugones acredita que a lógica dos “eixos estruturais” que Quijano propõe, faz algo a mais, *pero* também faz algo a menos que a *interseccionalidade*. “La interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otras” (2008, p.81).

Na modernidade eurocêntrica e capitalista, todas as pessoas são racializadas e designadas a um gênero, mesmo que nem todos sejam dominados ou vitimados por esse processo. É um sistema binário, dicotômico e hierárquico. Kimberlé Crenshaw (quem introduziu o conceito de interseccionalidade) e outras mulheres negras (e “não-brancas”) nos EUA, argumentam que as categorias sociais são entendidas como homogêneas, assim, se seleciona o dominante do grupo como norma: “mulher” se entende como norma as fêmeas brancas burguesas heterossexuais; “homem” machos brancos heterossexuais; “negro”, os machos heterossexuais negros, e assim sucessivamente. Portanto, a lógica de separação dessas categorias distorce os seres

e fenômenos sociais que existem na “intersecção”, como no caso da violência contra mulheres “não-brancas”. “En la intersección entre «mujer» y «negro» hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni «mujer» ni «negro» la incluyen” (Lugones, 2008, p. 82). Deste modo, o eixo colonialidade não é suficiente para dar conta de todos os aspectos do gênero. No padrão de Quijano, gênero parece estar contido dentro da organização daquele “âmbito básico da existência” que o autor nomeia “sexo, seus recursos e produtos”. Em sua formulação existe uma descrição de gênero que não está sob interrogação, que para Lugones, é deveras estreita e hiper-biologizada, já que pressupõe o dimorfismo sexual, a heterossexualidade, a distribuição patriarcal do poder e outras hipóteses deste tipo.

Quijano entiende al sexo como atributos biológicos que llegan a ser elaborados como categorías sociales. Contrasta el sexo como biológico con el fenotipo, el cual no incluye atributos biológicos de diferenciación. Por un lado, «El color de la piel, la forma y el color del cabello, de los ojos, la forma y el tamaño de la nariz, etc., no tienen ninguna consecuencia en la estructura biológica de la persona». Pero para Quijano, el sexo parece incuestionablemente biológico. (2008, p. 83)

Desta forma, para Lugones, a tese de Quijano ao reduzir gênero a organização do sexo, seus recursos e produtos, parece cair em determinada presunção a respeito de quem controla o acesso e quem é constituído como “recurso”. O autor aparenta tomar como certo que a disputa pelo controle do sexo é uma disputa entre homens sustentada em torno do controle, por parte dos homens, sobre recursos pensados como femininos. Os homens não parecem ser entendidos como “recursos” nos encontros sexuais. E também não parece que as mulheres disputem nenhum controle sobre o acesso sexual. “Las diferencias se piensan en los mismos términos con los que la sociedad lee la biología reproductiva” (p. 84). Federici, em sua investigação sobre a caça às bruxas na Europa que ocorre na mesma época dos “descobrimentos”, insiste na importância de observar a categoria “mulheres” como uma forma particular de exploração, para que se possa reconsiderar a história das relações capitalistas. Insiste que analisar o período de “transição” em que o capitalismo se consolida é uma questão primordial para a teoria feminista, já que a redefinição das tarefas produtivas e reprodutivas, e as relações *homem-mulher*, nesse período – ambas realizadas com máxima violência e intervenção estatal – não deixam dúvidas quanto ao *caráter construído dos papéis sexuais na sociedade capitalista*:

A questão histórica mais importante que este livro aborda é como explicar a execução de centenas de milhares de “bruxas” no começo da Era Moderna e por que o surgimento do capitalismo coincide com essa guerra contra as mulheres. (2017, p. 29-30)

Para a historiadora ainda não foram suficientemente investigadas as circunstâncias históricas específicas em que a perseguição de “bruxas” se desenvolveu e as razões pelas quais o surgimento do capitalismo exigiu um ataque genocida contra mulheres (tanto na Europa quanto no Novo Mundo). Todavia, é possível compreender a relação que existe entre a caça às bruxas e o desenvolvimento contemporâneo de uma nova divisão sexual do trabalho, que confina as mulheres ao trabalho reprodutivo.

Se é verdade que na sociedade capitalista a identidade sexual se transformou no suporte específico das funções do trabalho, o gênero não deveria ser tratado como uma realidade puramente cultural, mas como uma especificação das relações de classe. [...] se na sociedade capitalista a “feminilidade” foi construída como uma função-trabalho que oculta a produção da força de trabalho sob o disfarce de um destino biológico, a história das mulheres é a história das classes, e a pergunta que devemos fazer é se foi transcendida a divisão sexual do trabalho que produziu esse conceito em particular. (2017, p. 31)

Em suma, a categorização hierárquica das faculdades humanas e a identificação das mulheres com uma *concepção degradada da realidade corporal* foi historicamente instrumental para a consolidação do poder patriarcal e para a exploração masculina do trabalho feminino. Federici argumenta que a expropriação dos meios de subsistência dos trabalhadores europeus e a escravização dos povos nativos da América e da África, não foram os únicos meios pelos quais um proletário mundial foi formado e “acumulado”. Esse processo também demandou *a transformação do corpo em uma máquina de trabalho e a sujeição das mulheres para a reprodução da força de trabalho*. No caso, exigiu a destruição do poder das mulheres, que, tanto na Europa como na América, foi alcançada por meio do extermínio das “bruxas” (2017, p. 119). Vale recordar o resgate que Lugones (2008, p. 79) faz da colonialidade, para afirmar que os elementos que constituem o modelo capitalista de poder eurocentrado e global não estão separados uns dos outros e nenhum deles preexiste aos processos que constituem tal padrão de poder. *Por cierto, la presentación mítica de estos elementos como antecedentes, en términos metafísicos, es un aspecto importante del modelo cognitivo del capitalismo, eurocentrado y global.*

### **Mitad y mitad**

*Habia una muchacha que vivía cerca de mi casa. La gente del pueblo decía que era una de las otras, “of the Others”. Decían que durante seis meses era una mujer, que tenía vagina y sangraba cada mes, y que durante los otros seis meses era un hombre, que tenía pene y meaba de pie. La llamaban mitad y mitad, mitá y mitá, ni una cosa ni otra, sino un extraño carácter doble, una desviación de la naturaleza que provocaba terror, un trabajo invertido de la naturaleza. Pero la anormalidad y la llamada deformidad poseen un elemento mágico. Según el pensamiento mágico-religioso de las culturas primitivas se creía que las personas mutiladas, dementes y sexualmente distintas poseían poderes sobrenaturales. Para ellos, la anormalidad era el precio que una persona tenía que pagar por ese extraordinario don con el que había nacido.*

*Hay algo de emocionante en ser a la vez macho y hembra, tener entrada a ambos mundos. Contrariamente a lo que afirman ciertos dogmas de la psiquiatría, las personas “mitad y mitad” no sufren confusión sobre su identidad sexual o sobre su género. Por lo que sufrimos es por una dualidad absolutamente despótica que asegura que solo podemos ser una cosa o la otra. Afirma que la naturaleza humana es limitada y no puede evolucionar hacia algo mejor. Pero yo, como otras personas queer, soy dos personas en un cuerpo, masculino y femenino. Yo soy la encarnación del hieros gamos: la reunión en una sola entidad de atributos opuestos.*

*(Borderlands/La frontera: la nueva mestiza - Gloria Anzaldúzia)*

Para discutir o aspecto biológico na definição de gênero, Lugones (2008) recorre a obra *Dilemas de Definición* (2002), da pesquisadora Julie Greenberg, que analisa questões legais – levadas à tribunal – em relação a pessoas *intersexuais*. Greenberg observa que as instituições legais têm o poder de designar cada indivíduo a uma categoria sexual ou racial particular. Essas instituições, por sua vez, assumem que o sexo é binário e facilmente determinável através de uma análise de fatores biológicos. Mesmo que estudos médicos e antropológicos sustentem o contrário, a sociedade capitalista pressupõe um paradigma sexual binário sem ambiguidades, na qual todos os indivíduos podem se classificar diretamente, seja como masculino ou feminino. Todavia, a autora alega que ao longo da história dos EUA, a lei não reconheceu pessoas intersexuais, mesmo que por estimativas, de 1 a 4% da população mundial seja intersexuada. Ou seja, uma parte da população que não se encaixa adequadamente dentro de categorias sexuais nas quais não existe lugar para a ambiguidade. Assim, essas designações revelam que o que se entende por sexo biológico está socialmente construído. Durante a última parte do século XIX, até a primeira Guerra Mundial, a função reprodutiva foi considerada a característica essencial de uma mulher, a presença ou ausência de ovários foi o critério mais definidor em respeito ao sexo. Atualmente, os cromossomos e as genitais fazem parte dessa designação, mas de maneira que revela o caráter interpretativo da biologia que é também, em si mesma, *cirurgicamente construída*. Greenberg aponta que na lógica

institucional de adequação, as crianças XY (teoricamente machos) nascidas com pênis “inadequados” serão cirurgicamente convertidas em meninas porque a sociedade acredita que a essência da virilidade é a habilidade de penetrar uma vagina e urinar de pé. Porém, crianças XX (fêmeas) com pênis “adequados” serão cirurgicamente “readequadas” ao sexo feminino porque a sociedade, e muitos membros da comunidade médica, acreditam que para a essência do ser mulher, reside maior importância na habilidade de ter filhos do que na habilidade de participar de uma troca sexual satisfatória. Como a lei não reconhece o *status* de intersexual, existem diversas complexidades e variações na decisão que se toma em cada um dos casos da designação sexual. Mesmo que a lei permita a “autoidentificação” sexual que indivíduos fazem de si para determinados documentos, na maioria das situações, as instituições legais continuam baseando a designação nas premissas tradicionais sobre o sexo como algo binário e que pode ser determinado, com facilidade, apenas com análise dos fatores biológicos:

El trabajo de Julie Greenberg me permite señalar una presuposición importante en el modelo que Quijano nos ofrece. El diformismo sexual ha sido una característica importante de lo que llamo «el lado claro/visible» del sistema de género moderno/colonial. Aquellos ubicados en «el lado oscuro/oculto» no fueron necesariamente entendidos en términos dimórficos. Los miedos sexuales de los colonizadores, los llevaron a imaginar que los indígenas de las Américas eran hermafroditas o intersexuales, con penes enormes y enormes pechos vertiendo leche. (2008, p. 85)

Diversos estudos etnológicos demonstram que indivíduos intersexuais foram reconhecidos em *Abya Yala*, por muitas sociedades anteriores a colonização, sem assimilá-los a classificação sexual binária. Diante disso, é importante considerar as mudanças que a colonização trouxe, para entender o alcance da organização do sexo e do gênero sob o colonialismo e no interior do capitalismo global e eurocentrado. Para Lugones, se o capitalismo global e eurocentrado só reconheceu o dimorfismo sexual entre homens e mulheres brancos e burgueses, podemos contestar que a divisão sexual esteja baseada na biologia. As correções substanciais e cosméticas em cima do biológico deixam claro que o gênero antecede as características biológicas e as preenche de significado.

La naturalización de las diferencias sexuales es otro producto del uso moderno de la ciencia que Quijano subraya para el caso de la «raza». Es importante notar que la gente intersexual no es corregida ni normalizada por todas las diferentes tradiciones. Por eso, como lo hacemos con otras suposiciones, es importante preguntarse de qué forma el diformismo sexual

serviÓ, y sirve, a la explotación/dominación capitalista global eurocentrada. (2008, p. 85-86)

O capitalismo se constituiu como eurocêntrico e global através da colonização, e para isso, introduziu diferenças de gênero onde, anteriormente, não havia. Lugones (2008) em seu argumento, dialoga com as autoras Oyéronké Oyewùmi (*A invenção das Mulheres*, 1997) e Paula Gunn Allen (*The sacred hoop*, 1992), para explicitar como em sociedades anteriores à colonização, existiam outras maneiras de conceber a diferenciação sexual. As autoras em questão abordam, respectivamente, a sociedade Yoruba e comunidades nativas da América.

