



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO ECONOMIA,
SOCIEDADE E POLÍTICA (ILAESP)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
INTEGRAÇÃO CONTEMPORÂNEA DA AMÉRICA
LATINA (PPG ICAL)**

ESTADO E DESENHO NA ABYA YALA

LUCAS GABRIEL PEREIRA MONTE

Foz do Iguaçu
2024



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO ECONOMIA,
SOCIEDADE E POLÍTICA (ILAESP)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
INTEGRAÇÃO CONTEMPORÂNEA DA AMÉRICA
LATINA (PPG ICAL)**

ESTADO E DESENHO NA ABYA YALA

LUCAS GABRIEL PEREIRA MONTE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Integração Contemporânea da América Latina.

Orientador: Prof. Dr. João Roberto Barros II

Foz do Iguaçu
2024

LUCAS GABRIEL PEREIRA MONTE

ESTADO E DESENHO NA ABYA YALA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Integração Contemporânea da América Latina.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. João Roberto Barros II
UNILA

Prof. Dra. Ana Silvia Andreu da Fonseca
UNILA

Profa. Dra. Patrícia dos Santos Pinheiro
UFPB

Profa. Dra. Tereza Maria Spyer Dulci
UNILA

Foz do Iguaçu, 7 de Junho de 2024.

Catálogo elaborado pelo Setor de Tratamento da Informação
Catálogo de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA - PTI

M772e

Monte, Lucas Gabriel Pereira.

Estado e desenho na Abya Yala / Lucas Gabriel Pereira Monte. - Foz do
Iguaçu, 2024.

92 fls.: il.

Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Instituto Latino-
Americano de Economia, Sociedade e Política, Programa de Pós-Graduação em
Integração Contemporânea da América Latina.

Orientador: João Roberto Barros II.

1. Descolonização. 2. Desenho. 3. Estado. I. Barros, João Roberto. II.
Título.

CDU 502.1(8)

Dedico este trabalho aos meus sobrinhos,
Bryan e Hakim.

AGRADECIMENTOS

À minha irmã, Ingrid.

Aos meus pais, Nauber e Julieta.

Ao meu amigo, Paulo Victor.

Ao meu orientador, João, e às professoras Ana, Patrícia e Tereza.

*[...] que aroma rescendente:
para que me serve esta essência,
se a existência
não me é concernente...¹*
Maria Carolina de Jesus

¹ Trecho retirado de Antologia Pessoal.

RESUMO

Neste estudo adotamos uma metodologia de revisão bibliográfica, recorrendo a autores que realizam esforços analíticos dentro do marco teórico-metodológico decolonial. O nosso objetivo é, primeiro, fazer uma breve contextualização do grupo modernidade/colonialidade, compreendendo a ideia de raça (QUIJANO, 1999) como conceito-chave nos estudos decoloniais e reforçando a importância conceitual da matriz colonial de poder, da colonialidade da natureza e da colonialidade do ser para a nossa abordagem. Em segundo lugar, analisamos o extrativismo (SVAMPA, 2019) e o desenho ontológico dualista (ESCOBAR, 2018) inerentes à função de simplificação radical do Estado (SCOTT, 1999). Para nós é fundamental o entendimento de Walsh (2009) sobre o Estado monocultural, assim como a relação entre o Estado e o estabelecimento de políticas de desenvolvimento unidimensionais, ambientalmente racistas e eurocêntricas. Por último nos debruçamos sobre o discurso, mais especificamente ao antropológico e ao matemático, epistemicamente fundamentais na simplificação radical promovida pelo Estado. Além disso, ressaltamos o conceito de semiose colonial (MIGNOLO, 2013), que vai além do discurso colonial, e reforçamos a importância das lutas ontológicas de desenho e das resistências decoloniais na Abya Yala. Com este estudo não temos pretensão de oferecer verdades absolutas, explicações definitivas ou soluções esquemáticas para os problemas apresentados. Em vez disso, temos a intenção de provocar questionamentos que nos parece necessários tendo em vista o recorte colonial na Abya Yala contemporânea. De modo geral objetivamos uma análise sobre o Estado na Abya Yala, considerando a colonialidade do ser, da natureza e os desenhos dualistas resultantes de um padrão civilizatório moderno/colonial e eurocêntrico.

Palavras-chave: Decolonialidade. Desenho. Estado.

ÑEMOMBYKY

Ko estudio-pe roadopta metodología revisión bibliográfica, roiporúvo umi autor omotenondéva esfuerzo analítico marco teórico-metodológico decolonial ryepýpe. Ore rembipota ha'e, peteĩha, ro'contextualiza mbykymi pe grupo modernidad/colonialidad rehegua, roikuaa porãvo pe idea raza rehegua (QUIJANO, 1999) ha'eha peteĩ concepto clave umi estudio descolonial-pe ha romombarete importancia conceptual matriz colonial poder rehegua, colonialidad naturaleza rehegua ha colonialidad de ser guive ñande enfoque peve. Mokõiha, rohesa'ỹijo extractivismo (SVAMPA, 2019) ha diseño ontológico dualista (ESCOBAR, 2018) inherente función simplificación radical Estado-pe (SCOTT, 1999). Ñandéve guarã, Walsh (2009) oikuaa porãva Estado monocultural rehegua ha'e fundamental, ha'eháicha avei joaju Estado ha omopyendáva política desarrollo unidimensional, racista ambientalmente ha eurocéntrica. Ipahápe, jajesareko discurso rehe, específicamente antropológico ha matemático, epistémicamente fundamental simplificación radical omotenondéva Estado. Avei, romomba'eguasu pe concepto semiosis colonial rehegua (MIGNOLO, 2013), ohasáva discurso colonial, ha romombarete iñimportanteha umi lucha diseño ontológico ha resistencia descolonial Abya Yala-pe. Ko estudio rupive ndoroguerékói intención roikuave'ëvo añeteguáva absoluta, explicación definitiva ni solución esquemática umi problema oñepresentáva. Upéva rangue, roguereko intención roprovoka haguã porandu ha'etévaicha oñeikotevéva ojehechávo perspectiva colonial Abya Yala contemporánea-pe. En general, ore rembipota roanalisa Estado Abya Yala-pe, rohechávo colonialidad ser, naturaleza ha umi diseño dualista oséva peteĩ patrón civilización moderna/colonial ha eurocéntrica.

Ñe'ë-yta: Descolonialidad rehegua. Apora'angará. Teko.

ABSTRACT

In this study, we adopted a bibliographic review methodology, drawing on authors who conduct analytical efforts within the decolonial theoretical-methodological framework. Our objective is, first, to provide a brief contextualization of the modernity/coloniality group, understanding the idea of race (QUIJANO, 1999) as a key concept in decolonial studies and emphasizing the conceptual importance of the colonial matrix of power, the coloniality of nature, and the coloniality of being for our approach. Secondly, we analyze extractivism (SVAMPA, 2019) and the dualistic ontological design (ESCOBAR, 2018) inherent in the radical simplification function of the state (SCOTT, 1999). For us, Walsh's (2009) understanding of the monocultural state is fundamental, as is the relationship between the state and the establishment of unidimensional, environmentally racist, and eurocentric development policies. Lastly, we focus on discourse, specifically the anthropological and mathematical, which are epistemically fundamental in the radical simplification promoted by the state. Additionally, we highlight the concept of colonial semiosis (MIGNOLO, 2013), which goes beyond colonial discourse, and reinforce the importance of design ontological struggles and decolonial resistances in Abya Yala. With this study, we do not aim to offer absolute truths, definitive explanations, or schematic solutions to the problems presented. Instead, we intend to provoke questions that seem necessary given the colonial context in contemporary Abya Yala. Overall, we aim to analyze the state in Abya Yala, considering the coloniality of being, nature, and the dualistic designs resulting from a modern/colonial and eurocentric civilizational pattern.

Key words: Decoloniality. Design. State.

RESUMÉN

En este estudio, adoptamos una metodología de revisión bibliográfica, recurriendo a autores que realizan esfuerzos analíticos dentro del marco teórico-metodológico decolonial. Nuestro objetivo es, primero, hacer una breve contextualización del grupo modernidad/colonialidad, comprendiendo la idea de raza (QUIJANO, 1999) como un concepto clave en los estudios decoloniales y reforzando la importancia conceptual de la matriz colonial de poder, de la colonialidad de la naturaleza y de la colonialidad del ser para nuestro enfoque. En segundo lugar, analizamos el extractivismo (SVAMPA, 2019) y el diseño ontológico dualista (ESCOBAR, 2018) inherentes a la función de simplificación radical del Estado (SCOTT, 1999). Para nosotros es fundamental la comprensión de Walsh (2009) sobre el Estado monocultural, así como la relación entre el Estado y el establecimiento de políticas de desarrollo unidimensionales, ambientalmente racistas y eurocéntricas. Por último, nos centramos en el discurso, más específicamente en el antropológico y el matemático, epistemológicamente fundamentales en la simplificación radical promovida por el Estado. Además, resaltamos el concepto de semiosis colonial (MIGNOLO, 2013), que va más allá del discurso colonial, y reforzamos la importancia de las luchas ontológicas de diseño y de las resistencias decoloniales en Abya Yala. Con este estudio no pretendemos ofrecer verdades absolutas, explicaciones definitivas o soluciones esquemáticas a los problemas presentados. En lugar de eso, tenemos la intención de provocar cuestionamientos que nos parecen necesarios dado el contexto colonial en la Abya Yala contemporánea. En general, nuestro objetivo es un análisis sobre el Estado en Abya Yala, considerando la colonialidad del ser, de la naturaleza y los diseños dualistas resultantes de un patrón civilizatorio moderno/colonial y eurocéntrico.

Palabras clave: Decolonialidad. Diseño. Estado.

RÉSUMÉ

Dans cette étude, nous avons adopté une méthodologie de revue bibliographique, en nous appuyant sur des auteurs qui mènent des efforts analytiques dans le cadre théorique et méthodologique décolonial. Notre objectif est, tout d'abord, de fournir une brève contextualisation du groupe modernité/colonialité, en comprenant l'idée de race (QUIJANO, 1999) comme un concept clé dans les études décoloniales et en soulignant l'importance conceptuelle de la matrice coloniale du pouvoir, de la colonialité de la nature et de la colonialité de l'être pour notre approche. Deuxièmement, nous analysons l'extractivisme (SVAMPA, 2019) et le design ontologique dualiste (ESCOBAR, 2018) inhérents à la fonction de simplification radicale de l'État (SCOTT, 1999). Pour nous, la compréhension de Walsh (2009) de l'État monoculturel est fondamentale, tout comme la relation entre l'État et l'établissement de politiques de développement unidimensionnelles, racistes sur le plan environnemental et eurocentriques. Enfin, nous nous concentrons sur le discours, plus spécifiquement l'anthropologique et le mathématique, qui sont épistémiquement fondamentaux dans la simplification radicale promue par l'État. De plus, nous soulignons le concept de sémiotique coloniale (MIGNOLO, 2013), qui va au-delà du discours colonial, et nous renforçons l'importance des luttes ontologiques de conception et des résistances décoloniales dans Abya Yala. Avec cette étude, nous n'avons pas la prétention d'offrir des vérités absolues, des explications définitives ou des solutions schématiques aux problèmes présentés. Au lieu de cela, nous avons l'intention de provoquer des questionnements qui nous semblent nécessaires compte tenu du contexte colonial dans l'Abya Yala contemporaine. Globalement, nous visons à analyser l'État dans Abya Yala, en considérant la colonialité de l'être, de la nature et les designs dualistes résultant d'un modèle civilisationnel moderne/colonial et eurocentrique.

Mots-clés: Décolonialité. Dessin. État.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	14
2. COLONIALIDADE	18
2.1. COLONIALIDADE.....	18
2.2. RAÇA, RACISMO E EPISTEMICÍDIO.....	26
2.3. COLONIALIDADE DA NATUREZA E COLONIALIDADE DO SER.....	34
3. ESTADO E DESENHO NA ABYA YALA	42
3.1. NEOEXTRATIVISMO E DESENVOLVIMENTO	42
3.2. DESENHO	49
3.3. ESTADO	57
4. SEMIOSE COLONIAL.....	67
4.1. DISCURSO, CULTURA E SIMPLIFICAÇÃO RADICAL.....	67
4.2. SEMIOSE COLONIAL	79
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	85
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	87

1. INTRODUÇÃO

A ciência não é neutra. Sua prática está profundamente enraizada em contextos históricos, culturais e políticos e na matriz colonial de poder que molda suas agendas, métodos e interpretações. Essa realidade exige uma reflexão crítica sobre as circunstâncias coloniais nas quais o conhecimento científico foi produzido, validado e aplicado. Nesse sentido, adotamos uma abordagem decolonial para analisar o Estado, reconhecendo as profundas assimetrias ontológicas – de desenho – e epistêmicas estabelecidas na Abya Yala desde 1492.

O eurocentrismo e a geopolítica do conhecimento exercem um papel crucial ao determinarem quais questões são consideradas relevantes e dignas de estudo científico, relegando outras perspectivas e saberes ao *status* de marginalidade. Essa dinâmica distorce a compreensão dos fenômenos sociais e políticos, reforçando hierarquias de poder que têm raízes profundas na colonialidade. A partir disso, o nosso olhar sobre a Abya Yala transcende a mera geografia para incorporar dimensões ontológicas e epistêmicas que desafiam a matriz colonial de poder.

Neste estudo qualitativo adotamos uma metodologia de revisão bibliográfica, recorrendo a autores que realizam esforços analíticos dentro do marco teórico-metodológico decolonial. Destacamos a pandemia de COVID-19 como fator que impactou a pesquisa, tendo restringido as atividades e experiências acadêmicas aos espaços virtuais. Outro aspecto que influenciou na execução da pesquisa foi a ausência de incentivo financeiro, impossibilitando uma dedicação exclusiva.

O nosso objetivo é, primeiro, fazer uma breve contextualização do grupo modernidade/colonialidade, compreendendo a ideia de raça (QUIJANO, 1992) como conceito-chave nos estudos decoloniais e reforçando a importância conceitual da matriz colonial de poder, da colonialidade da natureza e da colonialidade do ser para a nossa abordagem. O grupo modernidade/colonialidade é um campo de estudos críticos que se desenvolve a partir das reflexões de pensadores como Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo, Arturo Escobar e outros intelectuais. Surgiu como uma resposta à hegemonia eurocêntrica da academia e questiona as estruturas de poder que sustentam a modernidade globalizada. Quijano, em particular, introduziu o conceito de colonialidade do poder, argumentando que o colonialismo não terminou com a independência política dos países colonizados, mas persiste através da lógica de hierarquias raciais e sociais.

A ideia de raça (QUIJANO, 1992) é central nos estudos decoloniais pois demonstra como a categoria de raça foi fundamental na justificação e perpetuação do sistema colonial. Além disso, o conceito de epistemicídio complementa essa discussão ao destacar como essa ideia, além de embasar o racismo estrutural, suprimiu formas de conhecimento incompatíveis com as narrativas modernas.

A relação entre colonialidade do ser e colonialidade da natureza revela um intrincado domínio dualista que permeia tanto as interações humanas quanto não humanas. Esses conceitos compartilham uma matriz ontológica que estrutura o mundo através de relações binárias de dominação e exploração. Ambos são sustentados por um desenho ontológico dualista que separa e hierarquiza o humano e o não humano, legitimando assim a exploração e a dominação como práticas inevitáveis.

Em segundo lugar, analisamos o extrativismo (SVAMPA, 2019) e o desenho ontológico dualista (ESCOBAR, 2018) inerentes à função de simplificação radical do Estado (SCOTT, 1999). Para nós é fundamental o entendimento de Walsh (2009) sobre o Estado monocultural, assim como a relação entre o Estado e o estabelecimento de políticas de desenvolvimento unidimensionais, ambientalmente racistas e eurocêntricas. O extrativismo vai além da simples extração de recursos naturais, revelando-se um fenômeno enraizado no legado do mercantilismo colonial e nas estruturas econômicas desiguais que perpetuam relações de poder assimétricas. O neoextrativismo atualiza essa lógica exploratória e excludente, reforçada por políticas estatais que priorizam o crescimento econômico e um desenvolvimento que não questiona o paradigma moderno. Nesse contexto, o racismo ambiental institucional emerge como uma consequência direta desse processo.

O desenho está relacionado com uma multiplicidade semântica que considera as diversas interpretações ontológicas sobre o real. Os estudos críticos do desenho vêm desempenhando um importante papel na reorientação ontológica do desenho dualista, definido por Escobar (2018) como uma tecnologia política central da modernidade. A crise ecológica é uma crise de desenho. Além disso, partimos do pressuposto de que o Estado é monocultural, nas dimensões humana e não humana, e sua estrutura é concebida sob os pilares do extrativismo, da dualidade ontológica e da simplificação radical. Os argumentos de Scott (1999) lançam luz sobre o Estado enquanto agente que simplifica a realidade para consolidar seu poder. Em particular, a análise do autor sobre o desenho

radicalmente simplificado e alto modernista de Brasília serve como um exemplo emblemático dessa dinâmica.

Além do mais, nos debruçamos sobre o discurso, mais especificamente ao antropológico e ao matemático, epistemicamente fundamentais na simplificação radical promovida pelo Estado. Além disso, ressaltamos o conceito de semiose colonial (MIGNOLO, 2013), que vai além do discurso colonial, e reforçamos a importância das lutas ontológicas de desenho e das resistências decoloniais na Abya Yala.

Para Foucault (2014), o discurso não é meramente uma expressão de ideias, mas uma prática que molda e constrói realidades, impondo normas, valores e hierarquias. Ele desafia as concepções tradicionais de verdade, demonstrando como as instituições e práticas sociais exercem poder através do controle dos discursos aceitáveis e legítimos. As disciplinas antropologia e matemática têm uma contribuição epistêmica importante na simplificação radical do Estado. O conceito de cultura foi construído em torno de uma noção racializada e estigmatizada de sociedade, legitimada pela ideia de raça. Isso reforçou o multiculturalismo e contribuiu sobremaneira para o exercício monocultural do Estado. Além disso, a própria disciplina matemática é um instrumento de simplificação radical da realidade.