Oyéronké Oyewùmi nos ha enseñado que el sistema opresivo de género que fue impuesto en la sociedad Yoruba llegó a transformar mucho más que la organización de la reproducción. Su argumento nos muestra que el alcance del sistema de género impuesto a través del colonialismo abarca la subordinación de las hembras en todos los aspectos de la vida. (2008, p. 86)

Na obra *a Invenção das mulheres*, Oyewùmi se questiona se patriarcado é uma categoria transcultural válida. Sua interrogação não contrasta patriarcado com matriarcado, e sim, sugere que *o gênero não era um princípio organizador na sociedade Yoruba antes da colonização ocidental*. Nesse caso, a tradução das categorias Yoruba *obinrin* como “fêmea/mulher” e *okunrin* como “macho/homem”, seriam um equívoco, já que elas não se opõem de forma binária e nem estão relacionadas por uma hierarquia.

Los prefijos *obin* y *okun* especifican una variación anatómica que Oyewùmi traduce como apuntando al macho y a la hembra en el sentido anatómico, abreviándolos como *anamacho* y *anahembra*. Es importante notar que no entiende a estas categorías como binariamente opuestas. Oyewùmi entiende el género, introducido por Occidente, como una herramienta de dominación que designa dos categorías sociales que se oponen en forma binaria y jerárquica. (Lugones, 2008, p. 87)

Mulheres (termo de gênero) não se define através da biologia, mesmo quando designado as “ana-fêmeas” (*anahembras*). A associação colonial entre a anatomia e o gênero é parte da oposição binária e hierárquica, central para a dominação das *obirin* introduzida pela colônia. As *mulheres* são definidas em relação aos *homens*, que são a norma. Mulheres são aquelas que não possuem um pênis, não tem poder, não podem participar da vida pública. Nada disso era próprio das *obirins* Yoruba antes da colônia. Deste modo, Oyewùmi reconhece dois processos cruciais na colonização: a imposição da raça, inferiorizando africanos em geral, e a inferiorização das *obirins*.

Este último, em especial, se estendeu muito amplamente, abarcando desde a exclusão nos papéis de liderança até a perda da propriedade sobre a terra e outros importantes espaços econômicos.

Oyewùmi nota que la introducción del sistema de género Occidental fue aceptada por los machos Yoruba, quienes así se hicieron cómplices, confabularon con la inferiorización de las anahembras. Por lo tanto, cuando pensamos en la indiferencia de los hombres no-blancos a la violencia contra las mujeres no-blancas, podemos comenzar a comprender parte de lo que sucede a través de la colaboración entre anamachos y colonizadores Occidentales contra las anahembras. (*Ibidem*, p. 88)

Na concepção de Lugones (2008, p. 89) ao recusar a lente do gênero quando caracteriza a inferiorização das *obirins* pela colonização moderna, Oyewúmi deixa claro a extensão e o alcance da inferiorização. Sua análise do gênero como construção capitalista eurocentrada e colonial é muito mais abrangente que a de Quijano, porque nos permite observar a inferiorização cognitiva, política, e econômica, além da inferiorização relacionada ao controle reprodutivo.

No caso das comunidades nativas da América, Lugones aproveita o trabalho de Paula Gunn Allen, que caracteriza muitos povos anteriores a invasão como “ginecocratas” - apresenta predominância das “mulheres” no governo. Deste ponto de vista, Allen enfatiza a importância do espiritual em todos os aspectos da vida indígena, portanto, a produção de conhecimento por uma intersubjetividade muito diferente, em relação à produtora da colonialidade do saber na modernidade. Muitas comunidades nativo-americanas entendem a força primária do universo como feminina e esse entendimento autoriza todas as atividades comunitárias:

La Vieja Mujer Araña, La Mujer Maíz, la Mujer Serpiente, la Mujer Pensamiento son algunos de los nombres de creadoras poderosas. Para las tribus ginecráticas, la Mujer está en el centro y «nada es sagrado sin su bendición ni su pensamiento» (2008, p.89)

Por isso, substituir essa pluralidade espiritual ginecocrata por um único ser supremo masculino, como fez o cristianismo, foi crucial para dominar tais comunidades. Allen afirma que essa “transição” de comunidades antes ginecocratas igualitárias, para hierárquicas e patriarcais, precisou cumprir quatro objetivos: 1. a premissa do feminino como criador ser substituída por criadores masculinos; 2. a destruição das instituições de governo comunitário e as filosofias em que se fundamentavam, como aconteceu entre os Iroqueses e os Cherokee; 3. A expulsão das populações de suas terras, privando-as de sustento econômico, as forçando a diminuir ou abandonar toda a

organização da qual dependem sua subsistência, filosofia e sistema ritual – transformados em dependentes das instituições brancas para sua sobrevivência, os sistemas comunitários não podem manter a lógica ginecocrata já que o patriarcado – nesse caso, a sobrevivência – demanda a dominação masculina; 4. a estrutura de “clã” ser substituída pela “família nuclear” - com este truque, as mulheres líderes dos clãs foram trocadas por oficiais machos eleitos e a rede psíquica criada e mantida pela “*ginecentridad*” [não encontrei tradução para português] não autoritária baseada no respeito a diversidade de deuses e pessoas, é destruída.

Por tanto, para Allen, la inferiorización de las mujeres indígenas esta íntimamente ligada con la dominación y transformación de la vida tribal. La destrucción de las ginecracias es crucial para «diezmar las poblaciones a través de hambrunas, enfermedades y el desbaratamiento de todas las estructuras económicas, espirituales y sociales» (2008, p. 90)

Essas sociedades nativas, condenadas a destruição, apresentavam características como: estrutura bilateral complementar, concepção de gênero e distribuição econômica que costumava seguir um sistema de reciprocidade. Os dois lados da estrutura social complementar incluíam uma *chefa* interna, que administrava a comunidade, e um chefe externo, que era responsável pelas mediações entre a comunidade e os que não pertenciam a ela. Allen defende que nessas comunidades o gênero não era entendido em termos biológicos e a maioria dos indivíduos se encaixavam nos papéis de gênero comunitários baseados na propensão, inclinação e temperamento: “Los Yuma tenían una tradición para designar el género que se basaba en los sueños; una hembra que soñaba con armas se transformaba en macho para todo tipo de propósitos prácticos” (Lugones, 2008, p.90).

Según Allen, muchas tribus eran ginecráticas, entre ellas los susquehanna, hurones, iroqués, cherokee, pueblo, navajo, narragansett, algonquinos de la costa, montagnais. También nos indica que entre las ochenta y ocho tribus que reconocían la homosexualidad, aquellas que la reconocían en términos positivos incluían a las tribus de apaches, navajos, winnebagos, cheyennes, pima, crow, shoshoni, paiute, osage, acoma, zuñi, sioux, pawnee, choctaw, creek, seminole, illinois, mohave, shasta, aleut, sac y fox, iowa, kansas, yuma, aztec, tlingit, maya, naskapi, ponca, maricopa, lamath, quinault, yukí, chilula, y kamia. Veinte de estas tribus incluían referencias específicas al lesbianismo. (p. 91)

No entendimento de Lugones, o trabalho de Allen não só nos permite reconhecer a concepção estreita que Quijano tem de gênero, no que diz respeito a organização econômica e a organização da autoridade coletiva, como também nos permite



perceber que não só a produção do conhecimento, mas todos os níveis de concepção da realidade se encontram “*engenerizados*” (2008, p. 93). Em nota de rodapé Lugones elucida que o termo “engenerar” deriva do inglês “*gendered*”, mas não forma parte do léxico da Real Academia Espanhola, entretanto, no campo das ciências sociais e da produção interdisciplinar nos estudos de gênero na América Latina passou a ser utilizado de diversas formas em meados dos anos 90. Não encontrei tradução para o português pesquisando no Google, assim presumi que provavelmente também não tenha tradução. Isso pode ser entendido aqui como coerência com que a autora está afirmando. A compreensão de que assim como o conhecimento é *racializado* (por que é eurocentrado), também é “engenerizado” já que na divisão sexual moderna, que constrói esses papéis de gênero *homem/mulher* de forma dicotômica e hierárquica – um aparece apenas como “complementar” ao outro que é a norma – apenas um gênero (a norma) tem poder de produzir e impor seu conhecimento sobre o todo, e com isso, sobre toda a comunidade de pessoas que não fazem parte dele, e aparecem apenas como derivações e/ou deformidades. De modo que, geralmente o que entendemos como “neutro”, é majoritariamente masculino, incluindo a própria concepção de ser humano – *O Homem*.

Além de questionar a incidência da biologia na construção das diferenças de gênero, Lugones segue o diálogo com Allen sobre a evidência de que a heterossexualidade característica da construção colonial/moderna das relações de gênero é produzida e construída miticamente. A autora demonstra que esta heterossexualidade não está simplesmente biologizada de uma maneira fictícia, mas também é obrigatória e permeia a totalidade da colonialidade de gênero, em *la comprensión más amplia que le estamos dando a este concepto. En este sentido, el capitalismo eurocentrado global es heterosexual*. (2008, p.92):

Creo que es importante que veamos, mientras intentamos entender la profundidad y la fuerza de la violencia en la producción tanto del lado oculto/oscuro como del lado visible/claro del sistema de género moderno/colonial, que esta heterosexualidad ha sido coherente y duraderamente perversa, violenta, degradante, y ha convertido a la gente «no blanca» en animales y a las mujeres blancas en reproductoras de La Raza (blanca) y de La Clase (burguesa).

A antropóloga Ochy Curriel (2013, p. 28-29) ao elaborar sua análise sobre *La Nación Heterossexual*, entende a *heterossexualidade* a partir das contribuições de Adrienne Rich e Monique Wittig, autoras que a compreendem como uma instituição e um

regime político, que atravessa as relações sociais e afetando fundamentalmente as mulheres, e os *corpos dissidentes*. De modo que, não se trataria de uma prática sexual dentro de uma diversidade, mas uma complexa instituição obrigatória, um regime político, que se baseia na ideologia da diferença sexual que cria classes de sexo (homens e mulheres), onde os primeiros se apropriam da força de trabalho material, emocional, sexual e simbólica, das segundas.

Para Wittig, vivir en las sociedades modernas, vía un supuesto contrato social, es vivir en la heterosexualidad, por tanto, la nación, producto de esa modernidad, ha sido también imaginada desde esta lógica. Todo ello es legitimado y promovido por distintos mecanismos como la familia, la ciencia, las leyes.

Maria Lugones e Silvia Federici apresentam uma argumentação similar, em relação ao processo de degradação das figuras femininas, tanto no processo de colonização, quanto na caça às bruxas, onde a ideia de “transição” parece subentender certa linearidade e progressão de eventos contínuos, mas que na realidade, trata de mudanças que se introduziram através de movimentos heterogêneos,

discontínuos, lentos, totalmente permeados por la colonialidad del poder, que violentamente inferiorizaron a las mujeres colonizadas. Entender el lugar del género en las sociedades precolombinas nos rota el eje de comprensión de la importancia y la magnitud del género en la desintegración de las relaciones comunales e igualitarias, del pensamiento ritual, de la autoridad y el proceso colectivo de toma de decisiones, y de las economías. (Lugones, 2008, p. 92-3)

Sustento que esse é o contexto histórico em que se deve situar a história das mulheres e da reprodução na transição do feudalismo para o capitalismo, porque as mudanças que a chegada do capitalismo introduziu na posição social das mulheres – especialmente entre as proletárias, seja na Europa, seja na América – foram impostas basicamente com a finalidade de buscar novas formas de arrematar e dividir a força de trabalho. (Federici, 2017, p. 126)

Nesta perspectiva, é importante entender até que ponto a imposição desse sistema de gênero foi constitutiva da colonialidade do poder, e como a colonialidade do poder foi constitutiva deste sistema de gênero. A relação entre eles segue uma lógica de constituição mútua. Por esse motivo, Lugones entende que o sistema de gênero moderno/colonial, não pode existir sem a colonialidade do poder, já que a classificação da população mundial em termos de raça é uma condição necessária para sua possibilidade (2008, p. 93):

La reducción del género a lo privado, al control sobre el sexo y sus recursos y productos es una cuestión ideológica presentada ideológicamente como biológica, parte de la producción cognitiva de la modernidad que ha conceptualizado la raza como «engenerizada» y al género como racializado de maneras particularmente diferenciadas entre los europeos-as/blancos-as y las gentes colonizadas/no-blancas. La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género –ambos son ficciones poderosas.