A ideia de raça e a dominação colonial em torno de diversos sistemas de signos constituem as bases da nossa opção pelo conceito de semiose colonial e de como ele será abordado neste estudo. A semiose colonial não apenas pressupõe a dominação colonial no campo do discurso, mas também nos diversos sistemas de linguagem formados a partir de diferentes marcos cognitivos. Além disso, é crucial entender como esse conceito se relaciona com o confronto ao Estado monocultural. A imposição de uma única cultura pelo Estado pode ser vista como uma extensão da dominação colonial, onde sistemas de signos específicos são privilegiados em detrimento de outros. Ao elaborar a semiose colonial nesse contexto, compreendemos melhor como as políticas de monocultura estatal são instrumentos de poder que moldam não apenas o discurso, mas também os sistemas de linguagem e os marcos cognitivos, limitando outras formas de expressão e conhecimento. Com isso, reforçamos a importância das lutas ontológicas de desenho e das resistências decoloniais na Abya Yala.

Com este estudo não temos pretensão de oferecer verdades absolutas, explicações definitivas ou soluções esquemáticas para os problemas apresentados. Em vez disso, temos a intenção de provocar questionamentos que nos parece necessários

tendo em vista o recorte colonial na Abya Yala contemporânea. De modo geral objetivamos uma análise sobre o Estado na Abya Yala, considerando a colonialidade do ser, da natureza e os desenhos dualistas resultantes de um padrão civilizatório moderno/colonial e eurocêntrico.

2. COLONIALIDADE

No primeiro tópico deste capítulo direcionamos o nosso olhar para compreender e contextualizar a emergência do grupo de estudos modernidade/colonialidade, que tem ganhado destaque nas discussões acadêmicas contemporâneas. Descreveremos brevemente as origens e o desenvolvimento desse grupo, apresentando seus membros proeminentes, os encontros cruciais que moldaram sua trajetória, os principais conceitos e os debates que têm impulsionado a crítica decolonial. Ao elucidar o contexto de surgimento dessa corrente de pensamento, buscamos estabelecer as bases para uma reflexão mais aprofundada sobre as questões de poder, dominação e resistência que permeiam as relações coloniais, o Estado e o desenho na Abya Yala.

Uma vez estabelecido o contexto histórico e intelectual do grupo modernidade/colonialidade, direcionamos nossa atenção para a análise da ideia de raça, bem como para a problematização do racismo estrutural e do epistemicídio. Com isso, reforçamos como esses fenômenos são intrinsecamente ligados à colonialidade, servindo como fundamentos para a manutenção de estruturas de poder assimétricas e opressivas. Ao abordar esses temas, almejamos oferecer uma visão abrangente das complexidades envolvidas na luta contra a colonialidade e suas manifestações contemporâneas.

Por fim, direcionamos a nossa análise para os conceitos de colonialidade da natureza e colonialidade do ser. Neste último tópico do capítulo, nos propomos a descrever como a colonialidade permeia não apenas as relações entre sociedades humanas, mas também entre humanos e não humanos. Ao destacar esses aspectos da colonialidade, que encontram bases sólidas no dualismo ontológico, buscamos ampliar o escopo de nossa análise e contribuir para uma compreensão mais holística dos desafios enfrentados na busca pela descolonização do conhecimento e da prática social, ecológica e institucional na Abya Yala.

2.1. COLONIALIDADE

Neste tópico, o nosso foco está em entender e situar o surgimento do grupo de estudos sobre modernidade/colonialidade, uma corrente que tem se destacado nas conversas acadêmicas atuais. Vamos oferecer uma breve visão das origens e evolução desse grupo, destacando suas figuras proeminentes, os eventos-chave que influenciaram sua trajetória, os principais conceitos e os debates que têm alimentado a crítica

decolonial. Ao examinar o contexto em que essa linha de pensamento emergiu, nosso objetivo é estabelecer uma base sólida para uma análise mais profunda das dinâmicas de poder, dominação e resistência na Abya Yala principalmente em seus aspectos socioambientais e institucionais.

Começamos com uma questão que, apesar de aparentemente simples, nos parece fundamental. Tomemos como exemplo a própria instituição na qual esta dissertação é submetida, o instituto e o programa. Todos trazem em sua nomenclatura a ideia de América Latina. Aqui optamos pela nomenclatura Abya Yala, que significa terra viva na língua do povo Kuna². Essa atitude demonstra um pouco sobre as narrativas que serão sustentadas aqui uma vez que estamos nos propondo a contar uma história bem diferente da que as instituições costumam nos contar e que remete a 1492 como marco do encobrimento³ dessa e de outras muitas histórias, narrativas, saberes, civilizações, modos de vida, de alimentação, de habitação, de linguagens e sentidos. A nossa opção por Abya Yala também acompanha o raciocínio de Maldonado-Torres:

Para o giro decolonial é importante se aproximar do Caribe e tornar explícita a relevância do Caribe para os processos de envergadura mundial. Não se trata de continentalizar o Caribe, mas de descolonizar a visão continental dominante nas múltiplas áreas do pensamento, a teoria, e a produção científica, incluindo os estudos latinoamericanos e certas expressões dos próprios estudos caribenhos (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 563).⁴

Essa é uma questão aparentemente simples mas que nos dá indícios de como algumas narrativas vêm sendo construídas e ditando verdades sobre distintos mundos, nomeando esses mundos e os seres que nele habitam, classificando, estudando e objetificando nos moldes de uma ciência moderna disciplinar.

A criação e manutenção da ideia de América Latina não está separada de uma narrativa colonial que desenha política, economia e sociedade, dimensões que nomeiam o nosso instituto. É nesse cenário, dentre outros, que a colonialidade opera. Ela está presente desde os exemplos mais simples do cotidiano aos mais complexos, que moldam a estrutura do conhecimento e da prática. Obviamente a colonialidade não explica tudo e nem todas as mazelas globais partem desse conceito, mas ele certamente nos ajuda a situar um mundo em ruínas que tem um motivo de ser, uma origem, uma relação de poder estabelecida colonialmente e que não é o resultado natural da história como muitos cientistas sustentaram em suas teorias eurocêntricas aceitas, na grande maioria dos

² Retirado do artigo de Porto-Gonçalves para a Enciclopédia Latinoamericana.

³ Ver Dussel, 1994.

⁴ Frases ou palavras entre aspas aparecerão em itálico e sublinhadas. Tradução nossa.

casos e sem maiores questionamentos, como verdade. Utilizar Abya Yala ao invés de América Latina significa situar o protagonismo deste estudo na diferença colonial. No final das contas o que queremos apontar é que são justamente nas questões aparentemente simples, naturais, normais, que foram construídas historicamente pelo ponto de vista do colonizador, que a decolonialidade encontra a sua premissa questionadora e nos instiga também a questionarmos sobre as implicações de continuarmos tratando determinados conceitos, ideias ou métodos do modo como tratamos, a quem isso serve, o que reforça e, ao mesmo tempo, o que apaga.

Antes de entendermos mais sobre a definição de colonialidade e as suas formas faremos um breve resumo sobre as circunstâncias nas quais esse conceito foi proposto, que revelam a heterogeneidade da trajetória de pensamento dos seus principais proponentes e que situam um pouco o que chamados de grupo de estudos modernidade/colonialidade. Um primeiro aspecto importante é entendermos a heterogeneidade do que estamos chamando de pensamento decolonial. Esse conceito veio sendo consolidado há três décadas por diferentes pesquisadores de origem caribenha, latino-americana e estadunidense em encontros que se concentravam em universidades estadunidenses. Esses pesquisadores, homens e mulheres, tinham o interesse comum de repensar a forma como as ciências sociais se conduziam até então e, em particular, duas escolas: pós-colonial e estudos de sistemas.

A primeira vez que o termo colonialidade apareceu na literatura foi em 1992 em dois textos publicados por dois sociólogos: o peruano Aníbal Quijano e o estadunidense Immanuel Wallerstein (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 567-568). O primeiro texto, titulado *Colonialidad y modernidad/racionalidad*, foi publicado por Quijano na revista *Perú Indígena* e o segundo, *La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial*, foi publicado por Quijano e Wallerstein na *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. Quijano ganhou notoriedade internacional na década de 70 por sua contribuição nas chamadas teorias da dependência e esteve vinculado ao departamento de sociologia da Universidade do Estado de Nova Iorque até 1996. Wallerstein, que atuava em um ramo da sociologia conhecido como análise do sistema-mundo, vinha trabalhando com Quijano na mesma instituição. De acordo com Castro-Gomez e Grosfóguel (2007, p. 9) Quijano também participava dos seminários do *Coloniality Working Group* composto pelos porto-riquenhos Kevin Santiago, fundador do grupo, Ramón Grosfóguel, Agustín Lao-

Montes e pela jamaicana Sylvia Wynter, conhecida nos Estados Unidos por seu trabalho sobre heranças coloniais.

Para Maldonado-Torres a preocupação inicial de Quijano era a de apontar para a imposição colonial de um paradigma de racionalidade:

Quijano vê a presença óbvia da colonialidade na forma hegemônica de conceber o conhecimento e de produzi-lo. E esta dominação epistemológica euro-moderna tem lugar ao lado da destruição em massa de outras culturas e outras formas de produzir conhecimento (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 568).

Segundo o autor, apesar de Quijano e Wallerstein não darem a devida atenção para o Caribe, ambos os artigos já davam indícios do papel fundamental dessa região na proposta decolonial. Esses textos serviram de base para o avanço do que Maldonado-Torres define como giro decolonial em seu sentido estrito, mais relacionado ao programa de investigação modernidade/colonialidade descrito por Arturo Escobar (2003). Há, contudo, um sentido amplo e que situa o Caribe como o primeiro espaço-tempo da colonialidade segundo o autor. Os estudos decoloniais se articulam, portanto, com as muitas contribuições de intelectuais afro-caribenhos como Frantz Fanon (1963; 2009), e Aimé Césaire (1955; 1981). Apesar disso, existem diferenças conceituais e esses autores não devem ser considerados decoloniais.

Há uma distinção conceitual importante entre colonialismo e colonialidade. O colonialismo aparece frequentemente nas obras de Césaire e Fanon, que também se propuseram a refletir criticamente sobre a questão colonial, e se refere, de modo geral, ao período histórico que se estendeu até a independência política/administrativa dos territórios colonizados. Quijano (1992, p. 11) define o colonialismo como uma dominação colonial nos âmbitos político, social e cultural em todos os continentes por um período de tempo específico, pelo menos em seu sentido formal. Na prática isso não representou um rompimento efetivo com as estruturas criadas e atualizadas pela colonização e é nesse sentido que a colonialidade ganha um corpo conceitual. Ela se refere à manutenção de diversos dispositivos coloniais concentrados em torno de uma matriz de poder consolidada globalmente. Ou seja, resistiu ao fim do colonialismo atualizando o imaginário colonial nas nações recém formadas. A colonialidade não diz respeito a todas as formas de poder e nem se perpetua linearmente em um espaço-tempo bem definido após a colonização, mas provavelmente ela confere certa regularidade às tecnologias que culminaram no sistema-mundo. Nas palavras de Quijano:

Não se trata apenas de uma subordinação das outras culturas em relação à europeia, numa relação externa. Trata-se de uma colonização das outras culturas, embora sem dúvida em intensidade e profundidade diferentes de acordo com os casos. Consiste, em primeiro lugar, numa colonização do imaginário dos

dominados. Ou seja, atua na interioridade desse imaginário. Em uma medida é parte dele. Isso foi produto, no início, de uma repressão sistemática não apenas de crenças, ideias, imagens, símbolos ou conhecimentos específicos que não servissem para a dominação colonial global. A repressão recaiu, antes de tudo, sobre os modos de conhecer, de produzir conhecimento, de produzir perspectivas, imagens e sistemas de imagens, símbolos, modos de significação; sobre os recursos, padrões e instrumentos de expressão formalizada e objetivada, intelectual ou visual. Foi seguida pela imposição do uso dos próprios padrões de expressão dos dominantes, bem como de suas crenças e imagens referidas ao sobrenatural, que serviram não só para impedir a produção cultural dos dominados, mas também como meios muito eficazes de controle social e cultural, quando a repressão imediata deixou de ser constante e sistemática. [...] A colonialidade, conseqüentemente, é ainda o modo mais geral de dominação no mundo atual, uma vez que o colonialismo como ordem política explícita foi destruído. Ela não esgota, obviamente, as condições nem as formas de exploração e de dominação existentes entre as pessoas. Mas não deixou de ser, há 500 anos, o seu quadro principal. As relações coloniais de períodos anteriores provavelmente não produziram as mesmas sequelas e, acima de tudo, não foram a pedra angular de nenhum poder global (QUIJANO, 1992, p. 11-14).

Neste estudo optamos pelo conceito de colonialidade por entendermos que ele nos fornece elementos para situarmos a colonização cotidiana do nosso imaginário. Essa leitura é imprescindível para estabelecer o modo como estamos entendendo a relação entre Estado e desenho na Abya Yala, que será aprofundada no segundo capítulo.

A crítica decolonial em seu sentido estrito é direcionada basicamente para duas correntes de pensamento. São as teorias do sistema-mundo, ramo em que Wallerstein se aprofundou, e os chamados estudos culturais ou pós-coloniais. Para os decoloniais, essas correntes não lidam adequadamente com a diferença colonial:

No entanto, em geral, os dois campos ainda estão divididos entre as oposições binárias discurso/economia e sujeito/estrutura. Em parte isto é uma herança das duas culturas que dividem as ciências (naturais e sociais) das humanidades, divisão baseada no dualismo cartesiano mente/corpo. [...] Desta forma, ambas as correntes flutuam entre os perigos do reducionismo econômico e os desastres do reducionismo culturalista. Desde a perspectiva decolonial gerida pelo grupo modernidade/colonialidade, a cultura está sempre *entrelaçada* a (e não *derivada* de) os processos da economia-política (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 15-16).

Esses questionamentos constituem um problema inicial, uma unidade que aglutina um grupo de pesquisadores com interesses analíticos em comum.

O conceito de colonialidade foi sendo cada vez mais difundido na literatura. Um dos aspectos que situam a colonialidade é a sua indissociabilidade da modernidade, que representa a sua retórica. Desse modo, seus principais adeptos se organizaram em torno de um grupo denominado modernidade/colonialidade. Para Escobar:

Antes de um novo paradigma da América Latina – como pode ser o caso da teoria da dependência –, o projeto de MC não se enquadra em uma história linear de paradigmas ou epistemes; compreendê-lo assim significaria integrá-lo na história do pensamento moderno. Pelo contrário, o programa MC deve ser entendido como uma maneira diferente de pensar, ao contrário das grandes narrativas modernistas – a cristandade, o liberalismo e o marxismo –, localizando seu próprio questionamento nos próprios vieses dos sistemas de pensamento e pesquisas

para a possibilidade de modos de pensamento não-eurocêntricos (ESCOBAR, 2003, p. 53-54).

O autor afirma que o grupo não é pensado apenas desde e para a Abya Yala mas considera Ásia e África como parte desse processo apesar de substanciais diferenças. Os primeiros encontros do grupo ocorreram em 1998. Inclusive um dos livros mais importantes do grupo, publicado em 2000, foi resultado de um desses encontros que foi organizado pelo sociólogo venezuelano Edgardo Lander na Universidade Central da Venezuela. Concomitante a isso outras contribuições críticas ao grupo ganharam notoriedade, principalmente em torno do pensamento feminista. A contribuição de Lugones (2008) foi fundamental como complemento do conceito de colonialidade do poder ao trazer a questão de gênero como área central nesse debate. Escobar (2003) já apontava para o déficit do grupo em torno de estudos sobre gênero, natureza e economia. Duas décadas depois ainda vemos a necessidade de essas dimensões estarem mais evidentes nos estudos decoloniais.

Esse foi um pouco do processo de surgimento e consolidação do grupo enquanto corpo analítico. A partir de agora daremos ênfase ao conteúdo, aos principais conceitos. Uma primeira dimensão que deve ficar evidente é que a ideia de raça constitui um eixo central de análise para a colonialidade. Dedicamos o próximo tópico para tratar exclusivamente dessa ideia. No final deste tópico apontaremos para outras duas dimensões que nos parece igualmente centrais mas que não costumam aparecer desse modo na literatura. Nos referimos à gênero e à heteronormatividade⁵.

Mignolo (2010) nos ajuda a organizar a colonialidade em pelo menos cinco ramos principais a partir dos conceitos de colonialidade do poder, colonialidade do saber, colonialidade do ser, colonialidade do gênero e da sexualidade e colonialidade da natureza. Para nós esses conceitos não estão totalmente dissociados uns dos outros mas nos permite situar as especificidades da colonialidade. A colonialidade do poder gera uma espécie de matriz que nos possibilita pensar outros possíveis cenários de perpetuação da colonialidade como consequência desta primeira. Para Quijano (2000) a colonialidade do poder se baseia em uma classificação social a partir da ideia de raça, que impactou nas relações econômicas em torno do trabalho e no desenvolvimento do capitalismo mundial

⁵ Optamos por heteronormatividade ao invés de sexualidade para sermos mais específicos em nossa crítica. Sexualidade se refere a um conjunto de orientações sexuais. Heteronormatividade é uma estrutura imposta na colonização com a finalidade de normalizar a heterossexualidade. Para Foucault (1994) essa normatização envolve o adestramento de corpos de modo que eles sejam úteis para o aparato econômico/ produtivo e biológico/reprodutivo. Macharia (2019) pensa a sexualidade no contexto afro-diaspórico e não dissociada da ideia de raça.

e que não seria possível sem a Abya Yala. A partir da lente deste ilustre pensador ampliamos o nosso olhar ao entendermos que as desigualdades sociais não se restringem à classe mas que, antes disso, houve uma dominação racial e, com ela e por causa dela, o desenvolvimento de uma economia imposta colonialmente e baseada em desigualdade de classe. Nesse sentido, não há como nomear e menos ainda combater muitos dos problemas estruturais na Abya Yala e no mundo sem o conceito de colonialidade do poder. Ele nos revela um novo padrão de poder nunca antes visto justamente pelo fato de que a Abya Yala, criada como América Latina e Caribe, foi um espaço necessário de extração em larga escala do que o colonizador chamou de recursos naturais, dos saberes e até do ser que, ao ser racializado, perde a sua humanidade. Como vimos, os impactos disso foram mais profundos do que o próprio colonialismo.