Entretanto, é necessário reforçar que na história do Ocidente, apenas as mulheres brancas burguesas foram entendidas como *mulheres* – versões “humanas” frágeis, débeis mental e corporalmente, reclusas ao espaço privado e sexualmente passivas. Lugones explicita que as fêmeas excluídas por e nessa descrição não foram apenas suas subordinadas, como também eram tratadas e vistas como animais, em um sentido mais profundo que o da identificação das mulheres brancas com a natureza, com as crianças e com os animais pequenos. “Las hembras no-blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de ser seres «sin género», marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad” (2008, p. 94):

Las hembras racializadas como seres inferiores pasaron de ser concebidas como animales a ser concebidas como símiles de mujer en tantas versiones de «mujer» como fueron necesarias para los procesos del capitalismo eurocentrado global. Por tanto, *la violación heterosexual de mujeres indias o de esclavas africanas coexistió con el concubinato* como, así también, con la imposición del entendimiento heterosexual de las relaciones de género entre los colonizados – cuando convino y favoreció al capitalismo eurocentrado global y a la dominación heterosexual sobre las mujeres blancas. Quando «engenerizadas» como símiles las hembras colonizadas recibieron el estatus inferior que acompaña al género mujer pero ninguno de los privilegios que constituían ese status en el caso de las mujeres burguesas blancas.

Os diálogos entre os trabalhos de Oyewúmi e Allen, no artigo de Lugones, também conseguem demonstrar que as mulheres brancas burguesas no capitalismo eurocentrado, obtiveram um *status* muito inferior ao das fêmeas indígenas da “América pré-colonial”, ou das *obirin* Yoruba.

Oyewùmi y Allen también han explicado que el entendimiento igualitario de las relaciones entre anahembras, anamachos, y la gente del «tercer género» sigue presente en la imaginación y en las prácticas de los/as americanos/as nativos/as y de la gente yoruba. Esto es parte de la historia de la resistencia contra la dominación. (2008, p. 95)

O feminismo branco hegemônico, ao borrar a história – incluindo a história oral – das relações entre as mulheres brancas e não brancas, equiparou *mulher branca* à *mulher*. Nas palavras de Lugones (2008, p.95), *las mujeres burguesas blancas, en todas las épocas de la historia, incluso la contemporánea, siempre han sabido*

*orientarse lúcidamente en una organización de la vida que las colocó en una posición muy diferente a las mujeres trabajadoras o de color.*

*Tic tac tic tac*

*O Agro não é tech, não é pop e também mata*

*Vestem rosa ou azul com as mãos manchadas de vermelho*

*Vejo meus filhos se perguntando se você os mata ou se eles se matam, se você os mata ou se eles matam primeiro.*

*(Mãos vermelhas – Kaê Guajajara)*

### **você não sabe, ninguém viu, mas ficou gravado na minha memória**

A psicanalista Maria Rita Kehl (2018), afirma que nas sociedades da periferia do capitalismo, as quais se modernizaram tomando como referência as revoluções industriais e burguesa europeias – sem ter realizado nem uma nem outra –, a relação com os ideais passa forçosamente pela fantasia de “tornar-se um outro”. Todavia, este outro é, por definição, inatingível, na medida em que o momento histórico que favoreceu a modernização, a expansão e o enriquecimento dos impérios coloniais, não se repetirá. Daí, existe na psicanálise um termo – inspirado em uma personagem de Flaubert, Madame Bovary – que descreve o fenômeno psíquico, de querer ser outro(a) ou ser/estar em outra realidade: o bovarismo. Por esta perspectiva, o bovarismo dos países periféricos, não favoreceu sua “modernização”, pelo contrário, sempre inibiu e obscureceu a busca de caminhos próprios, emancipatórios, capazes de resolver as contradições próprias de sua posição no cenário internacional – a começar pela dependência em relação aos países ricos. Para autora,

a forma predominante do bovarismo brasileiro consiste em nos tomarmos sempre por não-brasileiros – portugueses no século XVIII, ingleses ou franceses no XIX, norte-americanos no XX. (p.31)

A formação de Estados nacionais na América latina resultou de um complexo processo de substituição das antigas colônias de Portugal e Espanha, por formas de governo mais alinhadas as necessidades do desenvolvimento do capitalismo industrial. A doutora em Direito Roseane F. Lacerda (2014, p. 58) em sua pesquisa sobre o mito do Estado-Nação, afirma que no século XIX, enquanto na Europa pensadores e militantes políticos se perguntavam sobre o que seria exatamente a “nação”, na América Latina um intenso processo de construção de identidades nacionais

vinculadas ao Estado era iniciado, na sequência dos movimentos independentistas que conseguiam lograr o rompimento com as metrópoles ibéricas. Assim, os novos Estados independentes ao sul dos Estados Unidos da América, se inventavam como repúblicas fundadas ideologicamente nas representações formuladas pelas elites. Tal movimento se sustentou nos ideais de liberdade e igualdade perante a lei, herdados da Revolução Francesa, que fizeram parte da tessitura constitucional daquelas novas repúblicas, então espelhadas no modelo norte-americano de democracia representativa.

O modelo de identidade nacional que se firmou na América Latina foi um modelo ficcional, imposto pelo Estado aos habitantes de suas fronteiras territoriais, através de formulações constitucionais elaboradas por representantes de setores racial, étnica e culturalmente minoritários, em total desprezo e desconsideração às construções sociais da identidade já existentes ou que vinham se desenvolvendo naquele mesmo espaço territorial. Este modelo ficcional de identidade nacional, esta “nação” imaginada e construída pelo Estado, foi imaginada a partir das relações coloniais de poder e, nesta perspectiva, construída por meio da imposição, do controle e da vigilância, garantindo a exclusão de todos aqueles, indivíduos e coletividades, não adaptáveis ou declaradamente insubordinados. Ou seja, os Estados nacionais na América Latina, muito embora tenham se forjado a partir dos processos de independência e consequente ruptura das bases colonialistas que os ligavam, de modo subalterno, às metrópoles ibéricas, foram construídos a partir da colonialidade do poder que, como afirma Quijano, se impôs como parte de um sistema mais amplo, para além do colonialismo, que mantém e reconfigura estruturas de poder, com suporte ideológico numa relação hierarquizada que mantém em situação de subalternidade e invisibilidade as populações indígenas e outros grupos diferenciados. (2014, p. 86)

O trabalho da pesquisadora Maria A. Bolsanello (1996) nos informa que no Brasil, os efeitos econômicos da industrialização nascente agravaram tensões sociais que colocavam em questão o próprio regime que se instaurava, o que gerou uma busca de justificativas entre a elite dirigente, para sua legitimação. Assim, na resposta dos intelectuais brasileiros, a crise social e econômica da época era causada sobretudo devido ao clima tropical e a constituição étnica do povo e não por questões históricas ou políticas. Esta argumentação, eles encontraram na “ciência” que chegou ao país (no final do século XIX), gerando a adoção entusiástica do darwinismo social, do racismo científico e da eugenia, originalmente popularizados enquanto justificativas teóricas de práticas imperialistas de dominação.

Pode-se observar que o darwinismo social, na verdade, era ideológico e estava, desde o início, associado a uma apologia do *laissez-faire* econômico e social, a uma defesa da sociedade capitalista. Assim, rapidamente se vinculou a ideologias eugenistas e racistas. (p.154-55).

Partia-se do princípio de que o brasileiro não tinha conseguido promover o desenvolvimento adequado do país, por ter se tornado preguiçoso, ocioso, indisciplinado e pouco inteligente devido ao calor e à mistura com raças inferiores. Por isso, era necessário resolver o problema racial, uma vez que contra o clima nada poderia ser feito. Bolsanello ressalta que no século XIX, o povo brasileiro apresentava-se constituído majoritariamente por mestiços (sobretudo “mulatos”). A maioria destes mestiços, bem como a totalidade de negros e indígenas, ocupavam as camadas pobres da sociedade, vivendo em estado de miséria, doença e penúria. De maneira que em 1850, com o fim do tráfico de pessoas, a burguesia agrária conseguiu a aprovação da *Lei de Terras*, que impedia o acesso às terras devolutas (em grande quantidade no Brasil) por outro meio que não fosse a compra. Isso garantiu a mobilização das instituições jurídicas e policiais na defesa da propriedade fundiária, garantindo ao mesmo tempo o caráter compulsório do trabalho – venda da força de trabalho ao fazendeiro por parte dos trabalhadores que não dispusessem de outra riqueza, além da capacidade de trabalhar. A abolição da escravização, 38 anos depois, simplesmente retirou as pessoas da condição formal de escravizadas, sem lhes proporcionar nenhuma indenização, garantia ou assistência pelos mais de 300 anos de exploração, violação e opressão. Esse não-acesso a um pedaço de terra, e a redução (ou substituição) da mão de obra provocaram um êxodo da maioria da população negra para as cidades (para se juntar aos já numerosos “socialmente indefinidos”) onde encontravam o desemprego, a miséria, a doença e uma consequente vida marginal. Assim, o final do século XIX marcou a decadência do escravismo no Brasil e substituição do trabalho escravo pelo assalariado, exercido sobretudo pelos imigrantes (1996, p. 157-58). Para Lia V. Schucman (2012, p. 61), a imigração cumpria com um duplo objetivo estratégico: branquear e europeizar as cidades e, diante do choque abolicionista, desqualificar a mão-de-obra dos negros. Nesta mesma época, além da abolição, mudanças estruturais aconteciam no país, como a industrialização, a proletarianização e a urbanização. A questão da identidade nacional brasileira e o futuro da nação eram amplamente discutidos pelos intelectuais brasileiros.

As questões importantes que surgiam neste momento histórico eram: (I) o que fazer com a massa de recém libertos na sociedade brasileira? e (II) como tornar a diversidade de populações aqui presentes em um só povo e nação?

Neste momento, a Europa difundia os ideais do racismo científico, proclamando que a raça branca seria mais civilizada e mais associada ao progresso da humanidade. Para o racismo científico, a miscigenação desqualificava e degenerava a humanidade. Assim, o contingente populacional brasileiro colocava um entrave para a possibilidade de desenvolvimento do país, já que a nação era formada por uma parcela grande de negros e mestiços. Para solucionar este dilema, intelectuais como Oliveira Viana, Silvio Romero, Euclides da Cunha entre outros trabalharam para ver a miscigenação como um valor positivo para o progresso. Daí surgiu o ideal de “branqueamento”, uma teoria tipicamente brasileira, aceita entre 1889 e 1914 pela maioria da elite brasileira (*Ibidem*). Na perspectiva do antropólogo Kabengele Munanga (1999), apesar de ter fracassado o processo de branqueamento físico da sociedade brasileira, seu ideal inculcado através de mecanismos psicológicos ficou intacto no inconsciente coletivo brasileiro. Esse ideal prejudica qualquer busca de identidade baseada na "negritude" e/ou na "mestiçagem", já que todos sonham ingressar um dia na identidade branca, por julgarem superior. Segundo o autor, a pluralidade racial nascida do processo colonial representou, na cabeça da elite, uma ameaça e um grande obstáculo no caminho da construção de uma nação que se pensava branca, daí por que a raça se tornou o eixo do grande debate nacional que se travava a partir do fim do século XIX e que repercutiu até meados do século XX. Apesar das diferenças de pontos de vista, a busca de uma identidade étnica única para o país tornou-se preocupante para vários intelectuais desde a primeira República: Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Alberto Torres, Manuel Bonfim, Nina Rodrigues, João Batista Lacerda, Edgar Roquete Pinto, Oliveira Viana, Gilberto Freyre etc., para citar apenas os mais destacados. Todos estavam interessados na formulação de uma teoria do tipo étnico brasileiro, ou seja, na questão da definição do brasileiro enquanto povo e do Brasil como nação. O que estava em jogo, neste debate intelectual nacional, era fundamentalmente a questão de saber como transformar essa pluralidade de raças e mesclas, de culturas e valores civilizatórios tão diferentes, de identidades tão diversas, numa única coletividade de cidadãos, numa só nação e num só povo. Todos, salvo algumas exceções, tinham algo em comum: influenciados pelo determinismo biológico do fim do século XIX e início deste, eles acreditavam na inferioridade das raças não brancas, sobretudo a negra e na degenerescência do mestiço (p.51-52).