Rita Segato (2015, p. 35) alega que a colonialidade do poder é a última entre as quatro únicas teorias⁶ que conseguiram ultrapassar o que ela chama de a grande fronteira. Ou seja, que foram contra a hegemonia geopolítica do conhecimento situada no norte global e mesmo desobedecendo epistemicamente muitos dos pressupostos impostos por essa geopolítica do conhecimento alcançaram relevância global. Para ela:

Estas teorias, pela sua capacidade de iluminar curvas que não podem ser alcançadas senão por um olhar localizado – embora lançado sobre o mundo –, pela sua novidade e desempenho na reviravolta interpretativa que instalam nos seus respectivos campos têm, além disso, realizado essa façanha sem acatar as tecnologias do texto da tradição anglo-saxônica nem da tradição francesa, que dominam o mercado mundial de ideias sobre a sociedade a partir da segunda metade do século XX, e sem submissão à política de citação dominante, à lógica da produtividade em termos editoriais, ao *networking* que condiciona o acesso aos *journals* de mais ampla circulação, ou à impostura da neutralidade científica (SEGATO, 2015, p. 35).

Em um dos artigos que compõem sua obra, titulado *Aníbal Quijano e a perspectiva da colonialidade do poder*, ela se debruça sobre esse conceito. Ela defende que a queda do muro de Berlim e o final da guerra fria foram eventos importantes no sentido de gerar um ambiente favorável para o florescimento das propostas de Quijano. Para a autora, Quijano introduz um giro na história do pensamento crítico sobre Abya Yala após o desmantelamento do paradigma setentista preso na polaridade capitalismo-comunismo. Esse giro tem inspirado linguagens críticas e lutas ontológicas, de desenho, e epistêmicas numa perspectiva local e global⁷.

No terceiro tópico deste primeiro capítulo aprofundaremos os conceitos de colonialidade da natureza e colonialidade do ser, incluindo a colonialidade do gênero e da

⁶ As outras são a *teologia da libertação*, a *pedagogia do oprimido* e a *teoria da marginalidade*.

⁷ Indicamos Mignolo, 2000.

sexualidade, que julgamos fundamentais para sustentar os nossos argumentos posteriores sobre os desenhos radicalmente simplificados do Estado. Outros conceitos importantes e que serão utilizados posteriormente são o de diferença colonial, relacionado com o de semiose colonial e hermenêutica pluritópica (Mignolo, 2000; 2013) falácia desenvolvimentista (Dussel, 2000) e desenho (Escobar, 2018), que neste estudo associamos à simplificação radical do Estado (Scott, 1999).

Algumas das críticas ao grupo, a alguns de seus membros e ao modo como alguns conceitos foram abordados surgiram internamente. Dentre elas podemos destacar a crítica da socióloga ch'ixi Silvia Rivera Cusicanqui e do porto-riquenho Ramón Grosfóguel⁸, que é influenciado por ela. Cusicanqui (2010; 2015) apresenta uma crítica contundente aos teóricos decoloniais e ao mercado acadêmico, apontando o que ela vê como uma série de contradições e apropriações problemáticas dentro desses campos. Rivera Cusicanqui argumenta que muitos teóricos decoloniais, apesar de criticarem o colonialismo e suas legados, muitas vezes operam dentro das estruturas e lógicas que eles mesmos condenam. Ela acusa esses teóricos de se apropriarem das lutas e conhecimentos indígenas sem um compromisso real com as comunidades que originaram esses saberes. Para ela, essa apropriação representa uma forma de neocolonialismo, onde os conhecimentos ancestrais são transformados em capital acadêmico sem beneficiar as populações originárias.

Além disso, a autora critica o mercado acadêmico por sua mercantilização do conhecimento, onde as ideias decoloniais são frequentemente transformadas em produtos intelectuais que servem mais para avançar as carreiras acadêmicas dos pesquisadores do que para promover mudanças sociais significativas. Ela observa que essa tendência contribui para a perpetuação de desigualdades, já que os acadêmicos muitas vezes se tornam mediadores privilegiados que decidem quais vozes indígenas são amplificadas e quais são silenciadas. De acordo com a socióloga, isso cria uma dinâmica de poder onde os acadêmicos, em vez de aliados, se tornam *gatekeepers* que restringem o acesso ao conhecimento decolonial genuíno e às experiências vividas dos povos indígenas. Em sua visão, uma verdadeira decolonialidade só pode ser alcançada através de um compromisso profundo e genuíno com as comunidades indígenas e uma rejeição das estruturas coloniais e mercantis que dominam o campo acadêmico.

⁸ Indicamos Rubbo, 2022.

Apesar de essas críticas nos parecer bastante plausíveis, é importante ter em conta que tanto Mignolo como Quijano não negam a existência de uma colonialidade do saber e o papel das universidades nesse processo. Inclusive uma das célebres frases de Quijano é incisiva ao sugerir que o primeiro passo para a decolonialidade é a descolonização do conhecimento. Os argumentos trazidos por essas críticas podem colocar a contribuição, o engajamento e o esforço coletivo de pesquisadores de diversos países e formações que vêm pertinência no conceito de colonialidade no mesmo patamar de pesquisadores que não realizam os mesmos esforços epistêmicos. Para nós, é necessário situar o tom que esses autores querem dar a partir da crítica decolonial, que tem um cunho eminentemente político. Também é necessário considerar os limites práticos de críticas estruturais e o processo inerente às mudanças paradigmáticas, que não são abruptas ou simples. A crítica decolonial abre caminhos para que possamos acessar lugares epistêmicos inimagináveis na tradição científica moderna. Possibilita questionamentos que nunca foram sequer cogitados por ela a partir de sujeitos e em um espaço historicamente inferiorizado e considerado não-científico, folclórico, selvagem. Permite que nos coloquemos na pesquisa, nossos corpos e vivências, e que possamos refletir criticamente sobre a nossa realidade.

2.2. RAÇA, RACISMO E EPISTEMICÍDIO

Após estabelecermos o contexto histórico e intelectual do grupo modernidade/colonialidade, voltamos nossa atenção para examinar a ideia de raça, além de situar o racismo estrutural e o epistemicídio correlatos a essa ideia. Desta forma, destacamos como tais fenômenos estão intrinsecamente ligados à colonialidade, funcionando como bases para a manutenção de estruturas de poder assimétricas. Ao abordar esses assuntos, buscamos fornecer uma visão abrangente das complexidades presentes na luta contra a colonialidade e suas expressões. A estrutura racial instaurada na invasão perdura até hoje apesar das contextualizações temporais e socioespaciais. Algumas questões básicas precisam ser evidenciadas para uma elaboração mais contundente do racismo estrutural. Quijano (1999) defende que a ideia de raça é uma invenção colonial que se iniciou com a invasão da Abya Yala e serviu de base para o desenvolvimento do capitalismo moderno/colonial. Para Quijano essa ideia não foi vista em nenhuma outra experiência histórica conhecida. Ele não nega, com isso, a existência de relações hierárquicas de poder em outras sociedades e momentos históricos, mas identifica na

ideia de raça uma experiência histórica única, tanto pelas suas consequências a longo prazo como pela sua natureza colonial.

Trata-se de um critério de classificação social fenotípico e genotípico, necessário dentro do novo padrão de poder mundial capitalista. Brancos classificaram grupos não brancos como inferiores ao mesmo tempo em que se colocavam em condição de superioridade em detrimento desses grupos. Essa ideia estava na base das relações comerciais internacionais daquele período e do desenvolvimento desse novo padrão de poder. Também significou a imposição de apenas um mundo cada vez mais desenhado por critérios econômicos e eurocêntricos, que só foi possível através dessa materialidade colonial humana e não humana. Ou seja, do mesmo modo em que os mundos relacionais foram paulatinamente substituídos pela *plantation* e suas vilas urbanas, o que gerou um desequilíbrio ecológico sem precedentes, houve uma imposição colonial sobre outros modos de significação, de símbolos e significados, de formas de vida e de conhecimento.

Inicialmente a ideia de raça não estava associada a um único traço fenotípico, a cor, mas às diferenças fenotípicas entre os povos que já habitavam a Abya Yala e os brancos europeus. A ideia de cor será aplicada algum tempo depois com a consolidação da diáspora africana e será articulada a uma ideia de raça já madura e naturalizada:

A história da construção da *cor* nas relações sociais está certamente por fazer. No entanto, há indícios históricos suficientes para apontar que a associação entre *raça* e *cor* é tardia e tortuosa. A ideia de *raça* é anterior e *cor* não tem originalmente uma conotação *racial*. A primeira *raça* são os *índios* e não há documentação alguma que indique a associação da categoria *índio* com a de *cor*. A ideia de *raça* nasce com *América* e originalmente se refere, presumivelmente, às diferenças fenotípicas entre *índios* e conquistadores, principalmente *castelhanos*. No entanto, as primeiras pessoas dominadas às quais os futuros europeus aplicam a ideia de *cor* não foram os *índios*. Foram os escravos sequestrados e negociados das costas do que agora é conhecido como África e que serão chamados de *negros*. Mas embora certamente pareça agora estranho, não é a eles que se aplica originalmente a ideia de *raça*, apesar de os futuros europeus os conhecerem desde muito antes de chegarem às costas da futura América. Durante a Conquista, os ibéricos, portugueses e castelhanos, usam o termo *negro*, uma *cor*, como consta nas Crônicas desse período. No entanto, nesse tempo, os ibéricos ainda não se identificam como *brancos*. Esta *cor* não é construída senão um século depois, entre os britano-americanos durante o XVII, com a expansão da escravidão dos africanos na América do Norte e nas Antilhas britânicas. E obviamente, lá *white* (*branco*) é uma construção de identidade dos dominadores, contraposta a *black* (*negro* ou *nigger*), identidade dos dominados, quando a classificação *racial* já está claramente consolidada e *naturalizada* para todos os colonizadores e, talvez, até entre uma parte dos colonizados (QUIJANO, 1999, p. 146-147).

Os efeitos a longo prazo dessa ideia não menos problemáticos por isso e nem estão associados apenas com a hierarquização social baseada em uma suposta diferença biológica entre brancos e não brancos mas também definiu os parâmetros civilizatórios de

desenvolvimento, conceito que ficou bastante associado ao progresso, à humanidade, à cultura *versus* natureza e ao conhecimento.

O modo como a ideia de Estado veio sendo constituída não é alheio a todo esse processo. Ao contrário, está imerso na recusa de um mundo não branco. A naturalização da ideia de raça também produziu seres fora-do-mundo:

Além dos corpos perdidos e dos naufragos, o navio negreiro produz Negros. Seres mantidos em uma situação fora-do-mundo, em uma relação de estranhamento radical com o mundo. *Fora-do-mundo* não significa que os escravizados não estejam fisicamente presentes nas Américas, nas oficinas das cidades ou nas plantações, tampouco que seus lugares e funções sociais não sejam reconhecidos. Significa que os escravizados são mantidos fora de um conjunto de instituições, de arenas públicas e políticas onde se constrói e se organiza o mundo [...]. Reduzidos a uma mão de obra dos desejos dos outros, os escravizados permanecem estrangeiros no mundo. Essa estrangeiridade radical do escravizado colonial deve ser diferenciada da estrangeiridade de um *Foreigner* [estrangeiro] pelo simples fato de ele não ser reconhecido como sujeito de outro reino ou como cidadão de outro Estado, como um espanhol ou um inglês. Nem estrangeiros nem cidadãos, os Negros escravizados são, portanto, limitados a um espaço intersticial [...]. O navio negreiro *criou* seres que não são nem estrangeiros nem cidadãos verdadeiros, seres designados para o porão, cuja principal estrangeiridade é serem inadmissíveis no convés do mundo. O negreiro desembarca Negros em um fora-do-mundo, sem tocar na Terra (FERDINAND, 2022, p. 161-162).

Dentro do mundo houveram epistemologias que legitimaram, ao mesmo tempo, a superioridade biológica entre humanos, eugênica; de humanos sobre outras espécies e entre as outras espécies, evolucionista. Nesse sentido, outras espécies também foram esvaziadas do mundo, impossibilitando um mundo em que múltiplas espécies habitam coevolutiveamente (TSING, 2015). Raça não existe como um conceito no sentido biológico mas deve existir enquanto categoria de análise tendo em vista o seu caráter sociológico. Apesar disso, cabe destacar que as ciências biológicas sustentaram durante muito tempo a ideia de superioridade e inferioridade biológicas a partir de um discurso eugênico. Esse processo, contudo, não se limitou ao passado e vem se atualizando de uma forma mais implícita. É imprescindível entender quais epistemologias estão em disputa, a quem servem, em que se baseiam e o que sustentam.

A ideia de raça é um elemento central na constituição do que Quijano chama de colonialidade do poder. Toda narrativa tem um lugar (RIBEIRO, 2017) e o discurso eurocêntrico, branco, masculino em seu sentido danoso e heteronormativo inventou a ideia de raça, reduziu as potencialidades dos povos e das mais diversas formas de construção da realidade a um mundo capitalista, monocromático, adepto do monocultivo, homogêneo e padronizado. O entendimento do racismo enquanto estrutura básica da sociedade vai além da perpetuação do racismo nas instituições. Nas palavras de Almeida:

Em resumo: o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo normal com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção. O racismo é parte de um processo social que ocorre pelas costas dos indivíduos e lhes parece legado pela tradição. Nesse caso, além de medidas que coíbam o racismo individual e institucionalmente, torna-se imperativo refletir sobre mudanças profundas nas relações sociais, políticas e econômicas (ALMEIDA, 2019, p. 33).

Ou seja, o entendimento do racismo enquanto estrutura social básica nos permite dizer que a sua superação vai além dos aspectos institucionais e individuais. Ele é fruto de relações físicas e materiais de exploração da natureza, incluindo os seres humanos, amparadas em epistemologias eurocêntricas.

A ideia de raça se constituiu como um elemento básico para o desenvolvimento do capitalismo (QUIJANO, 2000) e está entrelaçada a um complexo emaranhado econômico, institucional e civilizatório. O racismo é uma expressão estrutural da ideia de raça, que se materializa nos mais diversos âmbitos da vida sempre imbuído dessa ideia de superioridade e inferioridade construída colonialmente por brancos, inclusive para justificar muitos de seus desenhos tipicamente dualistas e de destruição ambiental. O seu combate, por isso, não é simples e demanda uma atitude crítica no que se refere às instituições tipicamente coloniais:

Ainda que essencial, a mera presença de pessoas negras e outras minorias em espaços de poder e decisão não significa que a instituição deixará de atuar de forma racista. A ação dos indivíduos é orientada, e muitas vezes só é possível por meio das instituições, sempre tendo como pano de fundo os princípios estruturais da sociedade, como as questões de ordem política, econômica e jurídica (ALMEIDA, 2019, p. 32-33).

É nesse sentido que o antirracismo deve pressupor, antes de tudo, a luta por um mundo tanto do ponto de vista humanitário como do ponto de vista ecológico. A ascensão meramente econômica de grupos não brancos não constitui por si só um dismantelamento da lógica racista. A superação do racismo incide sobre as opções de desenvolvimento feitas pelo Estado. Essa discussão está intimamente ligada com o debate em torno da miscigenação.

De modo geral as narrativas desenvolvimentistas tendem a conceber a ideia de raça com bastante superficialidade:

No Brasil, particularmente, é curioso notar como até mesmo os desenvolvimentistas progressistas silenciam sobre a questão racial e, mais do que isso, como incorporam o discurso da democracia racial e da mestiçagem de forma acrítica. Para alguns deles, portanto, falar de raça e racismo levaria à desintegração social e à criação de conflitos inexistentes (ALMEIDA, 2019, p. 120).

Essas narrativas continuam servindo à perpetuação sistemática de um racismo que não é identificado de um modo adequado. Ainda nesse contexto, Djamilia Ribeiro realiza uma pertinente observação sobre a obra de Gilberto Freyre:

Mas é preciso ler Freyre criticamente, indo na contramão daqueles que, estimulados pela naturalização da miscigenação forçada durante o período colonial, perpetuam o mito da democracia racial. Essa visão paralisa a prática antirracista, pois romantiza as violências sofridas pela população negra ao escamotear a hierarquia racial como uma falsa ideia de harmonia (RIBEIRO, 2019, p. 10).

Desse modo, vale destacar o contexto brasileiro de mestiçagem a partir dos processos de embranquecimento da população e dos mecanismos institucionais de eliminação de negros na busca por um desenvolvimento que almejava padrões civilizatórios eurocêntricos.

A discussão sobre a mestiçagem e o eurocentrismo dos projetos de desenvolvimento obviamente não se limitam ao contexto brasileiro. Marisol de la Cadena nos ajuda a entender um pouco mais do cenário peruano em torno de questões como racismo, mestiçagem e desenvolvimento:

O segundo dos enunciados de Vargas Llosa ilustra o uso atual predominante do termo mestiço; uma mescla cultural racializada – espanhola e índia – que evolui desde uma indianidade primitiva até uma etapa mais civilizada e incompatível com os costumes indígenas. Os cusquenhos indígenas da classe trabalhadora dão a essa palavra um significado alternativo: empregam o termo mestiço para identificar sujeitos alfabetizados e economicamente exitosos que compartilhem práticas culturais indígenas, mas que, todavia, não se percebem como miseráveis, condição que atribuem aos índios. Longe de estabelecerem uma equação entre cultura indígena e ser índio – uma etiqueta que porta um estigma histórico colonial de inferioridade –, percebem a indianidade como uma condição social que reflete um fracasso individual para se chegar a um progresso educacional. Como consequência dessa redefinição, a cultura indígena – ou cultura andina, para ser mais específica –, excede o âmbito da indianidade; dito de forma mais geral, inclui as populações cusquenas que se orgulham de suas origens rurais e que proclamam um legado cultural indígena, mas que, não obstante, rejeitam serem etiquetados como índios. Orgulhosamente se denominam a si mesmos como mestiços (DE LA CADENA, 2004, p. 22-23).

A autora observa pelo menos dois sentidos dados à mestiçagem. A essa espécie de ressignificação do termo, a autora chama de processo de desindianização. Para ela, esse é um processo complexo e vai além de uma abordagem mais imediatista de que, ao se denominarem mestiços, os indígenas estariam abandonando totalmente a sua própria cultura. Tem mais a ver com o processo por meio do qual os cusquenhos da classe trabalhadora reproduzem e, ao mesmo tempo, enfrentam o racismo:

O discurso da desindianização permite aos intelectuais populares reinventar a cultura indígena esvaziada da indianidade estigmatizada que as elites atribuíram desde tempos coloniais. Porém, dado que este mesmo processo libertador continua definindo a indianidade como uma condição inferior na região, deixa espaço para que persista o racismo (DE LA CADENA, 2004, p. 23).