No ano de 2020, o Departamento de Genética e Biologia Evolutiva da Universidade de São Paulo (USP) divulgou os primeiros resultados do projeto *DNA do*

*Brasil*, lançado em dezembro do ano anterior. O projeto tem a meta analisar o genoma de 40 mil brasileiros, para criação de uma base de dados genéticos. Em setembro, após o sequenciamento do genoma de 1.247 pessoas, de distintas partes do país – desde comunidades ribeirinhas na Amazonia até moradores da cidade de São Paulo – os pesquisadores divulgaram a conclusão mais relevante do estudo até o momento: *Estupro de mulheres negras e indígenas deixou marca no genoma dos brasileiros* (Superinteressante, 2020). Os diversos jornais e portais online que divulgaram a pesquisa, se esforçaram para explicar as características *mestiças* da sociedade brasileira, a partir da notável desigualdade nas contribuições genéticas: “os dados genômicos das amostras de 1.247 brasileiros de diferentes regiões do país apontaram para *uma herança genética materna majoritariamente africana e indígena, enquanto a paterna é 75% europeia.*” (Tilt/Uol, 2020). Os homens africanos deixaram apenas 14,5% do seu DNA, enquanto os indígenas transmitiram apenas 0,5%, outros 10% são metade do leste e do sul asiáticos, e metade de outros locais da Ásia:

Em outras palavras, a pesquisa mostrou com detalhes que os encontros sexuais nos primeiros dois séculos de colonização foram assimétricos. Apesar de a historiografia mostrar que houve um boom na quantidade de europeus vivendo no Brasil a partir do século 17, quase equiparando-se a de indígenas e africanos, a nossa genômica mostra que isso não se refletiu nas relações. “O que a gente está dizendo é que antigamente tínhamos muitos homens europeus tendo filhos com mulheres indígenas e africanas”. (Tilt/Uol, 2020)

Com o DNA mitocondrial – herança materna – os números são: 36% desses genes são herança de mulheres africanas, e 34% de indígenas. *Só 14% vêm de mulheres europeias*, e 16% de mulheres asiáticas. Numa soma rápida, podemos concluir que, em teoria, 70% das mães brasileiras foram negras e/ou indígenas e 75% dos pais, homens brancos europeus. Nesse caso, podemos nos questionar como o ideal de branqueamento construído pelas elites brasileiras, não apenas incentivou a direção por onde tal processo se daria – já que em uma sociedade patriarcal e racista, o homem branco tem um lugar muito específico em relação as outras masculinidades –, como delineou o discurso de legitimação da violência que construiu boa parte da mestiçagem brasileira, resultando na emergência de um ideal de “democracia racial”.

Munanga, em seu trabalho *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*, nos informa que após a fundação das colônias (caso das ilhas francesas, da América espanhola e portuguesa), o desequilíbrio entre os “sexos” passou a ser tornar uma questão, já que entre os colonos e os contratados era na sua maioria homens. Uma das tentativas de



remediar a situação encontrada pelas autoridades, foi mandar trazer mulheres brancas de seus respectivos países – estas, no caso, órfãs, “vagabundas”, prostitutas e outros elementos “indesejáveis” da sociedade europeia – para os brancos que partilhavam, inclusive, a mesma origem social. Ainda assim, o desequilíbrio numérico se manteve expressivo. Por isso, o autor nos chama a atenção para o contexto colonial, na defesa de que a mestiçagem, nesse momento, deveria ser encarada primeiramente não como um sinal de integração e de harmonia social, mas sim, como dupla opressão: *racial e sexual* (1999, p. 29). *El conquistador, un ego violento y guerrero moderno naciente, era además un "ego fálico", argumenta Dussel:*

“La fuerza y violencia nunca jamás oída en las demás naciones y reinos [se cumple aquí], ya que son forzadas las mujeres [de los indios] contra su voluntad, y las casadas contra la voluntad de sus maridos, *las doncellitas y muchachas de diez y quince años* contra la voluntad de sus padres y madres, por mandamiento de los Alcaldes mayores y ordinarios o Corregidores, las sacan de sus casas y dejan a sus maridos, padres y madres sin regalo alguno, privándolos del servicio que de ellas podían recibir y van forzadas a servir en casas ajenas de algunos encomenderos o de otras personas, cuatro o cinco u ocho leguas y más, *en estancias y obrajes donde muchas veces se quedan amancebadas con los dueños de las casas o estancias u obrajes.*” [inédito de carta de Juan Ramírez, obispo de Guatemala, del 10 de marzo de 1603 (Archivo general de Indias, Sevilla, Audiencia de Guatemala 156)]. (Dussel, 1994, p. 50-51)

Na perspectiva do filósofo, no processo de conquista, o colonizador mata o homem indígena violentamente ou o reduz a servidão, e toma a mulher indígena contra sua vontade.

Se trata del cumplimiento de una voluptuosidad frecuentemente sádica, donde la relación erótica es igualmente de dominio del Otro (de la india). Sexualidad puramente masculina, opresora, alienante, injusta. Se "coloniza" la sexualidad india, se vulnera la erótica hispánica, se instaura la doble moral del machismo: dominación sexual de la india y respeto puramente aparente de la mujer europea. De allí nace el hijo bastardo (el "mestizo", el latinoamericano, fruto del conquistador y la india) y el criollo (el blanco nacido en el mundo colonial de Indias). (1994, p. 51)

Historicamente, a caracterização das mulheres brancas europeias como sexualmente passivas, física e mentalmente frágeis, as colocou em oposição às mulheres colonizadas, “não-brancas”, em especial, mulheres escravizadas. Essa oposição gerou para as mulheres colonizadas uma gama de perversões e agressões sexuais – além de serem consideradas fortes o bastante para enfrentar qualquer tipo de trabalho. Lugones (2008), em sua elaboração do sistema moderno/colonial de gênero, discorre sobre a “longa tradição da travessia masculina como uma erótica de violação”, em que se apoia na obra *Imperial Leather*, de Ann McClintock (1995) que

entre outras coisas, assinala o fato de Colombo conceber a terra como se fosse um peito de mulher. McClintock afirma que durante séculos, os continentes desconhecidos – África, Ásia e as Américas – foram imaginados pela erudição europeia como libidinosamente erotizados. As histórias dos viajantes eram repletas de visões sobre a sexualidade monstruosa nas terras distantes onde, de acordo com as lendas, os homens tinham pênis gigantes e as mulheres se casavam com macacos, os peitos dos homens afeminados vertiam leite e as mulheres militarizadas cortavam os seus. “Dentro de esta tradición porno-tropical, las mujeres aparecían como el epítome de la aberración y el exceso sexuales” (2008, p. 97). Com isso, o folclore as concebeu, ainda mais que aos homens, como entregues a lascívia, tão promiscuas a ponto de chegar ao bestial.

El lado oculto/oscuro del sistema de género fue y es completamente violento. Hemos empezado a entender la reducción profunda de los *anamachos*, *las anahembras*, y la gente del «tercer género». De su participación ubicua en rituales, en procesos de toma de decisiones, y en la economía precoloniales fueron reducidos a la animalidad, al sexo forzado con los colonizadores blancos, y a una explotación laboral tan profunda que, a menudo, los llevó a trabajar hasta la muerte. (2008, p. 98-99)

Meneses (2017) observa que na produção historiográfica tradicional – tanto no Brasil, quanto nos outros países latino-americanos – apenas as fontes escritas – em idiomas hegemônicos – foram entendidas como fontes e documentos históricos válidos. Esse fato, além de demonstrar o aspecto colonial do saber, onde as fontes orais e pictóricas são invalidadas, fez com que tal seleção de fontes específicas resultasse em um História escrita por homens brancos que só leram o que homens brancos escreveram no decorrer da colonização.

En el siglo XX Marc Bloch define que “El historiador habla únicamente con palabras; por lo tanto, con las de su país”. O sea, la historia se escribe con las palabras de los idiomas de los Estados nación de Europa. (2017, p. 38)

Entre as obras clássicas da historiografia brasileira, Meneses analisa Paulo Padro, em *Retrato do Brasil*, de 1928. Na obra, após referenciar a descoberta e a ganância dos portugueses, descrever a flora e da fauna, a primeira referência do autor aos povos nativos, “aparece al referirse a un viajero del siglo 17, en los siguientes términos: Á admiração do bom capucho nem escapava a nudez escandalosa das índias do Maranhão”. Essa linha historiográfica foi eleita para explicar a interação entre os povos que compuseram a história do Brasil – enquanto Estado-Nação. Dessa forma,

a interação responsável pela miscigenação à brasileira, foi descrita desde um ponto de vista particular. Na obra Prado, Meneses assinala e expõe como é descrita a *lascivia de los blancos sueltos en el paraíso de la tierra extraña, donde todo favorecía su placer* (2017, p. 39):

sobretudo, a submissão fácil e admirativa da mulher indígena, mais sensual do que o homem como em todos os povos primitivos, e que em seus amores dava preferência ao europeu [...] procurava e importunava os brancos nas redes em que dormiam, escrevia Anchieta. Era uma simples máquina de gozo e trabalho no agreste gineceu colonial. Não parece que nenhuma afeição idealizasse semelhantes uniões de pura animalidade [...] de fato só o macho contava. A mulher, acessório de valor relativo, era besta de carga, sem direitos nem proveitos, ou o fator incidental na vida doméstica. Fenômeno androcêntrico, de origem portuguesa e indígena, que por tanto tempo perdurou na evolução étnica e social do país. Não o modificou, ou antes, o acoroçoou a passividade infantil da negra africana, que veio facilitar e desenvolver a superexcitação erótica em que vivia o conquistador e o povoador, e que venceu tão fundamentalmente o seu caráter psíquico (Prado, Paulo. Retratos do Brasil, 2012 p. 66)

Esta obra, faz parte do arsenal que serviu de base para Gilberto Freyre realizar sua consagrada obra *Casa Grande e Senzala* (1933). Na visão de Meneses, tanto Prado, quanto Freyre, são responsáveis pelo mito da “democracia racial”, que teria sido instaurada na época colonial, entre as raças branca, negra e indígena:

De esa manera, estas obras brasileñas echaron raíces para forjar la historiografía que marcará las generaciones posteriores de historiadores que beberán en las fuentes de quienes interpretaron la realidad brasileña; de donde se excluyeron a los grupos indígenas y a las comunidades negras como partícipes de la cultura y de la sociedad brasileña. Pero al mismo tiempo esta bibliografía continuó proyectando el papel de las mujeres negras e indígenas como culpables por la lascivia de los hombres blancos, supuestos heterosexuales e monogámicos; depravados por las negras y por las indias, tal como la imagen de Eva descrita por San Agustín, culpable de la caída de Adán en el paraíso. Esta historiografía niega el impacto atroz de la invasión sobre las comunidades indígenas y negras. (2017, p. 41)

As histórias de horror sofridas por indígenas, negros e mestiços, mas em especial por mulheres negras e indígenas, não entram na análise dos historiadores clássicos. O que para Meneses, demonstra a clara convivência entre os membros da academia, afinal, não podemos esquecer que até grande parte do século XX, apenas homens brancos escreveram a história do Brasil. Assim como Freyre descreveu a formação de uma sociedade harmônica, resultado de um encontro feliz entre as três raças, do mesmo modo, essa sociedade ganhou traços de uma estabilidade macabra, onde vozes destoantes foram caladas até quase o final do século XX. Harmonia de uma sociedade onde supostamente não existe racismo:

Así desprestigiadas, culpables de la “caída de Adán em el paraíso”, las mujeres tendrían que soportar el impacto de una sociedad patriarcal que sienta sus bases también en este tipo de historiografía, donde indígenas, negros y mujeres deben seguir guardando su lugar de tercera categoría, pues esa situación pasó a ser constitutiva de la armonía social. (2017, p. 41-42)

No entendimento de Federici (2017, p. 402), “na fantasia europeia, a América em si era uma mulher nua, sensualmente reclinada em sua rede, que convidava o estrangeiro branco a se aproximar”.

*Você não sabe, ninguém viu  
mas ficou gravado na minha memória  
“Pega no laço” e você sabe a história  
legalizaram o genocídio  
Chamam de pardos pra embranquecer,  
enfraquecer e desestruturar você, pra não saber de onde veio.  
(Mãos Vermelhas – Kaê Guajajara)*

### **grego ou troiano? latim? tanto faz pra mim, “fi” de baiano**

Na introdução deste trabalho, pontuei algumas das *orientações* que me moveram a escolher determinados recortes por onde guiaria minha argumentação. Meu primeiro contato com a Universidade – pública, a “academia” - foi em 2014, quando entrei no curso de História da Universidade Federal de São Paulo; dois anos depois, em 2016, por razões diversas, me transferi para a Universidade Federal da Integração Latino Americana, em Foz do Iguaçu – PR, tríplice fronteira entre Brasil, Argentina e Paraguai, onde concluo esse processo. Passados sete anos desde que iniciei meu propósito de graduação, este TCC é, antes de qualquer outra coisa, reflexo do que me moveu até aqui. Talvez represente, de alguma forma, o que Paulo Freire diz sobre a passagem de uma *curiosidade ingênua à curiosidade epistemológica*. Desde que iniciei a universidade, me tornar professora passou a ser meu horizonte, dada a unanimidade da noção de que educação é fundamental para qualquer processo de (trans)formação social. Quando terminei o ensino médio, último grau da educação básica (em 2010) não fazia ideia do que ia fazer, o que seria da vida. Porque internalizamos, por diversos motivos, que existem degraus existenciais que nos tornam mais “alguém”, na medida em que os atravessamos. Minha mãe, hoje aposentada, foi professora de educação infantil quase trinta anos. A melhor

alfabetizadora que eu conheço, porém, funcionária pública do Estado de São Paulo durante toda sua vida docente. Assim, no universo possível do “ser alguma coisa da vida”, ser professora estava na órbita, mas distante, já que não é uma carreira “prestigiada” (pelo menos não na educação básica). E nem “dá dinheiro”. Depois de quase três anos trabalhando em operações de *call center*, fiz a prova do ENEM, sem nenhum curso específico em mente, mas imaginando que seria em alguma área com menor nota de corte, assim acabei chegando em 2014 no curso de História da Unifesp. Nada de muito romântico. Entretanto, quando eu cheguei à universidade pública, que no Brasil representa a “Academia”, me deparei com a possibilidade de acessar conhecimentos que não tinham chegado até mim por outras vias. Existe uma mística em torno das instituições de ensino superior, e os graus hierárquicos que compõem o mundo acadêmico. Eu nunca tinha conhecido “doutores” em conhecimento, ou autoridades do saber científico – para além de consultas médicas. Conheci pessoas absurdamente sábias em diversos lugares por toda minha vida, mas de onde eu venho, dificilmente elas têm certificado. Então, de início, a universidade foi a possibilidade de ascender em alguma de suas hierarquias, me tornar algum tipo de especialista, acessar áreas da educação em que professores são mais bem remunerados. Isso tudo acreditando estar em contato com perspectivas críticas de conhecimento, e de alguma forma, subvertendo a ordem dominante. Na minha concepção atual, nas áreas de “humanas”, das ciências sociais, essa mística acadêmica – das hierarquias – nos faz absorver uma sensação meio “missionária” do dever de levar *o conhecimento verdadeiro* – que está sendo produzido ali – para “o povo” ignorante de si mesmo e do mundo.

Muita coisa aconteceu desde que eu entrei na universidade – na minha vida e no mundo que me cerca. Meu pai, que nunca terminou o ensino fundamental, morreu no meu primeiro ano de graduação. Me mudei de casa, de estado e de universidade. Sai de uma cidade dormitório da maior metrópole da América Latina, para morar na tríplice fronteira, e de uma universidade “tradicional”, para um projeto de integração continental com alunos e professores de diversos lugares. Dilma Rousseff sofreu um golpe de Estado, Michel Temer presidiu o Brasil por dois anos. Donald Trump foi presidente dos EUA. O Bolsonaro ganhou uma eleição, e meses depois a cidade que eu nasci se tornou conhecida em todo Brasil, pelo *Massacre de Suzano*, um atentado executado por dois ex-alunos armados, que resultou em 10 mortes, dessas coisas que parecem *norte-americanas*. Fora os cortes orçamentários, o governo autoritário e

antidemocrático, no último ano uma pandemia mundial se instaurou, e eu preciso me formar. Até o dia que reviso pela última vez esse trabalho, *448 mil pessoas* morreram no Brasil, em decorrência de uma doença na qual já existe vacina, e o presidente se recusou negociar a compra onze vezes com as empresas responsáveis. Como estudante de História, não posso deixar de imaginar, depois de tomada a devida distância histórica, qual vai ser a narrativa sobre a “Era da Covid”, ou a “Época do Coronavírus”. Ou sobre as crises do século XXI, o “pós-neoliberalismo”; ou Era da internet, da comunicação instantânea, das plataformas de *streaming*, do *Youtube*, *Facebook* e *Instagram*. Da Geração *Millenial*, *Y*, *Z*... Pensamentos que partem de uma pressuposição de como se concebe a construção da historiografia. O entendimento de eventos – delimitados – que se sequenciam, e são pós ou pré alguma coisa, em uma linearidade temporal que explica os acontecimentos através do tempo cronológico. Todavia, entre a construção da historiografia (ocidental) e a concepção de que somos seres históricos, existe um espaço grande preenchido por memórias e esquecimentos. A historiografia é a escrita, em alfabetos específicos, da História – essa “ocidental”, escrita, organizada e compilada por europeus. A concepção de que somos seres históricos, é a capacidade (sensibilidade) de perceber que somos um tipo de bicho que guarda memórias, e formamos nossa *identidade* a partir do acreditamos sobre “de onde viemos”, e com isso, concebemos onde estamos e para onde vamos. Essa capacidade não é exclusiva de nenhuma cultura em especial, todos os povos humanos se orientam por uma quantidade de símbolos e signos, que dão sentido para a (re)produção da sua existência – coletiva e individual. Eu precisei chegar à Universidade para perceber (aprender) isso. Daí então, entender que o mundo monoteísta que me concebeu é só uma parte, de vários outros mundos que ficaram esquecidos, tem sido um caminho de sensações que talvez não tenham um nome ou definição verbalizada. A possibilidade de acessar conhecimentos que são, em geral, negados para a maior parte das pessoas, cria um labirinto existencial, entre o alívio, o contentamento, de descobrir, desconstruir, coisas a respeito desse mundo (único) em que ser mulher é quase sempre estar presa à algo – assim me “libertar”, concebendo a existência de outros mundos possíveis; e uma angustia profunda de compreender os mecanismos que operam para que essa possibilidade seja limitada à algumas individualidades, enquanto o entorno continua coletivamente inserido na lógica que pedagogicamente oprime diversos setores da sociedade. Foi através de Paulo Freire que entendi, pela primeira vez, que a existência da miséria humana (e

das outras formas de vida) não era parte “necessária” do caminho para o desenvolvimento – progresso – da espécie, na qual alguns tinham estado de fora.

Como marginalizados, “seres fora de” ou “à margem de”, a solução estaria em que fossem “integrados”, “incorporados” à sociedade sadia de onde um dia “partiram”, renunciando, como trãsfugas, a uma vida feliz... Sua solução estaria em deixarem de ser “seres fora de” e assumirem a de seres dentro de. Na verdade, porém, os chamados marginalizados, que são os oprimidos, jamais estiveram *fora de*. Sempre estiveram *dentro de*. Dentro da estrutura que os transforma em “seres *para outro*”. Sua solução, pois, não está em “integrar-se”, em incorporar-se a essa estrutura que os oprime, mas em transformá-la para que possam fazer-se “seres *para si*”. (Freire, 1981, p. 70)

Durante boa parte da graduação, meu plano para o trabalho de conclusão, era associar pedagogia e ensino de história, convencida por Freire de que me assumindo como sujeita também da produção do saber, ensinar não deveria ser transferir conhecimento, “mas criar as possibilidades para sua produção ou sua construção”. (2014, p. 24) De modo que, enquanto a ideia do “ser professora” foi se *freireando*, ser universitária, na área da História, passou a ser também um questionamento. A *Universidade* tem uma função social, que transcende seu propósito educacional, ela também tem sua história (essa com letra minúscula que não contempla só “os vencedores”). Eu absorvi o mundo da educação formal, junto de boa parte das pessoas que conheço, como um sacrificio necessário. Um caminho direcionado para o ser alguém na vida, não no sentido ontológico do ser, mas da “educação bancária”, de acumular conhecimentos específicos esperando que sejam uteis no planeta do trabalho assalariado. Porque faço parte de uma parte do mundo que não nasce já sendo alguém, não sou herdeira, nem de terra, nem de dinheiro, nem de sobrenome, ou seja, sem herança material ou simbólica. Meu *capital social* é minha pele clara, meu fenótipo branco, que abriu um espaço a mais no meu caminho até a o ensino superior. E isso eu também só entendi quando cheguei aqui, na Unila. Como assinalei na introdução, este não é um trabalho sobre minha trajetória individual, mas, uma proposta de discutir, a partir de todos os mundos que me atravessam – junto de suas coletividades – como me compreendo *parte de*.

Por que não discutir com os alunos a realidade concreta a que se deva associar a disciplina cujo conteúdo se ensina, a realidade agressiva em que a violência é a constante e a convivência das pessoas é muito maior com a morte do que com a vida? Por que não estabelecer uma “intimidade” entre os saberes curriculares fundamentais aos alunos e a experiência social que eles têm como indivíduos? (Freire, 2014, p.32)

A importância de estabelecer uma relação entre conhecimento e *realidade*, se faz fundamental quando nos reconhecemos como parte de sociedades que se reproduzem baseadas na alienação coletiva e individual dos sujeitos sobre si. Como aponta Meneses (2014), as classes dominantes e intelectuais latino-americanas nunca assumiram sua verdadeira identidade e negaram suas origens *mestiças*. Encontraram um lugar no modelo ilustrado racional europeu, especialmente através do sistema universitário. “Pero al hacer eso se alienaron de sus propias raíces y embarcaron a sus países en programas modernizadores totalizantes que no podían tener éxito” (p. 20):

[...] todavía el fantasma del progreso husmea entre nosotros y propone que América, desde el punto de vista económico, es dependiente, en vías de desarrollo para, un día, ocupar un puesto entre los grandes del mundo capitalista y definitivamente formar parte de la anhelada cultura occidental; hacer parte de Occidente aspirando al desarrollo de la ciencia y de la tecnología; estas posibilitarán la redención y la conformación de una identidad que nos construirá como países de primer mundo.

Não aprendemos que América, em si mesma, já é uma sociedade com elementos culturais e identitários suficientes para nos pensarmos, nós mesmos. “Y esto no es una utopía irrealizable: es el único camino que tenemos para asumir nuestra diferencia en términos de un proyecto que nos asegure un lugar digno en el nuevo milenio” (Meneses, 2014).

A filósofa Djamilia Ribeiro, em sua obra *Lugar de fala* (2020), debate profundamente sobre a exclusão de determinados setores sociais na produção de conhecimento e da narrativa universalista sobre a formação das sociedades ocidentais. Em sua concepção, a hierarquização de saberes emerge como produto da classificação racial da população. Assim, quem possui o privilégio social, possui o privilégio epistêmico, já que o modelo valorizado e universal de ciência é branco.

A consequência dessa hierarquização legitimou como superior a explicação epistemológica eurocêntrica, conferindo ao pensamento moderno ocidental a exclusividade sobre o que seria conhecimento válido, estruturando-o como dominante e assim invisibilizando outras experiências de conhecimento. (p.24)

Os sujeitos que herdaram – coletiva e individualmente – a condição de “Outros”, necessitam se *autodefinir*. O status de “outro” implica ser o outro em relação a algo ou ser diferente da norma pressuposta de comportamento masculino branco. Nesse modelo, homens brancos poderosos definem-se como sujeitos, os verdadeiros atores, e classificam pessoas racializadas (como inferiores) e mulheres em termos de sua



posição em relação a esse eixo masculino branco. Por isso, “definir-se é um *status* importante de fortalecimento e de demarcar possibilidades de transcendência da norma colonizadora” (Ribeiro, 2020, p. 44). Ribeiro se ancora no pensamento de feministas negras – de diversas partes diaspóricas do globo – para reivindicar as contribuições epistêmicas de mulheres negras ao longo da história, dentro e fora da Academia. A partir do *feminist standpoint* (ponto de vista feminista) cunhado por teóricas negras estadunidenses, a autora explica o que seria o *lugar de fala*:

quando falamos de pontos de partida, não estamos falando de experiências de indivíduos necessariamente, mas das condições sociais que permitem ou não que esses grupos acessem lugares de cidadania. Seria, principalmente, um debate estrutural. Não se trataria de afirmar as experiências individuais, mas de entender como o lugar social que certos grupos ocupam restringem oportunidades. (2020, p. 60)

Assim, sua proposta consiste em discutir a realidade social, a partir da localização dos grupos nas relações de poder. Para isso, se faz necessário compreender as categorias de raça, gênero, classe e sexualidade como elementos da estrutura social que emergem como dispositivos fundamentais, favorecem as desigualdades e criam grupos, em vez de pensá-las apenas como descritivas da identidade aplicada aos indivíduos. As experiências desses grupos localizados socialmente de forma hierarquizada e não humanizada faz com que suas produções intelectuais, saberes e vozes sejam tratadas de modo igualmente subalternizado, além das condições sociais os manterem num lugar silenciado estruturalmente. A autora reforça que isso não significa que esses grupos não criam ferramentas para enfrentar esses silêncios institucionais, pelo contrário, existem várias formas de organização políticas, culturais e intelectuais. A questão é que essas condições sociais dificultam a visibilidade e a legitimidade dessas produções.