De acordo com a autora, esse processo continua sendo baseado em critérios eurocêntricos e racistas na medida em que não problematiza o estigma colonial de

inferioridade presente na concepção de indianidade. A desindianização pressupõe também um nível maior de alfabetização e uma centralidade das relações sociais no contexto urbano. Esse processo nos ajuda a entender as ramificações e complexidades em torno da ideia de raça e como a mestiçagem e as disputas de poder entre grupos não brancos são influenciadas predominantemente por essa ideia⁹.

O conceito de epistemicídio (CARNEIRO, 2023)¹⁰ esteve integralmente na ideia de raça. A não validação de outros conhecimentos proporcionou sérias distorções no modo como construímos o real e habitamos o mundo. O conhecimento ficou restrito às epistemologias tipicamente eurocêntricas e o mundo passou a ser organizado com base nessa interpretação do conhecimento e do real. Esse conceito nos ajuda a compreender que a modernidade envolveu o extermínio prévio de matrizes diversas de conhecimentos ao mesmo tempo em que impôs colonialmente um conjunto específico de técnicas e métodos que pressupuseram um só mundo em termos epistêmicos e intersubjetivos. Apesar da identificação das complexas e contraditórias reproduções do racismo, é imprescindível nomear a origem dessas narrativas. Ao que tudo indica, elas iniciam na ideia de raça e vêm sendo atualizadas com a matriz colonial de poder na Abya Yala.

O teórico caribenho Frantz Fanon, uma das principais inspirações para os estudos decoloniais, reforça o elemento de violência associado ao processo de colonização e ao epistemicídio:

O mundo colonizado é um mundo cortado em dois. A linha divisória, a fronteira é indicada pelos quartéis e pelas delegações da polícia. Nas colônias o interlocutor válido e institucional do colonizado, o porta-voz do colono e do regime de opressão é o gendarme ou o soldado. [...] O intermediário do poder usa uma linguagem de pura violência. O intermediário não alivia a opressão, não faz mais velado o domínio. Ele os expõe, manifesta-os com a boa consciência das forças da ordem. O intermediário leva a violência para a casa e para o cérebro do colonizado (FANON, 1963, p. 32-33).

É possível fazer uma conexão com o modo como a violência é institucionalizada na Abya Yala, seja do ponto de vista epistêmico, seja em aspectos mais coercitivos associados aos dispositivos de segurança e à ação repressiva da polícia. O autor também reforça a violência colonial ao afirmar que “[...] o colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a violência em estado de natureza e não pode inclinar-se

⁹ Para Barros (2014), esse processo pode ser entendido a partir do que Quijano nomeia como colonialidade do imaginário.

¹⁰ Inicialmente havíamos utilizado Boaventura de Sousa Santos para sustentar a nossa argumentação. Após a defesa soubemos que ele responde a diversos processos, inclusive por assédio sexual. Com isso, optamos por dialogar com outras referências e nos questionamos até que ponto a geopolítica do conhecimento não influenciou a nossa escolha inicial.

senão diante de uma violência maior” (FANON, 1963, p. 54). Esse trecho faz uma crítica direta ao contratualismo moderno.

O epistemicídio é a negação sistemática do conhecimento, das perspectivas e das experiências de grupos racializados. É um ato de violência intelectual que silencia vozes, invalida experiências e perpetua narrativas dominantes que marginalizam e oprimem. No contexto do racismo, o epistemicídio opera de várias maneiras insidiosas. Primeiramente, o epistemicídio se manifesta na supressão e distorção da história e da cultura das comunidades racializadas. Narrativas eurocêntricas dominantes frequentemente relegam as contribuições e conquistas de povos não brancos à margem da história, minimizando suas realizações e perpetuando estereótipos prejudiciais. Isso não apenas apaga a riqueza cultural e intelectual dessas comunidades, mas também reforça uma visão de mundo que legitima a superioridade branca. Além disso, o epistemicídio se manifesta na marginalização e desvalorização do conhecimento produzido por indivíduos pertencentes a grupos racializados. Nos espaços acadêmicos, por exemplo, as perspectivas e teorias desenvolvidas por estudiosos não brancos muitas vezes são desconsideradas ou desacreditadas, perpetuando assim um ciclo de exclusão e desigualdade.

O racismo e o epistemicídio são intrinsecamente interligados, alimentando-se mutuamente para manter estruturas de poder opressivas. Enquanto o racismo opera nas esferas sociais e institucionais, o epistemicídio atua no nível do conhecimento e da compreensão, moldando percepções e limitando horizontes. Juntos, eles constituem uma força formidável que perpetua a injustiça e a desigualdade. Para combater eficazmente o racismo e o epistemicídio, é crucial reconhecer sua presença e entender suas ramificações profundas. Isso requer um compromisso coletivo com a justiça cognitiva, que valoriza e amplifica uma multiplicidade de vozes e conhecimentos. Somente através desse esforço conjunto podemos aspirar a um mundo onde todas as pessoas sejam reconhecidas e respeitadas em sua plena humanidade, onde o conhecimento seja verdadeiramente inclusivo e emancipador.

O epistemicídio é uma forma sutil e poderosa de violência. Também diz respeito ao apagamento deliberado de referências, línguas e expressões das comunidades racializadas, acompanhado por uma tentativa de suprimir sua estética, arte e noção de beleza. Diante desse contexto, é imprescindível que tais comunidades sejam dotadas de espaços epistêmicos, onde possam não só expressar suas próprias

narrativas, mas também serem protagonistas¹¹ em pesquisas que as representem de forma autêntica. Somente através desses espaços, onde possam falar a partir de suas próprias vivências e realidades, podemos iniciar o desarranjo das estruturas de poder que perpetuam o racismo, reconhecendo e valorizando as diversas formas de conhecimento que emanam de lugares racializados.

É fundamental reconhecer que a equidade no acesso ao conhecimento não se limita apenas à entrada em espaços de produção e disseminação intelectual, mas também à capacidade de transformá-los de forma epistêmica. Esse é um imperativo especialmente importante para as pessoas racializadas, cujas vozes e perspectivas foram marginalizadas e silenciadas ao longo da história. Nesse contexto, as cotas epistêmicas emergem como uma ferramenta essencial para promover essa transformação. Ao reservar e garantir quotas específicas para pessoas racializadas em instituições acadêmicas, editoriais, e outros espaços de produção de conhecimento, as cotas epistêmicas não apenas abrem portas anteriormente fechadas, mas também catalisam uma mudança profunda na estrutura desses espaços.

As cotas epistêmicas não se limitam apenas à representatividade superficial; ao contrário, visam criar uma dinâmica onde as vozes e perspectivas das pessoas racializadas se tornem centrais na construção do conhecimento. Isso implica não apenas ocupar espaços, mas também ter o poder de influenciar agendas, definir prioridades de pesquisa e moldar narrativas acadêmicas. Ao capacitar as pessoas racializadas a ocuparem esses papéis de liderança e autoridade intelectual, as cotas epistêmicas não apenas mitigam injustiças históricas, mas também enriquecem o conhecimento ao incorporar uma variedade mais ampla de experiências e pontos de vista. Portanto, investir em cotas epistêmicas é não apenas um ato de justiça social, mas também uma medida crucial para garantir a integridade e a diversidade do conhecimento produzido e disseminado em nossas sociedades. Em suma, ao investigar a ideia de raça e contextualizar o racismo estrutural e o epistemicídio como derivados dessa concepção, a nossa intenção foi demonstrar que esses aspectos fazem parte do próprio fundamento da colonialidade, funcionando como pilares para a perpetuação das estruturas coloniais de poder. Esses conceitos serão úteis para o desenvolvimento dos aspectos mais centrais do texto que serão desenvolvidos no próximo tópico e nos próximos capítulos.

¹¹ Destacamos Daniel, 2019.

2.3. COLONIALIDADE DA NATUREZA E COLONIALIDADE DO SER

Neste tópico final do capítulo voltamos nossa análise para os conceitos de colonialidade da natureza e do ser. Nosso objetivo é demonstrar como a colonialidade não apenas influencia as interações entre sociedades humanas, mas também entre humanos e não humanos. Ao enfatizarmos esses aspectos da colonialidade, enraizados no dualismo ontológico, buscamos ampliar o alcance de nossa investigação e contribuir para uma compreensão mais abrangente dos desafios enfrentados na jornada em direção à descolonização do conhecimento e das práticas sociais, ecológicas e institucionais na Abya Yala. A colonialidade da natureza e a colonialidade do ser, que relacionamos com a colonialidade do gênero e da sexualidade, fazem parte de uma mesma matriz colonial de poder que as entrelaça (Mignolo, 2010, p. 12). Apesar de esses conceitos aparecem na literatura em dimensões distintas partimos da premissa de uma intrínseca relação entre eles no sentido de que as formas de interpretação da natureza¹² envolvem necessariamente suposições ontológicas sobre o mundo (Escobar, 2011, p. 50). Nesse sentido, o conceito de desenho, que será aprofundado posteriormente, desempenhará um papel igualmente fundamental. Antes, contudo, faremos uma breve contextualização sobre as circunstâncias ambientais nas quais a Abya Yala está submetida desde 1492, que também nos revela as circunstâncias ontológicas de interpretação da natureza e a consequente naturalização colonial dessa interpretação.

O ecofeminismo, movimento e corrente teórica que integra as preocupações do feminismo e do ambientalismo, destaca tanto a interconexão entre a opressão das mulheres e a exploração da natureza quanto as estruturas patriarcais e capitalistas que promovem a dominação dos recursos naturais e das mulheres, argumentando que ambas as formas de opressão estão enraizadas em uma lógica de controle e exploração. A sua corrente essencialista parte do princípio de que a mulher, por essência, é mais propensa à defesa da natureza. Aguinaga et al. argumentam:

No entanto, outra corrente ecofeminista rejeita esse tipo de essencialismo para produzir leituras mais ricas em sua complexidade. Essas autoras, como Vandana Shiva, Maria Mies ou Bina Agarwal, situam a origem de uma maior compatibilidade das mulheres com a natureza na construção social e histórica do gênero, específica em cada cultura. Denunciam que aquilo que recebe o nome de desenvolvimento, na realidade, encobre uma estratégia de colonização vinda do Ocidente, que tem sua base em relações de dominação sobre a mulher e a natureza (AGUINAGA et al., 2011, p. 67-68).

¹² Ver Gudynas, 2004.

Essa última corrente nos parece mais adequada por enfatizar as relações coloniais de poder que envolvem tanto uma dominação de gênero como dos recursos naturais. Ao articular essas formas de dominação essa compreensão se torna crucial para a nossa proposta.

Contextualizaremos o uso de determinados conceitos para evitar confusões. Quando mencionamos a colonialidade do gênero e da sexualidade não estamos, primeiro, supondo que esses conceitos são sinônimos como se tem feito em muitos casos e, depois, não tecemos uma crítica à heterossexualidade em si ou ao seu exercício. Nos referimos mais precisamente a uma normalização desse modo de sexualidade em um sentido colonial, machista, patriarcal, em suma, **dualista** que não ultrapassa os limites do entendimento de que os papéis sexuais devem ser fundamentados nas dicotomias ativo-passivo, dominador-submisso, macho-fêmea. Essas dicotomias se dão em circunstâncias sexuais penetrativas e que na maior parte dos casos não concebem o ser construído como mulher como um sujeito **que tem** prazer mas como um objeto **que dá** prazer ao homem. Essa lógica, contudo, não se limita à heterossexualidade e é reproduzida por outras formas de sexualidade ainda que de um modo menos associado ao gênero. Tanto a luta por uma emancipação de gênero como a luta pela emancipação de uma norma heterossexual devem necessariamente estar vinculadas com a emancipação de um mundo colonial racista. Um mundo feminista, onde diversos modos de exercício da sexualidade coexistam, não pode estar separado de um mundo decolonial e antirracista. Em suma, a luta feminista e LGBTQIAPN+ também deve ser a luta por um mundo que atualmente está ruindo do ponto de vista ecológico, civilizatório em geral.

Dois autores nos ajudam a refletir sobre essa engrenagem colonial que tem como base raça, gênero e a própria lógica heteronormativa: Oyěwùmí (1997) e Macharia (2019). Esses autores apontam para problemas ontológicos no modo como viemos entendendo gênero e sexualidade, reforçando a premissa de que essas dimensões não podem ser pensadas separadas do racismo, do mesmo modo que o racismo não pode ser pensado separado da natureza, da sua colonialidade e dos desenhos reforçados e apagados nesse processo. Apesar de muitas vezes os livros e o *mainstream* não contarem, as mulheres racializadas, tanto na literatura, no caso de Maria Carolina de Jesus, citada na epígrafe, como em outros âmbitos certamente nos ensinaram e têm muito a nos dizer sobre as mais diversas formas de colonialidade, inclusive sobre a colonialidade da natureza.

Um primeiro aspecto a ser considerado sobre a colonialidade da natureza é que a Europa moderna se fundou materialmente com base na extração em larga escala de recursos que ela mesma denominou como **econômicos** no continente recém invadido, implementando um imaginário **econômico extrativista** que privilegiou, desde o início, ela própria. Dussel é enfático ao afirmar que:

A experiência não apenas da descoberta, mas especialmente da conquista, é essencial para a constituição do ego moderno, não apenas como uma subjetividade, mas como subjetividade que se toma como o centro ou o fim da história. Por outro lado, é evidente que Hegel, assim como Habermas, excluem a Espanha e com ela a América Latina da definição original de modernidade [...]. Minha hipótese, pelo contrário, é que a América Latina, desde 1492, é um momento constitutivo da modernidade, e Espanha e Portugal fazem parte de seu momento original. Eles compõem a outra face (te-ixtli em asteca), a alteridade, essencial para a modernidade. O ego ou subjetividade europeu, imaturo e periférico ao mundo muçulmano, continua a se desenvolver. Finalmente, surge na pessoa de Hernán Cortés presidindo a conquista do México, o primeiro lugar onde esse ego afeta seu desenvolvimento prototípico, estabelecendo-se como senhor do mundo e vontade de poder. Essa interpretação permitirá uma nova definição, uma nova visão de mundo da modernidade, que descobrirá não apenas seu conceito emancipatório, mas também o mito vitimizador e destrutivo de um europeísmo baseado no eurocentrismo e na falácia desenvolvimentista. O mito da modernidade agora assume outro significado do que para Horkheimer e Adorno, ou do que faz para pós-modernos como Lyotard, Rorty ou Vattimo (DUSSEL, 1995, p. 25-26).

A retórica moderna encobriu a Abya Yala como materialidade necessária para a afirmação econômica e geopolítica do chamado primeiro mundo. Ela foi, desde a sua apropriação pela Europa, um espaço privilegiado de extrativismo e isso gerou consequências ambientais sem precedentes. É nesse cenário que se origina uma colonialidade da natureza que se tornaria cada vez mais sofisticada, inclusive quando algumas de suas premissas já estivessem ultrapassadas e gerassem alguma desconfiança¹³. A colonialidade da natureza está institucionalizada como uma política de desenvolvimento na Abya Yala. Hoje a maior parte do PIB¹⁴ de países como o Brasil provém de sistemas agroalimentares que degradam a vida, que produzem, além de monocultivo, desigualdade, insegurança alimentar e nutricional, concentração de terra, dentre outras muitas consequências socioambientais. A especulação financeira, inclusive em grandes centros urbanos, eleva esses problemas a outros patamares. Esse é um primeiro aspecto considerado por nós no que se refere à colonialidade da natureza, que está longe de ser um processo simples, linear e de fácil compreensão. Isso é potencializado por uma tradição ontológica e epistêmica eurocêntrica que reforça e

¹³ Ver Barros e Monte (2020).

¹⁴ Consultamos os dados disponíveis no SIDRA/IBGE.

institucionaliza uma narrativa moderna e que, portanto, oculta a colonialidade como sua parte constitutiva.

A colonialidade da natureza enquanto possibilidade analítica está bastante vinculada ao processo de aculturação dos mais diversos povos que estiveram suscetíveis dessas múltiplas violências, que acarretaram na drástica redução de suas línguas e linguagens, de seus modos de significação e na significativa alteração de seus meios ambientes. Além disso, a diáspora, legitimada pela ideia de raça, serviu como o motor propulsor de toda essa engrenagem econômica que ganhava proporções globais, centralizando o mundo e a vida na *plantation* e que agora vemos na plantação geneticamente modificada, produzida em larga escala. Concomitante a isso as duas revoluções industriais forneceriam condições tecnológicas e materiais importantes para que essa plantação tivesse uma transformação útil (LANDER, 2004, p. 260). Ou seja, para que a vida fosse organizada, administrada, inclusive publicamente, em torno da cidade.

A imposição colonial de um modo de ser também significou a criação de uma ideia de natureza da qual esse ser se distinguiu fundamentalmente. Esse outro ente ontológico, chamado de natureza, pressupôs um **código econômico** que ficou associado à biologia. A economia, muito mais do que um discurso cultural (ESCOBAR, 2007, p. 107), se tratava agora de um aspecto natural da vida. A colonialidade da natureza limitou significativamente as nossas formas de ser e de estar no mundo, inclusive nas dimensões mais básicas da vida como a produção, o consumo e a habitação. Observemos esse trecho:

O conhecimento da natureza, não é uma simples questão de ciência, observação empírica ou mesmo de interpretação cultural. Na medida em que esta questão é um aspecto central sobre como pensamos a presente crise ambiental, é importante ter uma visão da variedade de posições sobre este assunto. Fornecer esta visão, mesmo de uma forma muito esquemática, não é um esforço simples, dado que o que está no fundo do assunto – além de questões políticas e econômicas estarem em jogo – são epistemologias contrastantes e, em última análise, mitos fundamentais e suposições ontológicas sobre o mundo (ESCOBAR, 2011, p. 50).

Existe, portanto, uma variedade de epistemologias da natureza e elas navegam entre o essencialismo e o construtivismo (ESCOBAR, 2011, p. 51). A maior parte dessas epistemologias tendem a permanecer em uma abordagem essencialista, em um realismo epistemológico, ou dialogam com essa perspectiva em algum nível.