Uma simples pergunta que nos ajuda a refletir é: quantas autoras e autores negros o leitor e a leitora, que cursaram a faculdade, leram ou tiveram acesso durante o período da graduação? Quantas professoras ou professores negros tiveram? Quantos jornalistas negros, de ambos os sexos, existem nas principais redações do país ou até mesmo nas mídias ditas alternativas? Essas experiências comuns resultantes do lugar social que ocupam impedem que a população negra acesse a certos espaços. É aí que entendemos que é possível falar de lugar de fala a partir do *feminist standpoint*: não poder acessar certos espaços, acarreta não se ter produções e epistemologias desses grupos nesses espaços; não poder estar de forma justa nas universidades, meios de comunicação, política institucional, por exemplo, impossibilita que as vozes dos indivíduos desses grupos sejam catalogadas, ouvidas, inclusive, até de quem tem mais acesso à internet. O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir. *Pensamos lugar de*

*fala como refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social. (2020, p. 63-64)*

Ribeiro ressalta que quando se refere ao direito à existência digna, à voz, diz respeito ao *locus social*, de como esse lugar imposto dificulta a possibilidade de transcendência. Absolutamente não tem a ver com uma visão essencialista (de que somente o negro pode falar sobre racismo, por exemplo). Por isso, nos adverte que reduzir a teoria do ponto de vista feminista e lugar de fala somente às vivências seria um grande erro, pois se trata de um estudo sobre como as opressões estruturais impedem que indivíduos de certos grupos tenham direito à fala, à humanidade.

O fato de uma pessoa ser negra não significa que ela saberá refletir crítica e filosoficamente sobre as consequências do racismo. Inclusive, ela até poderá dizer que nunca sentiu racismo, que sua vivência não comporta ou que ela nunca passou por isso. E sabemos o quanto alguns grupos adoram fazer uso dessas pessoas. Mas o fato dessa pessoa dizer que não sentiu racismo, não faz com que, por conta de sua localização social, ela não tenha tido menos oportunidades e direitos. (2020, p. 67)

Os saberes produzidos pelos indivíduos de grupos historicamente discriminados, para além de serem contradiscursos importantes, são lugares de potência e configuração do mundo por outros olhares e geografias. Dentro desse projeto de colonização, quem foram os sujeitos autorizados a falar? Falar, muitas vezes, implica em receber castigos e represálias, justamente por isso, muitas vezes, é preferível concordar com o discurso hegemônico como modo de sobrevivência. E, se falamos, podemos falar sobre tudo ou somente sobre o que nos é permitido falar? Todas as pessoas possuem lugares de fala, porque se se trata de *localização social*. E, a partir disso, é possível debater e refletir criticamente sobre os mais variados temas presentes na sociedade. O fundamental é que indivíduos pertencentes ao grupo social privilegiado em termos de *locus social* consigam enxergar as hierarquias produzidas a partir desse lugar e como esse lugar impacta diretamente na constituição dos lugares de grupos subalternizados (Ribeiro, 2020 p. 85). Outro conceito em que Ribeiro se baseia para formular o lugar de fala, é a *interseccionalidade*, abordado por Lugones, em sua elaboração do sistema moderno/colonial de gênero. Na definição da pesquisadora do feminismo negro, Carla Akotirene (2020b) a interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à *inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado* – “produtores de avenidas identitárias” (p. 19). Para a autora, é fundamental aos ativismos, incluindo o teórico, conceber a existência de

uma matriz colonial moderna, cujas relações de poder se sobrepõem em múltiplas estruturas dinâmicas, de forma que todas necessitam de atenção política. Para tal, os grupos vitimados por essa matriz precisariam aprimorar: 1. instrumentalidade conceitual de raça, classe, nação e gênero; 2. sensibilidade interpretativa dos efeitos identitários; 3. atenção global para a matriz colonial moderna, evitando desvio analítico para apenas um eixo de opressão.

O feminismo negro dialoga concomitantemente entre/com as encruzilhadas, digo, avenidas identitárias do racismo, cisheteropatriarcado e capitalismo. O letramento produzido neste campo discursivo precisa ser aprendido por lésbicas, gays, bissexuais e transexuais, (LGBT), pessoas deficientes, indígenas, religiosos do candomblé e trabalhadoras. Visto isto, não podemos mais ignorar o padrão global basilar e administrador de todas as opressões contra mulheres, construídas heterogeneamente nestes grupos, vítimas das colisões múltiplas do capacitismo, terrorismo religioso, cisheteropatriarcado e imperialismo. (2020b, p.23)

Deste modo, a interseccionalidade nos permite criticidade política para compreender a fluidez das identidades subalternas impostas a preconceitos, subordinações de gênero, de classe e raça e às opressões estruturantes da matriz colonial moderna da qual saem. Akotirene ressalta que não existe hierarquia de opressão. “Identidades sobressaltam aos olhos ocidentais, mas a interseccionalidade se refere ao que faremos politicamente com a matriz de opressão responsável por produzir diferenças, depois de enxergá-las como identidades” (2020b, p. 46-47):

Quando se fala branco se está falando para além da cor da pele, até devido a fluidez e contingência da experiência de “brancura” – a mesma pessoa é identificada de modo diferenciado em regiões diferentes, pois para a Europa, entretanto, só é branco o branco europeu. Vejamos o branco como sistema político, em que raça, classe e gênero proporcionam uma experiência imbricada de privilégios.

Assim, no ponto de vista da autora, a interseccionalidade não é narrativa teórica de excluídos, e sim, uma ferramenta analítica para que evitemos pensar em termos como “problema do negro”, “problema da mulher”, “questão das travestis”, como aspectos isolados, e compreender que as diferenças são sempre relacionais, já que “todas e todos são diferentes uns em relação aos outros”, a questão é apenas uma identidade se fazer norma, e aparecer como “neutra”.

O antropólogo Arturo Escobar, ao propor sua teoria das “ontologias relacionais” (2015, p. 93), argumenta que a modernidade, em sua forma dominante – capitalista, liberal e secular – estendeu seu campo de influência na maioria dos rincões do mundo, desde o colonialismo. Se baseando no que o autor denomina “ontologia dualista” - que

separa o humano e o não-humano, natureza e cultura, indivíduo e comunidade, nós e eles, mente e corpo, o secular e o sagrado, razão e emoção, etc. - esta modernidade se deu ao direito de ser O Mundo (civilizado, livre, racional), às custas de outros mundos existentes ou possíveis. Essas outras experiências seriam então “mundos ou ontologias relacionais”. Ao descrever um cenário de socialização entre dois humanos (um pai e uma filha), em um barco, dentro de um rio, Escobar estende sua descrição à todas as existências que se encontram implícitas na cena, que geralmente não são anunciadas, como a grande rede de relações entre minerais, microrganismos, vida aérea, vida aquática e anfíbia, “y hasta seres sobrenaturales que a veces establecen comunicación entre los diversos mundos y seres”. Sua intenção consiste em fazer compreensível como a “relacionalidade” ou a “ontologia relacional” abrange toda essa densa rede de inter-relações e materialidade. De forma que, nem o pai, nem a filha, ou outros seres e/ou “objetos”, estão separados, existindo de forma autônoma, em si mesmos ou por sua própria vontade; “existe es un mundo entero que se enactúa minuto a minuto, día a día, a través de una infinidad de prácticas que vinculan una multiplicidad de humanos y no-humanos”. Assim, o autor define que uma ontologia relacional pode se definir como aquela em que nada (nem os humanos nem os não-humanos) preexistem as relações que os constituem. “Todos existimos porque existe todo”. Por fim, nos propõe uma *ontología política* como ferramenta de análise dos “mundos e dos processos pelos quais se constituíram com tal”, o que se aplica a própria modernidade.

La ontología política resitúa al mundo moderno como un mundo entre muchos otros mundos. Esta es una tarea teóricopolítica fundamental que se está abordando desde las academias críticas y desde ciertos movimientos sociales. Desde estas perspectivas, no solo no puede haber un Mundo Único (un universo), sino que no puede haber un solo principio o conjunto de principios al cual puedan referirse todos estos mundos; como sabemos, usualmente estos principios son los de la tradición liberal y secular europea. (2015, p. 97)

Infelizmente, todas essas contribuições teóricas, que caminham no sentido de questionar a universalidade da experiência humana, e com isso, consequentemente debater o papel da própria Universidade como institucionalização desse sistema de conhecimento eurocentrado, racista, androcêntrico, “engenerado”, cisheteronormativo – ou resumidamente, esse sistema hierárquico –, são “linhas de pesquisa” ou ilhas de “diversidade” em meio aos currículos que ainda entendem a experiência do homem europeu branco burguês industrial e “tecnológico” como neutra e universal. E mais do

que isso, como horizonte de ambição de todas as outras categorias humanas, derivadas e adjacentes, a caminho da civilização. Grande parte da bibliografia apresentada aqui é considerada, geralmente, tema de “pós-graduação”, ou de cursos de extensão, de matérias “eletivas”, ou seja, como um apêndice do que “realmente importa”. Entram em um âmbito das “pautas identitárias”, como se a *identidade* fosse um atributo apenas de quem não é homem e/ou branco. Ribeiro (2020, p. 31) ressalta como a insistência em não se perceberem como marcados, ao discutir como as identidades foram forjadas no seio de sociedades coloniais, faz com que pessoas brancas, por exemplo, ainda insistam no argumento de que somente elas pensam em toda a coletividade; “quando na verdade estão falando de si ao se julgarem universais”. Neste sentido, aos que não se guiam pelos parâmetros estabelecidos pela dominação colonial, resta a *desobediência epistêmica*, proposta por Walter Dignolo (2008, p. 288).

Sem tomar essa medida e iniciar esse movimento, não será possível o desencadeamento epistêmico e, portanto, permaneceremos no domínio da oposição interna aos conceitos modernos e eurocentrados, enraizados nas categorias de conceitos gregos e latinos e nas experiências e subjetividades formadas dessas bases, tanto teológicas quanto seculares.

Dignolo expõe sua sensação de que determinados intelectuais – de correntes teóricas paradigmáticas – tomam como ofensa quando certos autores (os clássicos) não são venerados como os religiosos o fazem com os textos sagrados. Exatamente por isso sua argumentação a favor da “*opção descolonial como desobediência epistêmica*”. Na modernidade/colonialidade, a questão da identidade é fundamental. O autor diferencia a “política de identidade”, da “identidade em política”. Em seu raciocínio, a política de identidade se baseia na suposição de que as identidades são aspectos essenciais dos indivíduos, que podem levar à intolerância, e de que nas políticas identitárias posições fundamentalistas são sempre um perigo.

Uma vez que concordo parcialmente com tal visão de política de identidade – da qual nada é isento, já que há políticas identitárias baseadas nas condições de ser negro ou branco, mulher ou homem, em homossexualidade e também em heterossexualidade –, é que construo meu argumento na relevância extrema da identidade em política. E a identidade em política é relevante não somente porque a política de identidade permeia, como acabei de sugerir, todo o espectro das identidades sociais, mas porque o controle da política de identidade reside, principalmente, na construção de uma identidade que não se parece como tal, mas como a aparência “natural” do mundo. (2008, p. 289)

De modo que ser branco, heterossexual e do sexo masculino são as principais características de uma política de identidade que denota identidades tanto similares quanto opostas como essencialistas e fundamentalistas. Todavia, a política identitária dominante não se manifesta como tal, mas através de *conceitos universais abstratos* como ciência, filosofia, Cristianismo, liberalismo, Marxismo e assim por diante.