Diante da escassez de estudos que reconhecem a intrínseca relação entre o racismo e a crise ambiental, Ferdinand (2022) nos fornece elementos importantes para

pensarmos tanto a inevitável associação entre o racismo e os problemas ecológicos como a imposição de um modo de habitar colonial típico da modernidade. Inspirado pelo pensamento decolonial (FERDINAND, 2022, p. 34), o autor parte do princípio da existência de uma dupla fratura moderna, que separa a crise ambiental dos aspectos coloniais que serviram de base para ela:

A tempestade ecológica em curso revela danos e problemas associados a certas maneiras de habitar a Terra próprias da modernidade. Compreender esses problemas requer a adoção de uma perspectiva de longo prazo e a volta a momentos e processos fundadores da modernidade que contribuíram para a situação ecológica, social e política de hoje. Razão pela qual é importante voltar ao momento fundador que foi a colonização europeia das Américas a partir de 1492. Afinal, é inevitável constatar que esse evento continua prisioneiro da dupla fratura colonial e ambiental do mundo moderno. Por um lado, uma crítica anticolonial denuncia as conquistas, o genocídio de povos ameríndios, as violências cometidas contra as mulheres ameríndias e as mulheres Pretas, o tráfico negreiro transatlântico e a escravidão de milhares de Pretos. Por outro, uma crítica ambiental coloca em evidência a amplitude da destruição dos ecossistemas e da perda da biodiversidade causada pelas colonizações europeias das Américas. Essa dupla fratura apaga as continuidades em que humanos e não humanos foram confundidos como *recursos* que alimentavam um mesmo projeto colonial, uma mesma concepção da Terra e do mundo. Proponho cuidar dessa dupla fratura retornando ao gesto principal da colonização: o ato de habitar (FERDINAND, 2022, p. 47).

Essa abordagem fraturada não nos permite compreender a questão ambiental adequadamente. Menos ainda o racismo, que é o fundamento do processo de construção de um mundo e de um habitar colonial. Tanto quanto o racismo, gênero e heteronormatividade são igualmente fundamentais. Conceber a ecologia enquanto elemento colonial é dizer que as mazelas ambientais, por exemplo, não se distribuem entre todos e todas de forma igualitária. De igual modo, nos permite situar a quem serve essa transformação útil da natureza, quem acessa essa matéria-prima transformada pela indústria e quem produz, muitas vezes em condições semelhantes às vistas na casa grande e na senzala. O capitalismo, que é um sistema fundamentado no racismo, na dominação de homens brancos sobre mulheres e na heteronormatividade não é capaz de se transformar em outra coisa. Essa é a sua natureza, ainda que nas sutilezas de sua pretensa inclusão.

O colonizador tentou impor um só mundo e, com ele, um só meio ambiente. A crise ambiental é fruto de uma crise ontológica que, desde o início, privilegiou um só ser em termos fenotípicos, geográficos, econômicos, epistêmicos, de gênero e sexualidade. O habitar colonial é, nesse sentido, um habitar que não é evidente senão no seu sentido de fazer habitar. Ou seja, de reduzir a diferença colonial a um eu e a um mundo:

O surgimento do outro não passa de uma corda com a qual esse outro pode ser trazido até um nós conhecido, até um igual europeu. Ele aparece apenas como matéria possivelmente redutível a outra *maneira do Eu*, retomando a expressão do filósofo Emmanuel Levinas. Essa dialética por meio da qual o outro é reconhecido pelo fato de que não se tornará mais outro é a violência ontológica principal do habitar colonial, consagrando a impossibilidade de habitar com o outro. Mais do que o encobrimento do outro analisado por Enrique Dussel, a colonização nega a alteridade e constitui *uma ação de mesmificação, de redução ao Mesmo*, fazendo o habitar colonial um habitar-sem-o-outro (FERDINAND, 2022, p. 50-51).

A colonialidade da natureza nos revela, como mencionado, a desigualdade da vulnerabilidade ambiental, visível no contraste entre a periferia e o centro, tanto em termos globais, entre países do norte e países do sul, quanto locais, no contraste de infraestrutura em grandes centros urbanos como São Paulo. A crise ecológica é colonial. Ela é, a um só tempo, de natureza e de ser, e revela as drásticas consequências de uma separação ontológica radical com a natureza, uma ontologia dualista (Escobar, 2018), bastante influenciada pela tradição filosófica cartesiana. A epígrafe deste estudo, trecho do poema *A rosa*, da proeminente escritora brasileira Maria Carolina de Jesus, nos recorda essa mesma tradição. *A res cogitans* cartesiana, pretensamente universal, se funda em contraposição a uma *res extensa*, um espaço ontológico que não pensa, que não tem alma, a própria ideia de natureza. Esse sujeito que pensa, com sua essência universal, está na base da modernidade. Em outras palavras, Descartes defende epistemicamente que todos os seres que não estão enquadrados em sua pretensa universalidade, ou seja, que não pensam ou agem a partir de uma subjetividade eurocentrada não possuem racionalidade ou alma. Isso, de certo modo, legitima as mazelas coloniais vistas até hoje. Esse é um dos nossos principais eixos analíticos e será abordado nos outros dois capítulos.

O habitar colonial supõe uma simplificação radical do mundo bastante semelhante à que James Scott (1999) associa ao Estado e à ideologia do alto modernismo. Ele encontra as suas bases mais sólidas de desenvolvimento no *plantationceno* (Ferdinand, 2022, p. 66), conceito proposto por Anna Tsing e Donna Haraway como uma crítica à noção de antropoceno. Nas palavras de Ferdinand:

Contentar-se em enumerar os diferentes *impactos ambientais* da *plantation* um após o outro nos manteria nessa dupla fratura da modernidade. As destruições causadas seriam realmente *ambientais* diante de um fundo sociopolítico realmente *humano*. Cuidar dessa dupla fratura exige que se identifiquem as *relações* desenhadas por tais destruições que unem os humanos (colonizadores, escravizados, autóctones) e os não humanos. O habitar colonial é: uma engenharia ecológica das paisagens da Terra em *plantations*, beneficiando colonizadores europeus, o que Alfred Crosby chama de *imperialismo ecológico*; um *imperialismo socioeconômico e político* que subjuga humanos e não humanos a essas *plantations*; e um *imperialismo ontológico*, ou seja, a imposição de uma

concepção singular do que são a Terra e seus existentes (FERDINAND, 2022, p. 58-59).

Em seu aspecto econômico o *plantationceno* é composto por uma economia colonial baseada em *plantation*, reproduzida sob diversas formas. Essa economia afunilou os horizontes do desenvolvimento, associando esse mesmo conceito ao progresso técnico e industrial da Europa.

Como mencionado, Escobar defende que a economia não se reconhece enquanto cultura:

Resta dizer que os economistas não vêem a sua ciência como um discurso cultural. Ao longo da sua ilustre tradição realista, o seu conhecimento é tomado como uma representação neutra do mundo e como uma verdade sobre ele [...] A economia não é única ou principalmente uma entidade material. É sobretudo uma produção cultural, uma forma de produzir determinados sujeitos humanos e ordens sociais.(ESCOBAR, 2007, p. 107-108).

O desenvolvimento ficou associado a uma ideia de progresso econômico e civilizatório que se projetou como natural, como o modo normal de organização das sociedades. A economia instaurada pela Europa era o começo e o fim natural da história.

Por fim, resta observar que o desenho ontológico dualista baseado no *plantationceno* é um mecanismo de simplificação radical do Estado, entendido como o conjunto de instituições que organizam o mundo. Trataremos disso com mais profundidade no próximo capítulo, contudo, já é possível notar que tanto a colonialidade da natureza como a colonialidade do ser estão inscritas no próprio propósito do Estado moderno/colonial. As paisagens vistas antes de 1492, que refletiam uma Abya Yala diversa em termos ecológicos e habitacionais, agora são substituídas pelas grandes cidades, capital de um Estado ou capital financeira, e pelas extensas plantações de *commodities* agrícolas.

Ao direcionarmos nossa análise para os conceitos de colonialidade da natureza e colonialidade do ser, partimos de uma compreensão mais profunda que envolve as complexas interações entre sociedades humanas e não humanas. Ao descrever como essas formas de colonialidade permeiam não apenas as relações entre seres humanos, mas também as interações entre humanos e não humanos, ampliamos o escopo de nossa investigação e abrimos espaço para uma compreensão mais abrangente dos desafios enfrentados na jornada em direção à descolonização do conhecimento e das práticas sociais, ecológicas e institucionais na Abya Yala. Esse enfoque revela as dinâmicas de poder subjacentes que moldam nosso mundo e, ainda,

destaca a necessidade premente de desenvolvermos estratégias que confrontem o desenho ontológico dualista típico da modernidade.

3. ESTADO E DESENHO NA ABYA YALA

Na primeira parte deste segundo capítulo, nossa análise recai sobre o histórico extrativista na Abya Yala, destacando suas ramificações ambientalmente racistas e a subsequente uniformidade tanto natural quanto social, evidenciada nos modelos modernos de desenvolvimento. Aqui, buscamos uma compreensão mais abrangente dos conceitos de extrativismo e neoextrativismo na Abya Yala (SVAMPA, 2019), considerando a lógica exploratória que continua a ser reforçada por políticas estatais focadas no crescimento econômico, sem questionar o paradigma moderno de desenvolvimento.

Na segunda parte, expandimos nossa análise para contemplar o conceito de desenho conforme discutido por Escobar (2018), enfatizando sua dimensão ontológica. Destacamos a importância dos estudos críticos do desenho no desafio à ontologia dualista, que tem sido a forma predominante de representação, e na compreensão do desenho como uma tecnologia política central da modernidade. A crise ecológica é, em suma, uma crise de desenho. Nesse contexto, torna-se imperativo considerar uma reorientação ontológica que permita a emergência de desenhos autônomos, além de buscar a descentralização da simplificação radical promovida pelo Estado. Esta reorientação propõe explorar novas possibilidades de desenho que transcendam a dicotomia simplista entre natureza e cultura, visando uma efetiva autonomia de desenho.

Por último, voltamos nosso foco para o Estado, sustentando o seu caráter intrinsecamente monocultural e reforçando que a sua estrutura é concebida sob os pilares do extrativismo, da dualidade ontológica e da simplificação radical. Os argumentos de Scott (1999) lançam luz sobre o Estado como um agente que simplifica a realidade para consolidar seu poder. Em particular, a análise do autor sobre o desenho radicalmente simplificado e alto modernista de Brasília serve como um exemplo emblemático dessa dinâmica.

3.1. NEOEXTRATIVISMO E DESENVOLVIMENTO

Neste tópico abordamos o profundo legado do extrativismo na Abya Yala, ampliando nossa análise para além de suas manifestações ambientais e econômicas, e adentrando em suas complexas ramificações sociais e culturais. Destacamos como o extrativismo historicamente enraizado na região não apenas moldou a paisagem natural, mas também perpetuou estruturas de poder que refletem padrões de racismo ambiental. Ao

examinar o continuum histórico do extrativismo na Abya Yala, desde as práticas coloniais até as formas contemporâneas de neoextrativismo, buscamos desvelar as interconexões entre exploração econômica e marginalização social. Reconhecemos este espaço não apenas como um território físico, mas também como um palco onde múltiplas narrativas históricas e epistemológicas se entrelaçam, influenciando a percepção e a gestão da terra e dos recursos naturais. Nossa abordagem visa desnaturalizar as dinâmicas extrativistas, revelando como elas são construídas e legitimadas por interesses econômicos dominantes, e promover uma compreensão mais holística dos desafios enfrentados pelas comunidades na busca por alternativas sustentáveis de desenvolvimento.

A história conhecida contada do ponto de vista ocidental dirá, desde uma perspectiva universalizante, que o extrativismo sempre fez parte da humanidade pelo fato de que todas as sociedades extraem recursos da natureza. Essa afirmação sustenta a ideia de que, por exemplo, o neoliberalismo vigente é o resultado natural dessa história. Neste estudo, contrariamente, não acataremos essa versão. Em primeiro lugar, a própria concepção sobre o que é a natureza e qual a sua finalidade é bastante questionável entre as sociedades ao longo da história, principalmente se considerarmos a história não conhecida antes da invasão. A discussão sobre o extrativismo é, portanto, inicialmente ontológica. Em segundo lugar, consideramos que a modernidade implicou uma razão instrumental sobre a natureza, compreendendo esse espaço com um objetivo bem definido e útil (LANDER, 2000, p. 14), e que essa noção ontológica dualista se perpetuou com a colonização e continua fazendo parte do imaginário da colonialidade da natureza e dos recursos naturais. O extrativismo, por isso, tem muito mais a ver com o mercantilismo colonial do que com a extração em si, que pode se dar por outros vieses ontológicos. Esses fatores demonstram uma disputa em torno desse conceito e o modo como ele é entendido influenciará diretamente na sua (des)naturalização. Em termos de definição nos aproximaremos mais do conceito de extrativismo defendido por Gudynas (2013, p. 2) que basicamente consiste em um tipo de extração em larga escala considerando as variáveis volume, intensidade e destino.

A invasão e a fundação do Estado na Abya Yala trazem como *modus operandi* o extrativismo. Esse processo não se limitou apenas aos chamados recursos naturais enquanto fauna e flora, mas também representou a extração de conhecimentos/subjetividades, corporeidades e formas de ser e estar. A economia é um aspecto central desse processo, principalmente por se pretender mais um fenômeno natural do que

cultural como já vimos, e é nessa especificidade econômica que se situa a lógica extrativista moderna. Duas dimensões fundamentais nesse processo precisam estar em questão antes de adentrarmos ao tema. A primeira é a ideia de raça como critério básico de classificação social, conceito desenvolvido no capítulo anterior. Essa ideia foi básica para que o Estado moderno afirmasse as suas instituições e o seu modo de operação burocrático, simplificado, racista e extrativista. Foi construída epistemologicamente na Europa, mais especificamente a partir da influência do pensamento filosófico moderno calcado no sujeito universal, que se encarregou de retirar o caráter de humanidade e de história dos povos não brancos; e foi implementada com a específica função de legitimar a suposta inferioridade desses povos no novo padrão de poder (QUIJANO, 2000, p. 108)¹⁵. A segunda é a invenção e apropriação dos recursos naturais da Abya Yala e sem os quais provavelmente nem a Europa e, posteriormente, nem os Estados Unidos se afirmariam como potência econômica global.

Essas dimensões mostram a lógica extrativista econômica bem articulada que faz parte da estrutura do Estado que, além do seu aparato epistemológico da economia, dispõe de outros saberes especializados e muito bem construídos metodologicamente para esta finalidade como a administração pública e o direito. De modo simplificado, essa estrutura em suas mais diversas instâncias e instituições servem aos interesses dessa específica sociedade extrativista. Seus representantes técnicos, sejam quais forem, do espectro político que forem, representam esses interesses pois não são pensados para incluir outros modos de relação com a natureza, de relação com a alimentação, com a terra, com a soberania e com a democracia¹⁶.

Após essas considerações, tomemos os trechos de Meneses (2020) como elementos para uma reflexão inicial sobre o extrativismo:

Sem embargo, definir colonialidade do ser e da natureza, por separado, traz problemas à análise. Se consideramos que a colonialidade do poder racializou e inferiorizou para melhor usufruir dos recursos naturais e da força de trabalho tanto de indígenas como de afro americanos; se consideramos que a colonialidade do saber, supostamente, teria lhes retirado o conhecimento próprio, esvaziando-os do seu espírito, de seus saberes ancestrais, e aparentemente lhes negou o acesso ao conhecimento ocidental, eurocêntrico, como então podemos pensar na problemática indígena e negra a partir de dois conceitos que não confluem: a colonialidade da natureza e a do ser? (MENESES, 2020, p. 56-57).

¹⁵ Aqui, agrega-se a dimensão de gênero salientada por Lugones (2008).

¹⁶ A discussão sobre sustentabilidade, por exemplo, que será desenvolvida mais adiante, ainda permanece nessa lógica extrativista.

O autor realiza críticas contundentes para pensarmos novas categorias de análise, que também implicam em novas formas de compreendermos um mesmo problema. O seu esforço está em dizer que a separação entre ser e natureza, típica da modernidade, é insuficiente para um entendimento mais satisfatório desse processo. O extrativismo incide, portanto, tanto nos seres humanos como não humanos. Muito mais do que uma técnica baseada na exploração indiscriminada da flora e da fauna, consiste em retirar também os saberes, a economia, a dinâmica alimentar e, em suma, a relação ontológica dos seres que se opõem a sua lógica. O questionamento levantado pelo autor revela a necessidade da construção de categorias analíticas que vislumbrem em algum nível essa ontologia relacional em torno da natureza. Ainda que certas categorias sejam difíceis de serem trabalhadas tendo em vista o paradigma moderno é importante que seja realizado um esforço para que mudanças ocorram, nos campos teórico e prático.

Svampa (2019, p. 16) define o extrativismo como um processo iniciado com a invenção da Europa a partir da invasão e conseqüente exploração dos recursos naturais/humanos e não humanos da Abya Yala. Está intimamente relacionado a um modo de acumulação bastante particular do sistema capitalista, acarretando nas chamadas áreas de sacrifício com a drástica diminuição da diversidade de vida humana e não humana:

Potosí, na Bolívia, marcou o nascimento de um modo de apropriação da natureza em larga escala e de um modo de acumulação, caracterizado pela exportação de matérias-primas e por um tipo de inserção subordinada na economia mundial (SVAMPA, 2019, p. 16).

Para nós, a raiz da noção extrativista da realidade está no aspecto civilizatório¹⁷ do eurocentrismo, na ideia de adestramento útil da natureza pelos representantes legítimos dessa civilização. Assim, civilização e natureza adquirem um caráter dualista de modo que a primeira consista, por princípio, no adestramento útil da segunda. Essa civilização se coloca como superior e impõe um caminho linear para o desenvolvimento, sem conflitos, rupturas ou contradições. É um entendimento simplista e que se mostra cada vez mais ilusório.

Esse processo não é neutro ou natural. Se considerarmos as curvas na história, e especialmente na história da Abya Yala, o conceito de acumulação por despossessão pode nos ser útil no que se refere ao extrativismo e, mais recentemente,

¹⁷ Para Wallerstein (2002) o eurocentrismo pode ser entendido a partir de pelo menos quatro aspectos. Um dos aspectos centrais é justamente a ideia de civilização em que a Europa não se considera apenas mais uma civilização, mas a mais civilizada em uma perspectiva unidimensional de progresso. Aqui civilização contrasta com a ideia de natureza e com os povos que estabelecem um sentido relacional com o que é considerado natureza. Ainda para o autor, essa dicotomia se renova a partir de conceitos como desenvolvimento e subdesenvolvimento. Sobre esse tema indicamos Barros, 2014.

aos chamados novo extrativismo e neoextrativismo. Para Teubal e Palmisano (2012) esse conceito se relaciona diretamente com a invasão e a consequente colonialidade do poder, com a ascensão do liberalismo e mais recentemente do neoliberalismo. Ele define e redefine explicitamente quem ou o quê haverá de perder ou morrer para que alguns continuem lucrando nessa dinâmica econômica extrativista:

A conquista da América ocorreu no marco da desapropriação, perseguição e do extermínio das populações originárias. Com isso [eles] perderam suas posses, sua forma de vida, sua cultura e, em muitos casos, sua própria vida. Desde o começo se tratou de um processo marcado pela busca e pelo roubo do ouro e da prata na forma de objetos utilizados pelas populações originárias, que eram extraídos das regiões conquistadas. Depois, se estabelece a mineração em Potosí, que conjuntamente com a de Zacatecas no México, se constituirão como os principais centros de extração e exportação de prata para a Europa (TEUBAL; PALMISANO, 2012, p. 136).