Irei argumentar que a identidade em política é crucial para a opção descolonial, uma vez que, sem a construção de teorias políticas e a organização de ações políticas fundamentadas em identidades que foram alocadas (por exemplo, não havia índios nos continentes americanos até a chegada dos espanhóis; e não havia negros até o começo do comércio massivo de escravos no Atlântico) por discursos imperiais (nas seis línguas da modernidade europeia – inglês, francês e alemão após o Iluminismo; e italiano, espanhol e português durante o Renascimento), pode não ser possível desnaturalizar a construção racial e imperial da identidade no mundo moderno em uma economia capitalista. As identidades construídas pelos discursos europeus modernos eram raciais (isto é, a matriz racial colonial) e patriarcais. (2008, p. 290)

Na elaboração da filósofa Linda Alcoff (2016, p. 136) o projeto de *decolonização epistemológica* (e a mudança da geografia da razão) requer que prestemos atenção à identidade social não simplesmente para mostrar como o colonialismo tem, em alguns casos, criado identidades, mas também para mostrar como têm sido silenciadas e desautorizadas epistemicamente algumas formas de identidade enquanto outras têm sido fortalecidas. Assim, o projeto de decolonização epistemológica presume a importância epistêmica da identidade porque entende que experiências em diferentes localizações são distintas e que a localização importa para o conhecimento.

Quando a gente olha a América Latina, os nossos vizinhos do México, a Colômbia, o Peru, o Equador, todos os vizinhos nossos; têm países desses em que a população de índios é 60%, 70% da população, só tem 40%, 30% de gente que são brancos ou quase brancos. Porque em alguns lugares basta o cara não ser nem negro, nem índio, para ele ser branco. É uma questão que não é étnica, não é uma questão cultural: *é uma questão política*. Então, não ser índio, nem ser negro na América Latina significa não ser escravo. Então todo mundo quer ser branco, porque aí pelo menos você vai arrumar um jeito de mandar naquela gente toda ali, que são 60%, 70% do resto da população. (Krenak, 2012, p.117)

O conceito de *sentipensar*, como alternativa à racionalização europeia/ocidental, foi popularizado pelo sociólogo Orlando Fals Borda, que o absorveu desde saberes populares ribeirinhos na costa colombiana. Em resumo, “implica pensar desde el corazón y desde la mente” (Escobar, 2014). O sujeito sentipensante “combina la razón y el amor, el cuerpo y el corazón, para deshacerse

de todas las (mal) formaciones que descuartizan esa armonía” (Moncayo, 2009). Nesse sentido, meu processo de conceber um trabalho sobre educação – desde a História – passou por *sentipensar* toda minha relação com os espaços de educação formal e todos os outros não concebidos como espaços de produção de conhecimento, ou ensino-aprendizagem, mas que exercem a função de “ensinar”.

se tivesse claro para nós que foi aprendendo que percebemos ser possível ensinar, teríamos entendido com facilidade a importância das experiências informais nas ruas, nas praças, no trabalho, nas salas de aula das escolas, nos pátios dos recreios, em que variados gestos de alunos, de pessoal administrativo, de pessoal docente se cruzam cheios de significação. Há uma natureza testemunhal nos espaços. (Freire, 2014, p. 45)

Educar-se, no sentido formal do termo, diz respeito a “civilizar”, tornar-se cidadão, ocidentalizar-se, se alfabetizar em idiomas específicos, estar apto para o mercado de trabalho “livre” assalariado (“*não ser índio, nem ser negro na América Latina significa não ser escravo*”). Todas as práticas alheias ao colonialismo, são compreendidas como adereços culturais que adornam o sentido universal da existência humana: *modernizar-se*. A forma como o discurso colonialista concebeu os outros “mundos ou ontologias relacionais”, primitivas, e seus conhecimentos como “passado da ciência moderna”, faz com que sejam totalmente ignorados como fonte de alimento intelectual.

O saber das mulheres de terreiro, das lalorixás e Babalorixás, das mulheres do movimento de lutas por creches, lideranças comunitárias, irmandades negras, movimentos sociais, outra cosmogonia a partir das referências provenientes de religiões de matriz africanas, outras geografias de razão e saberes. Seria preciso então, desestabilizar e transcender a autorização discursiva branca, masculina cisheteronormativa (Ribeiro, 2020, p. 27)

Enquanto esses saberes não forem reconhecidos como tal, e continuarem sendo tratados como folclore ou tradição, seremos órfãs(os) de realidades alternativas à distopia capitalista eurocêntrica. Se o futuro da humanidade é, de forma inevitável, desenvolver progressivamente tecnologia infinita (sob uma concepção moderna) às custas de “recursos naturais” - que traduzindo significa, às custas de todas as formas de vida no planeta –, se distanciando da natureza como consequência dessa “evolução” (até substituir tudo que é vivo por máquina, ou encontrar vida em outro planeta); outros mundos possíveis, fora dessa perspectiva, que se relacionam com a Terra e entendem que a vida (em todas as suas formas) vale mais que passear de foguete no espaço, parecem retrógrados e “a-históricos”.

A ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo. (Krenak, 2019, p.12)

Ao nos convidar a *sentipensar con la tierra*, Escobar (2014, p. 14) defende que as propostas de alguns movimentos sociais (indígenas, afrodescendentes, ambientalistas, camponeses e de mulheres) sobre as questões relacionadas a terra e território estão na vanguarda do pensamento sobre estes temas, e alguns outros (como autonomia alimentar e modelos alternativos de desenvolvimento). Não são propostas atrasadas, presas ao passado, nem expressões românticas que a realidade se encarregará de desfazer. “La mayoría de los conocimientos “expertos” desde el estado y la academia sobre estos temas, por el contrario, son anacrónicos y arcaicos, y solo pueden conducir a una mayor devastación ecológica y social”. A pesquisadora Vanessa R. Araújo, em seu artigo *Saber quem se é: Uma proposta pedagógica decolonial e sentipensante* (2017) entende como primordial o resgate, no âmbito educacional, de sentimentos, valorização e afetividade, a partir da inovação nos métodos de ensino que capacitem os alunos para o processo de consciência de si mesmo, principalmente no que se refere à compreensão das identidades étnico raciais. De modo que, o entendimento sobre as dimensões identitárias considere não só a diversidade sociocultural a qual caracteriza os grupos e povos, como também a consciência sobre as diversidades subjetivas. A autora em sua dissertação de mestrado realizou uma autoetnografia intitulada *O resgate da memória familiar indígena: um estudo sobre o direito humano de saber quem se é* (2015), em que utiliza sua árvore genealógica como fio condutor da discussão sobre a mestiçagem e o embranquecimento. Em sua perspectiva, a interceptação de memórias, iniciada com a colonização se desdobrou sob outras formas, retirando dos *órfãos de genealogias* o direito de saber sobre suas verdadeiras origens e sobre suas verdadeiras histórias. Esse roubo subjetivo naturalizou no inconsciente coletivo uma filiação falsificada de branquitude. “A deformação visual de alcance geracional figurou o autêntico, o local, o nacional na cor do Norte: o Brasil se olha no espelho e se vê branco”.

A partir de uma perspectiva histórica desde o Brasil início a discussão de que o sequestro de nossas memórias resultou em uma nova ordem familiar imposta pela colonização, a qual posteriormente contou com a ajuda de vozes enunciadoras do discurso oficial: da igreja, da política, dos médicos e intelectuais higienistas que, por meio da projeção assimilacionista construíram, no Brasil, a ideia de cenário familiar branqueado, uma vez que



somente assim seria possível tornar-se civilizado a ponto de se integrar à modernidade. (2015, p. 16)

A desigualdade entre as identidades europeias e não europeias impediu as populações colonizadas de objetivar suas próprias imagens, símbolos e experiências subjetivas de modo autônomo. Ademais, tiveram que abandonar práticas sagradas – ou realizá-las de modo clandestino – e admitir a condição desonrosa de seu próprio imaginário e de seu próprio universo de subjetividade. Ou seja, além da censura sob o desenvolvimento de qualquer experiência cultural, essas populações foram reprimidas, interferidas e classificadas como subculturas (Araújo, 2015, p. 22):

Na América do Sul, esse bloqueio teve como principal instrumento dominador a mestiçagem, não só física e cultural, mas a que está sendo abordada: a subjetiva. Por vias de forças, a mestiçagem serviu como estratégia perfeita para o esquecimento de “quem se é”, de “onde se veio”, do “ser índio” e do “ser negro”.

Assim, a autora defende que por meio desse modo de assimilação, os povos dominados viram suas formas institucionais desvanecerem, especialmente, os referentes à família e às redes de parentesco. As práticas que não foram integralmente esmorecidas sofreram uma readaptação conforme as exigências do padrão global da colonialidade. Sob este contexto, as populações foram submetidas às mais perversas experiências de alienação. Diante dessa violenta destruição subjetiva, as comunidades raciais, nacionais, sexuais, entre outras, construíram um imaginário colonial sobre si.

*Da ponte pra cá antes de tudo é uma escola  
minha meta é dez, nove e meio nem rola  
meio ponto a ver, hum e morre um  
meio certo não existe, truta, o ditado é comum  
Ser humano perfeito, não tem mesmo não  
procurada viva ou morta a perfeição  
Errare humanum est grego ou troiano, latim,  
tanto faz pra mim, fi de baiano  
(Da ponte pra cá – Racionais MCs)*

### **considerações finais: são dias e noites de amor e guerra**

Minha mãe, Ana, é filha da Helena, uma mulher branca do interior de São Paulo, descendente de brancos brasileiros, que provavelmente descendam de portugueses

– imaginamos; e do Adalcino, um homem *caboclo* do interior da Bahia, que chegou em São Paulo aos dezoito anos, filho de uma mulher indígena e um homem “branco do olho azul”. Meu pai, Mauricio, é filho da Neuza, uma mulher branca da cidade de São Paulo, filha de um português com uma mulher branca que eu não sei nada sobre; e do José, um homem *caboclo* de alguma cidade da Paraíba, filho de uma mulher indígena, com algum homem branco que eu também não sei nada sobre. Tudo que eu sei sobre minha árvore genealógica (por enquanto) é isso. Porque meus antepassados não deixaram muitos registros, e tirando minha vó Neuza que estudou algumas séries, os pais dos meus pais eram “analfabetos”. Minha relação com a educação obedece ao padrão de civilização do mestiço brasileiro (latino-americano) que tende a se embranquecer – física e subjetivamente. A educação que eu recebi em tempo integral em todos os espaços de convívio – família, escola, igreja, mídias – privilegiou a imagem branca do universo e demonizou tudo que o *escurece*. É o senso comum que também ignora a existência das populações nativas. Elas habitam o passado e caracterizam o que já não somos mais como sociedade. *O Brasil é o país do futuro*. Essa frase ouvi muitas vezes, em diversos lugares, e demorei para entender que seu subtexto é a eugenia, institucionalizada pelo Estado brasileiro desde o Império e o “fim” da escravização, para embranquecer o que vai ser a sociedade civilizada do futuro: europeia! A instauração da república no Brasil, significou uma série de medidas disciplinares, “civilizatórias” para adequar a população ao modelo, ora parisiense, ora norte-americano, de sociedade. Então, durante a maior parte da minha vida essa lacuna do “não saber” quase nada sobre minha origem foi preenchida pelas ilusões que a branquitude oferece aos mestiços (fenotipicamente brancos) do terceiro mundo. Todavia, sentipensando, sei que sou “só” filha, neta, e bisneta, do “êxodo” do campo para a cidade, dos “sem-terra” para a urbanização, do Nordeste para São Paulo, ou seja, dos primitivos a caminho da civilização. E saber disso não me exime de ocupar o lugar que a branquitude concebeu para mim, inclusive, sigo invicta na busca da *graduação* e de uma posição mais “dignificada”, no mundo do salário. Entretanto, o que me moveu até aqui foi uma busca, para mim mais profunda, por um senso de *dignidade ancestral*. Talvez mais do que a necessidade de estabelecer qual identidade política me atravessa. Gloria Anzaldúa, desde sua fronteira mestiça, *define-se*, “como lesbiana, no tengo raza, mi propia gente me repudia; pero soy todas las razas porque lo *queer* de mi existe en todas las razas” (2016, p.137-38). Por isso, entendo ser de grande importância de “reclamar” pelos silenciamentos impostos em

nome da manutenção das ideias que nos mantém enquanto “povos sem história”, porque essas memórias invisibilizadas guardam outras maneiras de compreender a existência. Nenhum dos autores/pensamentos/filosofias que me inspiraram essa escrita transpareceu a sugestão de que deveríamos nos despojar e ignorar completamente qualquer contribuição europeia (branca) ou masculina na construção da história, por outra via, o pensamento hegemônico ainda opera para que o verso ocorra. Eu *sinto* no curso de História, que as *entrelinhas* do evolucionismo e do darwinismo social, fazem com que tendamos a aceitar como verdadeira a suposição de que alguns grupos humanos, de fato, participaram menos da história, por sua condição de inferioridade, seja cultural, econômica, social, etc; Chimamanda Ngozi Adichie, escritora Nigeriana, em uma palestra sobre *o perigo de uma história única*, na plataforma Ted Talk, disponível online, diz que a história única cria estereótipos, e o problema com os estereótipos não é eles serem mentira, é serem incompletos, e fazerem com que *uma história* se torne *a única história*. Quando cursei a disciplina de *Introdução ao conceito de cultura*, onde toda a bibliografia era composta pelos “clássicos”, desde a perspectiva universalizada de “olha como a humanidade pensava no passado”, um aluno haitiano se encarregou do seminário sobre o Conde Gobineau, e seu *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas* (1853). Além da apresentação do texto clássico, ele nos apresentou, por conta própria, o antropólogo, também haitiano, Anténor Firmin, e sua obra *Ensaio sobre a igualdade das raças humanas*, publicado em 1885. A escolha em conceber um ou outro como “clássico” da antropologia latino-americana e caribenha, objeto de apreciação, e uma voz “única” de determinada época, é política. Existem diversos exemplos que demonstram como desde que existe colonização, existe resistência, assim, a escolha em privilegiar narrativas específicas denuncia qual mundo se quer legitimar. Do mesmo modo que Gilberto Freyre com *Casa Grande e Senzala* (1933) foi eleito clássico da formação da identidade brasileira, por privilegiar um Brasil racialmente “integrado”, Clóvis Moura, e seu *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas* (1959), não faz parte dessa categoria.

Penso na flor que apareceu de um dia para o outro em uma pequena fenda das grades exteriores de pedra e cimento de minha casa, também nas duas folhas verdes que brotaram ante meus olhos no asfalto de uma vereda em plena cidade. As gretas em que penso revelam a irrupção, o começo, a emergência, a possibilidade e também a resistência do muito outro que faz vida apesar de – e fendendo, fissurando – as próprias condições de sua negação. Para muitxs, estas gretas passam de forma inadvertida, desapercibidas e invisíveis, fora das esferas de percepção, atenção e visão.

Isto se deve, em grande medida, à naturalização míope da vida e do viver contemporâneo, mas também à inabilidade – inclusive entre muitos da chamada esquerda – de imaginar e compreender os modos-outros que existem e poderiam existir nas bordas e rupturas. (Walsh, 2019, p. 101-2)

Conceber outros mundos possíveis, mais do que uma alternativa política pautada na solidariedade e empatia com os povos que mais sofreram e foram afetados pela colonização por conta de sua pertença racial, é a manifestação da crença profunda de que existem mundos em que mulheres que amam mulheres podem ser e estar. Em plenitude e como parte do todo. O que não se trata da minha “orientação sexual”, e sim, da expressão dos mais diversos afetos, geralmente suprimidos pela lógica colonial; desde a *mãe Terra*, até bruxas que enfrentaram as fogueiras, as ancestrais que resistiram à invasão, sequestro, escravização... nossas avós, mães e irmãs, herdeiras dessa história. Não aprendemos a conceber a nós mesmas – e nem as outras – como seres dignos de admiração, celebração ou divinização, não no mundo que o homem branco é Deus e herói. O que move minha curiosidade epistêmica é a busca por universos que compreendam minha existência, quem sou, não como uma anomalia, uma patologia (parafilia), ou uma forma *menos humana* de estar no mundo, mas como parte da manifestação da “pluriversalidade” da vida, só mais uma de tantas. Quantas existências, “como a minha”, “dissidentes” precisaram desaparecer para que a modernidade se fizesse possível? A necessidade de mecanismos extremamente violentos para disciplinar as populações de acordo com os parâmetros exigidos para a reprodução do capitalismo como modo de produção global, denunciam a amplitude de universos que precisam morrer para que um único se estabeleça. Inquisições, conquistas, massacres, holocaustos, o Estado, exército, polícia, os hospícios, penitenciárias, escolas, igrejas, universidades, literaturas, mídias – todas as instituições que “naturalizaram” a única forma de estar corretamente no mundo, o fizeram através da coerção e violência. Com todas as formas de vida, não só a humana. Reconhecer essa dimensão não-anunciada da História, me coloca em posição de não poder escapar à *responsabilidade ética no meu mover-me no mundo*.

Isso não significa negar os condicionamentos genéticos, culturais, sociais a que estamos submetidos. Significa reconhecer que somos seres condicionados, mas não determinados. Reconhecer que a história é tempo de possibilidade e não de determinismo, que o futuro, permita-me reiterar, é problemático e não inexorável. (Freire, 2014, p. 20)

Ailton Krenak, nos ensina que se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma por consumir subjetividades — as nossas subjetividades. Por isso, nos convida a vivê-las com a liberdade que formos capazes de inventar, e não as botar no mercado. Já que a natureza está sendo assaltada de uma maneira tão indefensável, “vamos, pelo menos, ser capazes de manter nossas subjetividades, nossas visões, nossas poéticas sobre a existência”.

Definitivamente não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do outro, como constelações. O fato de podermos compartilhar esse espaço, de estarmos juntos viajando não significa que somos iguais; significa exatamente que somos capazes de atrair uns aos outros pelas nossas diferenças, que deveriam guiar o nosso roteiro de vida. Ter diversidade, não isso de uma humanidade com o mesmo protocolo. Porque isso até agora foi só uma maneira de homogeneizar e tirar nossa alegria de estar vivos. (2019, p. 15-16)

Finalmente, “ensinar exige o reconhecimento e a assunção da identidade cultural” (Freire, 2014, p. 42) Segundo Freire, a assunção de nós mesmos não significa a exclusão dos outros. “É a “outredade” do “não eu”, ou do tu, que me faz assumir a radicalidade de meu eu”. A questão da identidade cultural, de que fazem parte a dimensão individual e a de classe dos educandos cujo respeito é absolutamente fundamental na prática educativa, é problema que não pode ser desprezado, e que tem a ver diretamente com assunção de nós por nós mesmos. Deste modo, *sentipensando* a educação, desde *quem sou/estou*, me reconheço e me assumo como uma – pequena – parte, de muitas, muitas outras, que seguem buscando *un mundo donde quepan muchos mundos*. E isso não é uma novidade (desenvolvimento), da minha geração com acesso à internet. Aqui, essa busca é um caminho é *ancestral*.

*Tive que aprender a me amar, ficar de pé  
pra depois aprender a voar, manter a fé  
Fico viva mais um dia  
jogo as drogas na pia  
leio antropologia  
lavo meu corpo com sais  
Essa terra tem sangue dos ancestrais  
Estado de alerta!  
Fique viva, se prepare  
são dias e noites de amor e guerra  
(Fique Viva – Brisa Flow)*

## Bibliografia:

- AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. Jandaíra: São Paulo, 2020
- ALCOFF, Linda M. *Uma epistemologia para a próxima revolução*. Revista Sociedade e Estado – v. 31, n. 1, 2016. pp 129-143
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*. Capitán Swing: Madrid, 2016.
- ARAÚJO, Vanessa R. *O resgate da memória familiar indígena: um estudo sobre o direito humano de saber quem se é*. Dissertação de Mestrado – UnB: Brasília, 2015
- ARAÚJO, Vanessa R. *Saber quem se é: Uma proposta pedagógica decolonial e sentipensante*. Revista SURES. n. 9, 2017. pp. 71-84
- BOLSANELLO, Maria A. *Darwinismo social, eugenia e racismo “científico”: sua repercussão na sociedade e na educação brasileiras*. Educar em Revista, n. 12, 1996 pp. 153-165
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Filosofía, ilustración y colonialidad*. In: Bohórquez, C.; Dussel, E.; Mendieta, E. (org.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. Siglo XXI: México, 2009.
- CURRIEL, Ochy. *La Nación Heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Brecha Lesbica: Bogotá, 2013
- DUSSEL, Enrique. *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. Plural: La Paz, 1994.
- DUSSEL, Enrique. *Europa, modernidade e eurocentrismo*. In: Lander, E. (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO: Buenos Aires, 2005.
- ESCOBAR, Arturo. *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. CLACSO: UNAULA. Medellín, 2014
- ESCOBAR, Arturo. *Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”*. Desenvolvimento e Meio Ambiente, v. 35, 2015. pp. 89-100
- FARRET, Rafael L.; PINTO, Simone Rodrigues. *América Latina: da construção do nome à consolidação da ideia*. Topoi, v. 12, n. 23, 2011, pp. 30-42.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: Mulheres, corpos e acumulação primitiva*. Elefante: São Paulo, 2017.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 48ª ed - Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 9. ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1981.
- KEHL, Maria Rita. *Bovarismo Brasileiro: ensaios*. Boitempo: São Paulo, 2018
- KRENAK, Ailton. História indígena e o eterno retorno do encontro. In: Lima, Pablo (org.). *Fontes e reflexões para o ensino de história indígena e afro-brasileira*. UFMG – Faculdade de Educação: Belo Horizonte, 2012
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. Cia das Letras: São Paulo, 2019.
- LACERDA, Rosane F. “Volveré, y Seré Millones”: *Contribuições descoloniais dos Movimentos Indígenas Latino Americanos para a superação do mito do Estado-Nação*. Tese de Doutorado – UnB. Brasília, 2014
- LUGONES, María. *Colonialidad y Género*. Tabula Rasa: Bogotá – Colombia, 2008. pp. 73-101.
- MENESES, Gerson G. L. La identidad de América en la larga duración: ni occidental, ni ibérica, solo diversa. In: Corazza, G.; Cruz, Clara A. S.; Souza, Nilson A. (org.). *América Latina: olhares e perspectivas*. Florianópolis: Insular, 2014.
- MENESES, Gerson G. L. *Racismo o colonialidad del saber en la historiografía brasileña, de Francisco Varnhagen a Gilberto Freyre*. Revista Religación. Vol II, n.5 Quito, 2017. pp. 33-50
- MIGNOLO, Walter D. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, n o 34, 2008. pp. 287-324
- MONCAYO, Víctor M. Fals Borda: Hombre hicotea y sentipensante. In: Borda, Orlando Fals. *Una sociología sentipensante para América Latina*. CLACSO: Siglo del hombre: Bogotá, 2009
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: Castro-Gómez, S.; Grosfoguel, R. (org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre: Bogotá, 2007.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. CLACSO: Buenos Aires, 2005. pp. 117-142
- RIBEIRO, Djamila. *Lugar de Fala*. Jandaia: São Paulo, 2020
- ROUQUIÉ, Alain. *América Latina: Introducción al Extremo Occidente*. 2. ed. Siglo XXI, 1994.

SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, USP: São Paulo, 2012.

TRASPADINI, Roberta S. *América Latina: entre pontes, muros e oceanos*. Argumentum, v. 8, n.1. Vitória, 2016. pp. 27-47

WALSH, Catherine. Gritos, gretas e sementeiras de vida: entreteceres do pedagógico e do colonial. In: SANTOS, Luciano C; SOUZA, Sueli R. M (org.). *Entrelinhas: educação, fenomenologia e insurgência popular*. EDUFBA: Bahia, 2019. p. 93-120

### **Notícias:**

BEZERRA, Mirthyani. *Uma nação se faz na cama? Como projeto que analisou o DNA dos brasileiros comprovou nossa origem violenta e miscigenada*. Conteúdo de Tecnologia do UOL - publicado em: 04/12/2020. Disponível: <<https://www.uol.com.br/tilt/reportagens-especiais/dados-do-genoma-de-brasileiros-revelaram-violento-processo-miscigenacao/#page1>>

Acesso: 17/05/2021

ROSSINI, Maria Clara. *Estupro de mulheres negras e indígenas deixou marca no genoma dos brasileiros*. Revista Superinteressante – publicado em: 03/10/2020. Disponível: <<https://super.abril.com.br/ciencia/estupro-de-mulheres-negras-e-indigenas-deixou-marca-no-genoma-dos-brasileiros/>> Acesso:17/05/2021