O extrativismo, portanto, não nasceu como um processo natural na história. Envolveu, desde o seu início, conflitos ontológicos, desapropriando diversos territórios, saberes e formas de ser incompatíveis com as pretensões coloniais na (re)organização das sociedades da Abya Yala pelos Estados.

Dois outros conceitos nos interessam nessa primeira parte: novos extrativismos e neoextrativismo. Se o extrativismo começa a ser delineado na colonização a sua lógica, por outro lado, não se limitou ao passado. Esse conceito vem se atualizando, ganhando novas roupagens de acordo com os ditos avanços técnico-científicos em torno do adestramento útil da natureza. Os chamados neoextrativismo e novos extrativismos e se enquadram nesse processo e se referem à atualização do extrativismo nas mais diversas atividades extrativistas em vigor, com todo o aporte epistemológico e do Estado. Sobre os novos extrativismos temos:

Um aspecto importante desta acumulação por despossessão está relacionado com o que chamamos neste artigo de modelo extrativo, constitutivo da mesma. Trata-se de um modelo ligado aos recursos naturais e impulsionado com grande empenho por grandes empresas transnacionais que dominam sectores-chave da produção e tecnologias utilizadas nestes processos. Embora constitua um modelo originalmente encaminhado para a extração de minerais – potencializado em anos recentes pela mineração a céu aberto – também tem a ver com a extração de petróleo e com certos tipos de agricultura como o modelo sojeiro e outros identificados como agronegócio (GIARRACCA; TEUBAL, 2010, p. 114).

Além dos novos extrativismos, Svampa (2019, p. 14) define o neoextrativismo como uma categoria analítica extrativista com novas dimensões, rupturas e continuidades, e que toma forma no início do século XXI. Em termos de continuidades a autora afirma que a destruição ambiental se intensificou e as oportunidades comerciais em diferentes ciclos econômicos e com um amplo apoio do Estado se tornaram mais intensas. Na extração mineral o caso da Texaco, estudado por Zambrano Soledispa (2019), dá ênfase ao

contexto amazônico equatoriano mas representa a atuação de muitas outras transnacionais desse setor nos mais diversos territórios do continente com o aporte do Estado.

Outro aporte conceitual para pensarmos o neoextrativismo dos Estados na Abya Yala é o racismo ambiental institucional. Se trata da interseção conceitual entre os conceitos de racismo ambiental e racismo institucional. Segundo Souza (2015, p. 29) o conceito de racismo ambiental surgiu nos Estados Unidos na década de 1980 como uma extensão das lutas por justiça social e racial. Inicialmente esse conceito se referia à desproporcionalidade de exposição a riscos ambientais entre grupos raciais distintos. Atualmente e principalmente a partir da contribuição de Lester, Allen e Hill (2001), citados pelo autor, esse conceito ganha um caráter mais geográfico e complexo no que se refere às análises em justiça ambiental, incluindo uma variável aberta que envolve diversos elementos dessa análise. Para o autor:

[...] a compreensão do racismo ambiental como resultado, também, de externalidades nos convida à elaboração de soluções através de arranjos institucionais capazes de internalizar as externalidades negativas no comportamento do agente. Racismo ambiental é uma tecnologia de (auto)disciplina que gera segregação ambiental e torna insustentável o ambiente, tomado como espaço geográfico, de que dependem comunidades vulnerabilizadas em razão de pertença a grupo étnico/racial. O racismo ambiental pode ocorrer de forma direta ou institucional, e atua em diversos campos da vida pública e privada de uma dada sociedade, a exemplo: elaboração de políticas ambientais; efetivação das normas ambientais, incluindo localização de indústrias perigosas e seus rejeitos; exclusão de comunidades vulnerabilizadas de espaços decisórios e de grupos de pressão (SOUZA, 2015, p. 37-38).

Como observado, o racismo ambiental não provém necessariamente das instituições do Estado mas é fortemente fomentado por elas pois são justamente as políticas institucionais que permitem que a iniciativa privada incida sobre determinado território com um maior respaldo legal. O racismo institucional tem um caráter mais amplo e se refere a essas políticas, que, segundo Souza (2015, p. 50), causam desigualdades raciais mesmo sem intenção. Apesar de esses conceitos terem surgido mais recentemente isso não anula o fato de que a prática institucional ambientalmente racista sempre tenha sido uma questão operacional do Estado na Abya Yala. A diferença é que esse conceito começou a ser elaborado em termos científicos mais recentemente. Para nós, o Estado moderno se baseia em uma lógica extrativista¹⁸ pois a sua estrutura é ambientalmente racista. Essa, portanto, não é uma exclusividade do presente.

¹⁸ Tanto no campo material como epistêmico.

Apesar disso, é evidente que cada caso deve ser investigado com a devida cautela e dentro de seus contextos específicos, o que não anula uma problemática mais estrutural em torno desse conceito. Inclusive, um dos desafios da pesquisa com pretensões decoloniais está justamente em compreender a história como um processo não linear, o que nos permite irmos ao passado e voltarmos ao presente, compreendendo que talvez as variáveis sejam mais interessantes à análise do que as constantes nesse escopo de estudo.

O neoextrativismo vigente envolve, portanto, o racismo ambiental institucional. Como já apontado no início deste tópico, sua estrutura está baseada em uma civilização eurocêntrica cujos parâmetros de verdade, estabelecidos principalmente a partir do sujeito universal, negaram e continuam negando a territorialidade, a identidade, a soberania alimentar e tudo o que envolve as possibilidades de vida das populações racializadas pela ideia de raça e que não compactuam com essa verdade, com o eurocentrismo. O caso da construção da usina de Itaipu demonstra como esse discurso ambientalmente racista foi levado a cabo pelo Estado em um contexto binacional:

Na década de 1970, o Brasil e o Paraguai encontravam-se em acentuado crescimento demográfico e processo de industrialização, requerendo maior produção de energia para o desenvolvimento. Os Estados intervencionistas, ambos em regime de Ditadura Militar, aprovaram o projeto de construção da Hidrelétrica Itaipu Binacional, gerando profundos impactos ambientais e culturais à região do rio Paraná e povos que aqui habitavam. Essa intervenção do Estado ao praticar o racismo ambiental resultou em um grande alagamento produzido pela barragem do rio, o que causou uma transformação definitiva na paisagem e afetou a sobrevivência física e cultural da nação Guarani da região oeste do Paraná, sul do Mato Grosso do Sul e parte do Paraguai. Para remediar tais ocorridos, a instituição criou áreas de preservação ambiental, o refúgio biológico, o ecomuseu, dentre outros espaços que hoje estão sob sua tutela. No entanto, os mesmos não se comunicam com a comunidade local, disseminando um discurso unilateral que apaga toda a história de violência e racismo ambiental. Mesmo considerando o ressarcimento pecuniário de milhões em royalties aos municípios atingidos, Itaipu ainda encobre a verdadeira história, não se responsabilizando por feridas ainda latentes (BARROS; LAZZARINI; MONTE, 2022, p. 168).

Todavia, como observado, esse modo de racismo não se limita a grandes projetos de infraestrutura. Também é notório na criação das chamadas reservas ambientais. Essas reservas reforçam um imaginário civilizatório sumariamente urbano pois são pensadas para as possibilidades de vida não humanas, que são bastante questionáveis do ponto de vista da biodiversidade, e a presença humana se limita a aspectos administrativos voltados ao ecoturismo. O discurso por trás da sua criação serve literalmente como uma retórica dos impactos acarretados pela construção da usina aos Guarani e, ao mesmo tempo e de modo sutil, silencia seus modos de vida.

Cabe mencionar, por fim, que o neoextrativismo reforça o conceito de desenvolvimento em um sentido exclusivo de crescimento baseado no capitalismo. Esse paradigma tem se mostrado uma ilusão, pelo menos a quem se propõe a pensar autonomia e desenho desde a Abya Yala, a partir dos nossos interesses e realidades mas também desde um panorama de crise ambiental a nível global para as possibilidades de vida no planeta:

Não por acaso, diante dos progressismos reinantes, o neoextrativismo voltou a instalar com força a ilusão do desenvolvimento, expressa na ideia de que, graças às oportunidades oferecidas pelo novo boom das *commodities* e ainda mais do papel ativo do Estado, seria possível alcançar o desenvolvimento (SVAMPA, 2019, p. 17).

No âmbito do Estado e das relações internacionais há um significativo compromisso em manter essa ilusão através de desenhos que favorecem dinâmicas neoextrativistas. Isso demonstra insensibilidade institucional ao meio ambiente, consistindo também nas formas de vida que compreendem a intrínseca relacionalidade natureza/ser. O conceito de desenvolvimento sustentável, por exemplo, não faria o menor sentido se partíssemos do princípio de que todo desenvolvimento deve ser sustentável. Esse tema será retomado na próxima parte.

Descrevemos o impacto do extrativismo na Abya Yala, destacando suas implicações tanto ambientais quanto sociais, profundamente enraizadas em padrões de discriminação e exploração. Ao traçar uma linha desde as origens coloniais até as manifestações contemporâneas do neoextrativismo, pudemos desvelar a complexidade das relações entre economia, poder e ecologia nesta região. Reconhecendo a Abya Yala não apenas como um território físico, mas como um espaço histórico e epistêmico, revelamos como as dinâmicas extrativistas moldaram não apenas a paisagem, mas também as narrativas e percepções que definem a relação das comunidades com a terra e os recursos naturais.

3.2. DESENHO

Nesta parte, ampliamos nossa análise do conceito de desenho (ESCOBAR, 2018). Destacamos a importância dos estudos críticos do desenho para desafiar a ontologia dualista predominante e entender o desenho como uma tecnologia política central da modernidade. Nesse sentido, é crucial considerar uma reorientação ontológica que permita a emergência de desenhos autônomos e busque descentralizar a simplificação radical promovida pelo Estado. Essa reorientação abrange novas

possibilidades de desenho que ultrapassem dicotomias como natureza e cultura, buscando uma efetiva autonomia de desenho.

O desenho está relacionado com uma multiplicidade semântica que considera as diversas interpretações ontológicas sobre o real. A sua conotação em espanhol, *diseño*, é ainda mais fidedigna a essa multiplicidade. Na literatura existem distintas abordagens sobre o desenho. Optamos por utilizar Escobar (2014; 2018) pelo modo como o autor relaciona esse termo à modernidade e ao desenvolvimento, dois conceitos importantes neste estudo. O autor inclui o pensamento decolonial dentro do que ele chama de estudos críticos do desenho e esse será o nosso foco.

Ao colocar o pensamento decolonial no centro de nossa investigação sobre o desenho, ressaltamos suas implicações políticas, sociais e culturais. Escobar nos lembra que o desenho não é apenas uma atividade técnica ou estética, mas também um ato de imaginação e poder, que molda e é moldado pelas relações de poder existentes em nossa sociedade. Nesse sentido, os estudos críticos do desenho nos convidam a questionar as narrativas hegemônicas sobre o desenvolvimento e a modernidade, e a considerar as múltiplas formas de conhecimento e prática que têm sido historicamente marginalizadas. Portanto, ao adotarmos uma perspectiva decolonial nos estudos do desenho, buscamos desafiar as hierarquias de conhecimento e reconhecer a diversidade de formas de desenhar e conceber o mundo. Isso nos permite ampliar o nosso entendimento sobre o desenho como prática cultural e social e contribuir para a construção de um campo mais inclusivo e reflexivo, capaz de abordar as complexidades e contradições do mundo contemporâneo.

Arturo Escobar se graduou em engenharia química em 1975. O seu primeiro contato com o desenho se deu nesse ambiente disciplinar em um sentido mais técnico, relacionado com sistemas de produção. Na medida em que ele foi estabelecendo contato com uma corrente de pensamento que se caracterizava pela abordagem de sistemas, que se contrapunha ao paradigma mecanicista, passou a ser influenciado pelas contribuições de *The Design of Inquiring Systems*, livro escrito por Charles West Churchman em 1971¹⁹. Outras contribuições vieram de Brian Goodwin (1994), Humberto Maturana e Francisco Varela (1980) sobre auto-organização, autopoiesis e complexidade. Atualmente ele segue uma linha ecológica chamada de ontologia política e desenho ontológico, sendo influenciada principalmente por Winograd e Flores (1987):

¹⁹ Para mais informações indicamos o prefácio de Escobar (2018).

Alguns campos hoje em dia, tais como o desenho ecológico, abrem-se a reorientar significativamente a tradição racionalista que serviu de pano de fundo à organização da ciência e da tecnologia para assim procurar contribuir para o desenho de mundos sustentáveis. Desta forma, o desenho ecológico torna-se o que Winograd e Flores (1987) chamaram: desenho ontológico, no melhor sentido da palavra (ESCOBAR, 2014, p. 61).

Todas essas abordagens e o diálogo com o pensamento de Paulo Freire e Orlando Fals Borda deram elementos para que Escobar iniciasse, em 1990, o seu trabalho junto com ativistas afrocolombianos do *Valle del Cauca*. Por meio desses e de outros trabalhos e abordagens teóricas Escobar vem reforçando o caráter ontológico do desenho. Ressaltamos a influência significativa exercida por Freire sobre o trabalho do autor, especialmente em sua abordagem crítica ao desenvolvimento e à modernidade. Freire é amplamente conhecido por sua pedagogia crítica, que enfatiza a conscientização, a participação e a transformação social através da educação em obras como *Pedagogia do oprimido* (2019) e *Extensão ou comunicação* (2021). Esses princípios ressoam na obra de Escobar, que busca questionar as estruturas de poder e os discursos hegemônicos que permeiam as sociedades contemporâneas.

Tendo o pensamento freireano como uma de suas muitas inspirações, Escobar incorpora uma perspectiva pedagógica e comunicativa em suas análises, que visam desafiar as noções dominantes de desenvolvimento e progresso. Ele critica as abordagens tradicionais de desenvolvimento, que são baseadas em uma visão ocidentalizada e eurocêntrica, negligenciando as diversas formas de conhecimento e as realidades locais das comunidades afetadas. Em vez disso, Escobar defende uma abordagem mais plural, que valorize as epistemologias não ocidentais e promova uma maior participação e autonomia das comunidades no processo de desenvolvimento. Assim, a influência de Freire sobre Escobar é evidente na maneira como ele combina análises antropológicas profundas com uma preocupação prática pela justiça social e pela transformação política. Ambos compartilham o compromisso de promover uma educação libertadora e uma reflexão crítica sobre as estruturas de poder, buscando construir sociedades mais justas e inclusivas.

A modernidade e as suas premissas centralizadas no indivíduo, na ciência e na economia compõe o que Escobar chama de tradição ontológica dualista ou ontologia dualista:

Na perspectiva em questão, ontologia refere-se àquelas premissas que os vários grupos sociais mantêm sobre as entidades que *realmente* existem no mundo. Assim, por exemplo, na ontologia moderna – chamada dualista pois se baseia na separação categórica entre natureza e cultura, mente e corpo, ocidente e o resto, etc. – o mundo é povoado por *indivíduos* que manipulam *objetos* e se movem em *mercados*, todos auto-constituídos e autorregulados (ESCOBAR, 2014, p. 57).

A ontologia dualista tem suas raízes na tradição cartesiana (ESCOBAR, 2018, p. 80) e logocêntrica, que moldaram profundamente a maneira como compreendemos e interpretamos o mundo ao nosso redor. A influência cartesiana estabeleceu uma divisão fundamental entre a mente e o corpo, enraizando a dualidade entre sujeito e objeto. Descartes argumentou que a mente, ou consciência, era a fonte de certeza e conhecimento verdadeiro, enquanto o corpo e a matéria eram vistos como meros objetos mecânicos. Essa divisão criou uma separação radical entre o mundo subjetivo da consciência e o mundo objetivo da matéria, contribuindo para a visão dualista que separa natureza e cultura, mente e corpo.

Além disso, a tradição logocêntrica, que valoriza a razão e a linguagem como fundamentos da verdade e do conhecimento, reforçou essa abstração do real. Nessa perspectiva, a linguagem, particularmente a linguagem escrita, é vista como o meio privilegiado para acessar e representar a realidade. No entanto, essa ênfase na linguagem escrita, que é inerentemente abstrata e simbólica, ofusca outras formas de conhecimento mais sensoriais, emocionais e intuitivos. Dessa maneira, a ontologia dualista, enraizada na tradição cartesiana e logocêntrica, não apenas perpetua uma visão fragmentada e abstrata do mundo, mas também marginaliza outras formas de experiência e conhecimento que não se encaixam nesse paradigma. De acordo com Escobar, a maior parte dos estudos sobre desenho permanecem dentro dessa tradição ontológica dualista.

A colonialidade implícita na retórica moderna suprimiu mundos e, com eles, outras possibilidades ontológicas. Há, com isso, um outro espaço ontológico para que possamos pensar a prática do desenho. Esse, por sua vez, é compreendido por Escobar como relacional. Os estudos críticos do desenho vêm enfatizando a sua importância política em um cenário antropocêntrico (TSING, 2019) típico da modernidade. Escobar (2018) realiza uma espécie de análise introdutória sobre os estudos críticos do desenho no primeiro capítulo de sua obra. Sua abordagem perpassa temas como sustentabilidade, arquitetura vernacular, urbanismo e desenho digital. Isso demonstra os diversos campos de abrangência do desenho e suas relações entre si. O nosso foco, contudo, está em pensar a contribuição decolonial para os estudos críticos do desenho, enfatizando as possibilidades de desenhos ontológicos mais relacionais. Isso envolve, inclusive, uma revisão em torno de noções básicas como democracia, direitos humanos e sustentabilidade, que são importantes elementos para o desenho mas que, por enquanto,

servem apenas como instrumento de legitimação da violência epistêmica contra outros modos de ser e saber.

Escobar (2018, p. 26) defende que a maior parte das abordagens sobre desenho não questionam a sua natureza capitalista. Ele defende que a interconexão entre o capitalismo, a ciência, o materialismo, a tecnologia e a cultura forma a base do desenho moderno. Nessa matriz, o capitalismo desempenha um papel central, impulsionando a busca incessante por lucro e inovação tecnológica. A ciência fornece os fundamentos teóricos e práticos para o avanço tecnológico, enquanto o materialismo impulsiona a produção e o consumo de bens materiais. A tecnologia, por sua vez, facilita a expansão e a eficiência dos processos produtivos, alimentando ainda mais o ciclo do capitalismo. Esse contexto é enriquecido pela influência cultural, que molda e é moldada por esses elementos, refletindo valores, ideologias e narrativas que permeiam a modernidade. Essa matriz complexa e interdependente do desenho moderno molda as estruturas econômicas e sociais, influenciando profundamente as experiências individuais e coletivas.

A partir do final do século XVIII, o mundo globalizado passou por um processo de intensificação do conhecimento especializado e de sua disseminação em diversos campos, como ciência, política, economia e filosofia. Essa disseminação massiva de conhecimento contribuiu para uma maior complexidade das estruturas sociais e políticas, tornando o desenho uma ferramenta indispensável para a disseminação e contestação desses discursos. O desenho tem sido o que Escobar define como uma tecnologia política central da modernidade:

O desenho tem sido, sem dúvida, uma tecnologia política central da modernidade. [...] Por quê? Porque somente com a modernidade, particularmente após o final do século XVIII, as sociedades se tornaram completamente permeadas por conhecimentos e discursos especializados e foram transformadas por eles (ESCOBAR, 2018, p. 32).

O conhecimento especializado desempenhou um papel crucial na evolução da economia como um pilar central da organização social. Na medida em que o projeto moderno avançava, o entendimento especializado das forças econômicas, incluindo teorias monetárias, modelos de produção e distribuição, proporcionava uma base sólida para a integração da economia em todos os aspectos da vida cotidiana. Esse conhecimento não apenas legitimava a economia como um modo de organização social, mas também facilitava sua adoção generalizada, moldando mentalidades e comportamentos ao longo do tempo. Simultaneamente, o desenvolvimento de um Estado capaz de regular e sustentar essa estrutura econômica tornou-se imperativo. A complexidade crescente das transações econômicas exigia uma autoridade centralizada para estabelecer e fazer

cumprir regras, proteger os interesses dos participantes e fornecer serviços públicos essenciais para o funcionamento eficaz da sociedade. Assim, o conhecimento especializado não apenas fundou a economia como um modo de organização social, mas também foi fundamental para a criação de instituições estatais robustas que garantiam sua estabilidade e funcionalidade.

No contexto do desenho dualista, a interligação entre o habitar colonial e a arquitetura emerge como um elemento crucial. Esta relação íntima transcende meramente o aspecto estético, revelando-se como um reflexo complexo das dinâmicas sociais e históricas que moldaram a paisagem urbana. O desenho dualista centraliza o habitar na cidade e não contempla o espaço rural como um espaço de vida, de habitação e, em última análise, de desenvolvimento. Nesse sentido, uma dimensão interessante trazida por Escobar é a arquitetura vernacular pensada como um modo de desenho, principalmente no sentido habitacional, que integra elementos locais para a construção de espaços alternativos à degradação ambiental e à pobreza produzidas pelo sistema capitalista. Escobar (2018, p. 38) recorre à bienal de arquitetura de Veneza para exemplificar diversas experiências arquitetônicas do que ele chama de sensibilidade ecológica. Para ele, essa experiência de desenho expande as possibilidades criativas na relação entre espaço, materialidade, objeto, temporalidade e escala. O autor também associa esse processo ao que ele chama de formas relacionais de se estar no mundo.

Um ponto central sobre a arquitetura vernacular é que ela pode promover novas infraestruturas de vida²⁰. Nesse ponto, surgem algumas questões importantes: ao longo do primeiro capítulo de *Designs for the pluriverse* o autor destaca a importância de uma abordagem integrada para entender o ato de habitar, enfatizando a interconexão entre o espaço físico, o ambiente natural e as comunidades locais. O seu olhar valoriza não apenas as estruturas físicas, mas também as relações socioambientais que moldam nossos espaços habitados. Ao reconhecer a influência mútua entre o ser humano e o ambiente, Escobar promove uma visão mais inclusiva do habitar, considerando tanto as necessidades humanas quanto não humanas. Ele destaca a necessidade de irmos além de um modelo de cidade moderna:

O desenho desenvolveu uma nova sensibilidade ao meio ambiente e às dificuldades humanas, e está mais sintonizado com a sua capacidade de contribuir para a criação de um mundo melhor; torna-se um meio a serviço da sociedade em

²⁰ Não apenas baseada em uma interpretação eurocêntrica da realidade, que reflete um padrão civilizatório sistematicamente danoso. Vida aqui é entendida, na nossa interpretação, em um sentido amplo, etnicamente diverso e relacional. Pelo menos é isso que o autor vem apontando ao longo do capítulo.

vez de uma experiência de fabricação de soluções a serviço da indústria (ESCOBAR, 2018, p. 34).

Dessa maneira, esse deslocamento semiótico do desenho possibilita que ele seja compreendido como uma ferramenta de mudança em que especialistas e burocratas servem mais como mediadores do que como agentes centrais no desenho.

A partir dessas considerações, uma das principais características desse deslocamento semiótico está na relação entre desenho, sustentabilidade e na noção de economia verde²¹, que coloca em perspectiva a discussão sobre sustentabilidade fraca. Escobar sustenta que a crise ambiental é uma crise do desenho:

A noção de economia verde corroborou a visão dos críticos de que o que deve ser sustentado com o desenvolvimento sustentável, mais do que o meio ambiente ou a natureza, é um modelo capitalista particular de economia e toda uma ontologia dualista [...] Um princípio prontamente aceito é que o desenho ecológico envolve a integração bem-sucedida de sistemas e processos humanos e naturais; se entendemos que essa integração está baseada no aprendizado de vários anos de evolução e dos desenhos da natureza, ou como a necessidade de criar e, portanto, reinventar a tecnologia para lidar com situações contemporâneas, o ponto de partida é a percepção de que a crise ambiental é uma crise do desenho e que os humanos precisam mudar radicalmente suas práticas para evitarem isso (ESCOBAR, 2018, p. 43-44).

Essa narrativa sobre a sustentabilidade serve de suporte para o questionamento de uma ecologia apática ao recorte colonial. Como sabemos, a história de exploração de recursos naturais na Abya Yala remonta o período de colonização. Desde a chegada dos conquistadores europeus, a região tem sido vista como uma fonte abundante de matérias-primas valiosas, desde ouro e prata até produtos agrícolas como café, açúcar e bananas. Essa exploração, embora tenha trazido riqueza para as elites locais e para as potências coloniais, também estabeleceu um padrão de dependência econômica e desigualdade que persiste até os dias atuais. O extrativismo promovido na Abya Yala está intrinsecamente ligado ao funcionamento do capitalismo global. A demanda por recursos naturais por parte dos países industrializados impulsionou a exploração intensiva desses recursos na região, muitas vezes às custas das comunidades locais e seus meios ambientes naturais de produção e reprodução de vida. Essa lógica extrativista perpetua um ciclo vicioso de exploração, concentração de riqueza e marginalização das populações locais, condicionando a Abya Yala a uma região de fornecimento de matérias-primas para o mundo desenvolvido.

Além disso, esse extrativismo está profundamente enraizado na colonialidade da natureza, conceito que destaca como as relações de poder colonial continuam a moldar as interações humanas com o meio ambiente. A herança colonial da região deixou

²¹ Sobre isso indicamos Lander, 2011.

marcas profundas na forma como a terra e os recursos naturais são percebidos e utilizados, frequentemente privilegiando os interesses das elites dominantes em detrimento das comunidades indígenas e tradicionais, cujos modos de vida estão intimamente ligados ao manejo integrado da terra e dos recursos naturais sem pretensões capitalistas de lucro e acúmulo de riqueza monetária. Em resumo, o extrativismo privilegiado na região não é apenas um fenômeno econômico, mas também um reflexo das desigualdades estruturais, do legado colonial e do paradigma dualista de desenho vislumbrado no sistema capitalista global.

O Estado emerge como um dispositivo colonial central na perpetuação do extrativismo na Abya Yala. Historicamente, os governos locais e nacionais têm desempenhado um papel fundamental na promoção e legitimação das práticas extrativistas, alinhando-se com interesses econômicos poderosos em detrimento das comunidades locais e do meio ambiente. Este alinhamento muitas vezes se manifesta na concessão de incentivos fiscais vantajosos, facilitação de licenças de exploração e concessão de terras para empresas extrativistas, reproduzindo uma lógica que prioriza o crescimento econômico imediato em detrimento da sustentabilidade ambiental e social a longo prazo. Além disso, a estrutura do Estado frequentemente reflete e perpetua relações de poder coloniais, resultando em uma aplicação seletiva da lei que favorece os interesses das elites econômicas em detrimento das vozes e direitos das comunidades indígenas e tradicionais afetadas pelo extrativismo. Para desafiar efetivamente esse paradigma extrativista, é essencial confrontar o Estado como um dispositivo colonial central na manutenção desse sistema, buscando transformações profundas na governança e na distribuição de poder que priorizem a justiça ambiental e social sobre os interesses lucrativos de poucos.

Na dimensão epistemológica, os estudos críticos do desenho têm exercido um papel importante na realocação de premissas que envolvem a relação entre desenho e democracia. Escobar afirma estar surgindo um novo campo de estudos críticos do desenho. Aqui nos interessa os estudos decoloniais, mencionados pelo autor como uma das contribuições nesse novo campo. Apesar disso, ele continua sustentando que além de haver uma escassez desses estudos, os próprios questionamentos não estão dentro do que as ciências sociais ocidentais podem prover atualmente:

Não só ainda há uma escassez de análises críticas da relação entre a prática do desenho e o capital, o gênero, a raça, o desenvolvimento e a modernidade, mas os limites da capacidade da teoria social ocidental de gerar as perguntas, muito menos as respostas, necessárias para enfrentar o desenrolar sem precedentes da

moderna e da maioria das outras formas de vida humana no planeta estão se tornando bastante claras no momento (ESCOBAR, 2018, p. 46).

Não há dúvidas de que a reorientação ontológica do desenho demandará profundas mudanças epistemológicas. O modo como conhecemos e concebemos a realidade e as possibilidades de desenho a partir desse conhecimento não tem se mostrado adequado, pelo menos se considerarmos o pluriverso que comporta as relações sociais na Abya Yala e qualquer modo de vida e organização social que exacerbe, em algum nível, os limites impostos pela lógica neoextrativista centralizada no Estado e no capitalismo. Esse modo de conhecimento também indica o que não se conhece ou o que não se quer conhecer. A ideia de Estado, que não existia na Abya Yala antes da invasão, limitou drasticamente a coexistência de mundos e cosmovisões presentes neste continente de modos que só podem ser entendidos superficialmente e com a lente eurocêntrica.

Ao ampliarmos nossa análise do conceito de desenho, conforme discutido por Escobar (2018), destacamos a importância dos estudos críticos para desafiar a ontologia dualista predominante. Reconhecemos o desenho como uma tecnologia política central da modernidade e entendemos que a crise ecológica é, essencialmente, uma crise de desenho. Diante disso, é imperativo considerar uma reorientação ontológica que permita a emergência de desenhos autônomos e busque descentralizar a simplificação radical promovida pelo Estado. Essa reorientação visa explorar novas possibilidades que ultrapassem dicotomias como natureza e cultura, visando uma efetiva autonomia no processo de desenho.

3.3. ESTADO

Direcionamos nossa atenção ao Estado, argumentando que ele é fundamentalmente monocultural e que a sua organização é fundamentada nos princípios do extrativismo, da dualidade ontológica e da simplificação radical. As propostas de Scott (1999) oferecem *insights* sobre o Estado como um ator que simplifica a complexidade da realidade para fortalecer seu domínio. Especificamente, a análise de Scott sobre o plano urbanístico radicalmente simplificado e altamente modernista de Brasília destaca-se como um exemplo marcante dessa dinâmica.

O protótipo do desenho moderno começa a se estabelecer na invasão da Abya Yala²². Obviamente ele tomará forma de distintos modos a partir de diferentes contextos, mas todas as suas formas conhecidas serão atravessadas por uma epistemologia

²² Indicamos Mignolo (2007) para uma reflexão sobre a diferença colonial enquanto categoria analítica nesse processo.

econômica extrativista. Dificilmente esse desenho teria se sustentado sem a função do Estado na simplificação radical de desenhos diversos, complexos e ilegíveis do ponto de vista eurocêntrico. Ou seja, a própria ideia de Estado não apenas estava intimamente associada ao desenho moderno enquanto tecnologia política, mas foi necessária para que esse desenho ganhasse contornos mais bem definidos.

Desde o princípio o Estado respaldou os interesses das oligarquias latifundiárias²³ estabelecidas nas colônias com forte influência da Europa (BARROS; LAZZARINI; MONTE, 2022, p. 151). Não se tratava de atenuar um mundo fundamentado na *plantation* bem como todas as assimetrias humanas e não humanas geradas por ela, mas de administrar melhor e dar continuidade a um mundo colonial entendido como necessário para o desenvolvimento, conceito que ficou bastante atrelado ao de progresso econômico e humano. Esse processo envolveu a simplificação radical do nosso entendimento sobre diversas esferas da vida pública relacionadas ao que concebemos como democracia, direito e economia, por exemplo, desconsiderando outros modos de exercício das mesmas na Abya Yala antes de 1492. A monocultura tanto humana como não humana e o Estado, como ficou conhecido a partir do século XIX, se entrelaçavam, garantindo uma ampla assimilação eurocêntrica na Abya Yala.

Para Walsh o Estado é monocultural:

O Estado nacional, como foi conhecido no Equador, na América andina e na Abya Yala, não funciona. O problema não é apenas a exaustão do seu modelo, mas que a sua conceituação sempre esteve equivocada. Nunca representou nem articulou a diversidade de povos, culturas, processos históricos e formas de conceber e exercer o direito, a autoridade, a democracia, o governo. Muito menos buscou ou impulsionou uma convivência solidária, uma participação ampla ou um projeto equitativo e plural de sociedade (WALSH, 2009, p. 63).

Desse modo, um aspecto importante do Estado monocultural é o multiculturalismo como parte de um projeto político verticalizado em que uma enorme diversidade de povos é incluída em um escopo já definido pelo Estado com suas instituições racistas e heteronormativas. Não há, portanto, possibilidade de diálogo intercultural e os espaços decisórios ficam restritos ao interesse de grupos compostos majoritariamente por homens brancos em uma lógica heteronormativa e ontologicamente dualista. Nesse sentido, tanto a ideia de cultura como a de inclusão são insuficientes, não promovem equidade e não atacam as assimetrias colonialmente impostas.

Essa monocultura não se restringe a uma perspectiva humana. Os aspectos mais estruturais da colonização como a ideia de raça e o dualismo ontológico não

²³ Ver Ansaldi e Giordano, 2012.

acabaram com o fim formal do regime escravocrata ou com o processo de independência. Pelo contrário, esse Estado liberal abolicionista teve como condição a manutenção da plantation. Não houve uma efetiva articulação entre antiescravismo e decolonialidade da natureza, revelando uma despreocupação ecológica significativa sobre o que estava sendo concebido por recursos naturais e sobre como esses recursos eram extraídos, transformados e consumidos em um habitar colonial. Ferdinand argumenta:

Por outro lado, uma das consequências da dupla fratura moderna é pensar que a escravidão dizia respeito apenas ao corpo dos que eram escravizados. Essa compreensão truncada na escravidão teve como consequência pensamentos do antiescravismo e da abolição que foram dissociados do habitar colonial e de seus efeitos sobre os ecossistemas. Certamente, em um mundo colonial onde os impérios, as monarquias e as repúblicas da Europa e das Américas concordavam em tratar os Pretos como matéria Negra, a abolição dos tráficos e das escravidões foram avanços políticos e morais importantes. Do século XVIII ao XIX, em 1793 no Haiti, 1833 na Inglaterra, 1848 na França e 1888 no Brasil, foi preciso lutar e discutir para obter tais abolições. Entretanto, esses movimentos abolicionistas fizeram pouco caso do destino ecológico das colônias. Ao contrário, esses movimentos subordinaram as abolições à manutenção da exploração colonial da terra por meio da plantation, originando o paradoxo de uma emancipação plantationária (FERDINAND, 2022, p. 139-140).

Com isso, os grupos racializados foram designados à construção de um mundo que, paradoxalmente, não era feito para eles. O plantationceno é o resultado de um mundo inabitável que pode ser visto fenotipicamente tanto nas condições precárias de habitação típicas da periferia das grandes cidades como nas terras indígenas e quilombolas quimicamente degradadas, griladas, não reconhecidas ou invadidas.

A crise ecológica está profundamente atrelada à ideia colonial de raça. Inclusive, o multiculturalismo do Estado é reflexo dessa ideia e permanece dentro de interesses, ontologias e conhecimentos bem alinhados com um mundo estruturado na lógica extrativista da plantation. A imposição da ideia de raça e, com ela, a organização do mundo em torno da plantation e da indústria criou condições para que apenas determinados grupos pudessem habitar o mundo, ocupando espaços de decisão da vida em termos políticos e econômicos; espaços de pensamento e de produção do conhecimento, entre outros espaços decisórios. Com bases bem estruturadas na lógica extrativista da plantation são notórios os elementos da simplificação radical promovida pelo Estado (SCOTT, 1999)²⁴.

A consolidação do Estado sob a condição da plantation está associada com políticas públicas ineficazes tanto no âmbito habitacional e alimentar como do ponto de vista ambiental e de desenvolvimento num panorama mais amplo. Essas políticas

²⁴ Desenvolveremos melhor esse aspecto mais adiante.

permanecem dentro de uma dupla fratura colonial que dissocia a crise ecológica do seu caráter colonial. Nas palavras de Friggeri:

[...] a ecologia *profunda* deve ser fundamentalmente uma ecologia política. Não porque pertença a alguma linha teórica específica, mas porque assume como primeiro elemento de discernimento em suas análises e de perspectiva em suas propostas a práxis das lutas populares pela vida, especialmente as lutas indígenas e camponesas. Para isso, também não pode haver nenhum tipo de abordagem ecológica na América Latina que não tenha como objetivo primordial a defesa e o fortalecimento das comunidades indígenas e camponesas, o aprendizado de suas práticas e a participação protagonista de tais comunidades nessas políticas. No contexto de um ataque do empresariado extrativista em cumplicidade com os poderes estatais, isso coloca a ecologia em um convite a se politizar profundamente, tornando-se, assim, muito mais coerente, tanto em termos de Ecologia Política quanto de Ecologia Profunda (FRIGGERI, 2022).

Ao falar sobre ecologia profunda, Friggeri confronta justamente essa dupla fratura colonial em que a ecologia aparece dissociada do seu caráter colonial. A abordagem ecológica vigente e colonial é complacente com o extrativismo capitalista e não está em diálogo com os saberes e práticas ancestrais, tampouco reconhece o protagonismo indígena na manutenção da biodiversidade. Essa ecologia colonial reforça positivamente a monocultura não humana, que fica mais associada com o seu aspecto produtivista e economicamente rentável do que com os insumos tóxicos, com a diminuição da variedade biológica e microbiológica no solo, com a produção de ração animal para a pecuária e com todas as consequências ambientais do agronegócio.

A consolidação do Estado na Abya Yala tinha como cenário um continente invadido, colonizado e convertido em um espaço privilegiado de extrativismo. A ideia de raça, as assimetrias de gênero e uma ordem heteronormativa tiveram um papel fundamental nesse processo, que foi condensado ao Estado; ao seu próprio propósito enquanto dispositivo moderno e colonial de poder. Para Hirsch:

A razão para fazer da forma capitalista de socialização o ponto de partida de uma análise do Estado reside, portanto, não em que estas contraposições representariam *contradições secundárias* insignificantes ou até subordinadas. Pelo contrário: a relação com a natureza e a de intergênero, a opressão sexual ou racista são entrelaçadas de forma inseparável com a relação capitalista, sem as quais esta nem sequer poderia existir [...] O Estado burguês é então sempre e simultaneamente um Estado capitalista, racista e patriarcal e as relações sociais que ele expressa e *regula*, através do seu aparato, compreendem todas estas contradições. Dispondo do *monopólio da violência*, o Estado pode e deve intervir continuamente, e em função estabilizadora, no processo da reprodução social, mas sem poder mudar as estruturas essenciais deste, que são a propriedade privada dos meios de produção, mas também as relações com a natureza e entre os gêneros – as quais constituem o seu fundamento (HIRSCH, 1995, p. 25-26).

O autor defende que o Estado não diz respeito a todas as formas de governo mas a uma específica sociedade capitalista moderna. Apesar de ele não dar a devida atenção ao

caráter colonial de acumulação material por despossessão, destacamos a sua análise de que o Estado se baseia – e se beneficia economicamente – nesse materialismo ontológico, inclusive partindo de uma interpretação extrativista da natureza como recurso natural.

Esse materialismo ontológico tem um elemento epistêmico importante observado na teoria contratualista moderna, principalmente em sua premissa de dissociação entre estado civil e estado de natureza. Hobbes é enfático ao afirmar que:

O fim último, causa final e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita (HOBBS, 1974, s/p).

Apesar da sua pretensão universal o homem descrito por Hobbes²⁵ não será tratado aqui como qualquer homem. Ele se refere, em suma, ao gênero masculino, branco, heteronormativo e que, no seu modo de ser, concebe o extrativismo como única possibilidade.

O contratualismo moderno de Hobbes, Locke e Rousseau parte de um mesmo lugar epistêmico que contrapõe o estado civil ao estado de natureza (BARROS; FRIGGERI, 2017, p. 71). Os autores defendem que essa distinção pôde se basear na experiência colonial, evidenciando uma associação do estado de natureza com o modo como os povos originários se organizavam. O estado civil ficou, portanto, associado ao colonizador, à sua racionalidade extrativista e mercantil:

Para Rousseau, a entrada no estado civil proporciona ao homem o desenvolvimento de suas faculdades e de suas ideias. Sua natureza é enobrecida e sua alma elevada a níveis que no estado de natureza já não eram possíveis. Entrar no estado civil é abandonar a infelicidade e deixar de ser um *animal estúpido e limitado* para se tornar um indivíduo inteligente e um verdadeiro homem (Rousseau 1998:12). Ocorre uma transformação da natureza dos homens (BARROS; FRIGGERI, 2017, p. 70).

O desenvolvimento das faculdades mentais e ideias do homem significa, antes, o controle sobre a natureza desse próprio homem e, depois, o controle sobre a natureza que veio a ser naturalizada como recursos econômicos por esse mesmo homem.

Em Locke é possível observar a antecipação da ideia de propriedade privada ao estado civil (BARROS; FRIGGERI, 2017, p. 67), inclusive para justificar o exercício desse estado na garantia dos direitos de liberdade dos homens racionais. Rousseau

²⁵ Thomas Hobbes, além de resumir a problemática de sua época — século XVII —, expõe e teoriza, até onde pôde, as possibilidades do desenvolvimento histórico da burguesia como sistema. E se insere claramente na transição de um pensamento animista e teleológico da natureza para uma concepção mecanicista e matemática, buscando uma explicação racional da natureza para criar as bases de uma organização jurídica e política da sociedade (MELLO, 2012, p. 220).

sugere que a passagem para um estado civil deve envolver uma mudança no que ele chama de natureza humana, atrelada ao estado de natureza. Ou seja, é necessário garantir um contrato para que o homem possa exercer livremente o direito natural que lhe foi concedido sobre a sua propriedade:

Não é por acaso que o próprio estado civil surge para garantir a vida, a liberdade e a propriedade. A saída do estado de natureza é apenas uma opção por falta de uma autoridade que possa garantir a execução da lei natural para todos os indivíduos. Os indivíduos que respeitam os mandamentos da razão e não atacam esses três direitos básicos conferidos pela lei natural, devem contar com um juiz justo que possa julgar e penalizar os transgressores dessa lei (BARROS; FRIGGERI, 2017, p. 68).

É importante salientar que tanto Locke como Rousseau também eram homens brancos, heterossexuais e de classe média alta. Não coincidentemente as instituições tipicamente estatais na Abya Yala são compostas majoritariamente por homens brancos, heterossexuais e de classe média alta. Os conhecimentos e discursos especializados, como o direito e a economia, vislumbram sobretudo desenhos ontológicos dualistas para uma transformação utilitarista da natureza, alinhada com os interesses desses representantes legítimos do Estado.

Amplamente amparado no contratualismo moderno o Estado monocultural simplifica radicalmente a realidade por meio de uma ideologia alto modernista (SCOTT, 1999). O autor nos proporciona uma leitura crítica sobre o Estado, mais especificamente sobre o seu pretense alto modernismo baseado no que ele chama de simplificação radical do real. Acreditamos que o desenho dualista descrito por Escobar está profundamente associado com essa simplificação radical do real promovida pelo Estado.

Scott inicia a sua reflexão em torno da simplificação radical presente no escopo do Estado a partir do que ele chama de floresta científica, ou silvicultura. Ele retrata a experiência alemã, apontando para os elementos técnicos científicos e instrumentais na transformação desses espaços com uma finalidade estritamente econômica e administrativa. O princípio utilitário da floresta revelava bastante sobre como os agentes do Estado pretendiam manejar esses espaços a partir de critérios econômicos:

A lógica comercial e a lógica burocrática eram, neste caso, sinônimos; era um sistema que prometia maximizar o retorno de uma única mercadoria a longo prazo e, ao mesmo tempo, se prestava a um esquema centralizado de gerenciamento. A nova floresta legível também era mais fácil de manipular experimentalmente. [...] uma floresta na qual muitas variáveis eram mantidas constantes (SCOTT, 1999, p. 18).

A floresta, que agora se tratava mais de um recurso econômico instrumentalizado do que de um espaço de vida em um sentido mais diverso, deveria ter uma gestão eficiente. Isso garantiria a sua legibilidade, inclusive administrativa e fiscal.

Essa engrenagem estatal simplificadora se baseia na ideologia do alto modernismo. Segundo Scott, essa ideologia diz respeito à confiança exacerbada no saber científico moderno e a realidade passa a ser retratada pelo prisma simplificado dos métodos reducionistas da ciência moderna, que por sua vez respaldam epistemologicamente os interesses de uma específica sociedade industrial/capitalista emergente. O Estado alto modernista é representado por essa sociedade:

Em primeiro lugar, o alto modernismo implica uma ruptura verdadeiramente radical com a história e a tradição. Na medida em que o pensamento racional e as leis científicas poderiam fornecer uma única resposta a todas as questões empíricas, nada deveria ser tomado como garantido. Todos os hábitos e práticas humanos que foram herdados e, portanto, não baseados em raciocínio científico – desde a estrutura familiar e padrões de residência até valores morais e formas de produção – teriam que ser reexaminados e redesenhados. [...] As fontes dessa visão são profundamente autoritárias. Se uma ordem social planejada é melhor do que o depósito acidental e irracional da prática histórica, duas conclusões se seguem. Somente aqueles que têm o conhecimento científico para discernir e criar essa ordem social superior são capazes de governar na nova era. Além disso, aqueles que, através da ignorância retrógrada, se recusam a ceder ao plano científico precisam ser educados para beneficiá-lo ou então são deixados de lado. Versões fortes do alto modernismo, como as mantidas por Lenin e Le Corbusier, cultivaram uma crueldade olímpica em relação aos sujeitos de suas intervenções (SCOTT, 1999, p. 93-94).

Nesse fragmento é possível identificar como a ciência disciplinar, fragmentada e especializada, tem como uma de suas funções gerar um aparato humano necessário para a transformação útil²⁶ da natureza em função das aspirações simplificadoras do Estado. Os desenhos advindos desse processo revelam esse esquema estatal direcionado para uma já específica forma de legibilidade, que é em suma administrativa. Esses mesmos desenhos revelam um emaranhado de histórias, conhecimentos e subjetividades incompatíveis com os requisitos alto modernistas do Estado e esse cenário é ainda mais dramático se considerados os mais de 500 anos da invasão da Abya Yala e o desenvolvimento do Estado nas circunstâncias modernas/coloniais já destacadas.

A simplificação radical diz respeito ao extrativismo. Não se trata de qualquer simplificação ou de uma simplificação mais relacionada com a extração e com uma modificação menos drástica do meio em função de interesses específicos. A agricultura é, talvez, um dos melhores exemplos paisagísticos de simplificação radical na Abya Yala:

Por razões que se tornarão evidentes, a agricultura altamente modernista patrocinada pelo Estado recorre a abstrações da mesma ordem. O simples modelo de produção e lucro de extensão agrícola e pesquisa agrícola falhou de maneiras importantes para representar os objetivos complexos, flexíveis e negociados de agricultores reais e suas comunidades. Esse modelo também não conseguiu representar o espaço em que os agricultores plantam as culturas – seus microclimas, seu movimento de umidade e água, seu microrelevo e sua história biótico local. Incapaz de representar efetivamente a profusão e a

²⁶ Indicamos Lander (2000, p. 14).

complexidade de fazendas reais e campos reais, a agricultura altamente modernista muitas vezes conseguiu simplificar radicalmente essas fazendas e campos para que pudessem ser apreendidos, controlados e gerenciados mais diretamente. Ênfase a simplificação radical do alto modernismo agro-cultural porque a agricultura é, mesmo em suas formas mais rudimentares e neolíticas, inevitavelmente um processo de simplificação da profusão floral da natureza (SCOTT, 1999, p. 262).

O desenho simplificado, que também tinha uma função estética²⁷, é bastante característico das paisagens rurais na Abya Yala, revelando bastante sobre o seu caráter concentrado, monocultivista e empresarial. Essas paisagens revelam também tudo o que foi retirado desses espaços, desde de aspectos microbiológicos relacionados a uma interação ecológica mais diversa entre não humanos até a aniquilação de diversas formas de vida humana e da relacionalidade entre humanos e não humanos.

A construção de Brasília é um exemplo do empreendimento desse desenho dualista no arcabouço esquemático do Estado. Brasília foi concebida em um período de intensificação industrial do Brasil, o que fazia parte da política desenvolvimentista do então presidente Juscelino Kubitschek. Essa política foi restrita a uma dimensão econômica do desenvolvimento com destaque para a construção de rodovias, usinas hidroelétricas e para o incentivo da indústria automotiva que começava a fazer cada vez mais parte da vida cotidiana dos brasileiros. Para Scott:

Brasília foi concebida por Kubitschek e por Costa e Niemeyer como uma cidade do futuro, uma cidade de desenvolvimento, uma utopia realizável. Não fez referência aos hábitos, tradições e práticas do passado do Brasil ou de suas grandes cidades, São Paulo, São Salvador e Rio de Janeiro. Como se para enfatizar o ponto, Kubitschek chamou sua própria residência em Brasília de Palácio da Alvorada. *O que mais será Brasília*, perguntou ele, *se não o amanhecer de um novo dia para o Brasil?* Como a São Petersburgo de Pedro, o Grande, Brasília deveria ser uma cidade exemplar, um centro que transformaria a vida dos brasileiros que viviam lá – de seus hábitos pessoais e organização doméstica até suas vidas sociais, lazer e trabalho (SCOTT, 1999, p. 119).

O plano piloto proposto por Lúcio Costa teve como principal influência a arquitetura alto modernista de Le Corbusier. Brasília exemplifica bem o desenho dualista no interior do Brasil, em terras consideradas não civilizadas e que, por isso, deveriam ser esquematicamente ocupadas por aqueles que tinham a função de civilizar e desenvolver a nação. O que se almejava do ponto de vista civilizatório e desenvolvimentista era o alto modernismo promulgado pela Europa. A influência de Le Corbusier não era apenas estética, mas também política e ontológica.

²⁷ A ciência e a geometria da floresta, apoiadas pelo poder do Estado, tinham a capacidade de transformar a floresta real, diversificada e caótica em uma floresta nova e mais uniforme que se assemelhava muito à grade administrativa de suas técnicas. Para este fim, a vegetação rasteira foi limpa, o número de espécies foi reduzido (muitas vezes para monocultura) e as plantações foram feitas simultaneamente e em linhas retas em grandes extensões (SCOTT, 1999, p. 15).

O desenho dualista de Brasília produziu pobreza. Muito distante de qualquer proposta coletiva de uso do espaço, a cidade oportunizou a segregação socioespacial entre ricos, muitos deles empregados administrativos do Estado, e pobres, incluindo os operários que participaram ativamente na construção da cidade mas que não usufruíram desse mesmo espaço:

A Brasília não planejada – ou seja, a Brasília real e existente – era bem diferente da visão original. Em vez de uma cidade administrativa sem classe, era uma cidade marcada por uma forte segregação espacial de acordo com a classe social. Os pobres viviam na periferia e viajavam longas distâncias para o centro, onde grande parte da elite vivia e trabalhava. Muitos dos ricos também criaram seus próprios assentamentos com casas individuais e clubes privados, replicando assim os estilos de vida ricos encontrados em outros lugares do Brasil. As Brasília não planejadas – a dos ricos e a dos pobres – não foram apenas uma nota de rodapé ou um acidente; pode-se dizer que o custo desse tipo de ordem e legibilidade no centro do plano praticamente exigia que fosse sustentado por uma Brasília não planejada nas margens. As duas Brasília não eram apenas diferentes; elas eram simbióticas (SCOTT, 1999, p. 130).

Essa segregação espacial enfatizada por Scott na dimensão de classe pode ser articulada com a dimensão de raça tendo em vista as assimetrias socioeconômicas promovidas pela ideia de raça. A cidade de Brasília é uma evidência do desenho dualista e da simplificação radical do Estado tanto no Brasil como em toda a Abya Yala. É visualmente concreto, tanto nas edificações como nas vias, estabelecendo um limite esteticamente observável entre o civilizado e o selvagem; entre a cidade e a floresta; entre o moderno e o atrasado.

Outro projeto de Niemeyer, aliás, um dos últimos assinados por ele, é o campus projetado para abrigar a Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Inaugurada em 2010 a universidade vislumbra a integração Latino-Americana promovida por meio do ensino, da pesquisa e da extensão. O projeto, parado desde 2014, foi retomado em 2023 com o apoio financeiro da Itaipu Binacional. Com pretensão de integração sociocultural da Abya Yala a universidade foi pensada em uma infraestrutura alto modernista, considerando também o potencial turístico que um projeto assinado por Niemeyer traria para o município de Foz do Iguaçu e para a Itaipu Binacional. Essa postura revela o quanto as nossas instituições, incluindo aquelas que se pretendem críticas e que buscam promover um maior protagonismo regional da Abya Yala, se estruturam em um modelo de pensamento e estética eurocêntricos.

Concluimos nossa análise com uma focalização no Estado, enfatizando sua base monocultural e sua estruturação com base nos princípios do extrativismo, da dualidade ontológica e da simplificação radical. Os argumentos de Scott (1999)

proporcionam uma compreensão valiosa do Estado como um agente que simplifica a complexidade da realidade para reforçar sua hegemonia. Especificamente, a análise do autor sobre o planejamento urbano radicalmente simplificado e altamente modernista de Brasília emerge como um exemplo notável dessa dinâmica.

4. SEMIOSE COLONIAL

Foucault elaborou um importante panorama sobre o conceito de discurso. Destacamos a disciplina como um de seus elementos primordiais. Em seu curso inaugural no *collège de France*, o autor explorou os meandros do poder e do conhecimento, revelando como o discurso opera como um instrumento de controle e regulação social. Para ele, o discurso não é meramente uma expressão de ideias, mas uma prática que molda e constrói realidades, impondo normas, valores e hierarquias. Ele desafia as concepções tradicionais de verdade, demonstrando como as instituições e práticas sociais exercem poder através do controle dos discursos aceitáveis e legítimos. Essa análise nos serve de elemento introdutório para esse terceiro momento. A partir disso, defendemos que tanto a antropologia quanto a matemática desempenham papéis epistêmicos importantes na simplificação radical do Estado. O conceito de cultura foi delineado em torno de uma noção racializada e estigmatizada da sociedade, legitimando o multiculturalismo enquanto paradoxalmente contribuiu para a imposição de uma cultura dominante pelo Estado. Além disso, a própria disciplina matemática serve como um instrumento para a simplificação radical da realidade.

A ideia de raça e a dominação colonial em torno de diversos sistemas de signos, constituem as bases da nossa opção pelo conceito de semiose colonial e de como ele será abordado neste estudo. Nesta última parte, nos concentramos na abordagem desse conceito e sua relação com a simplificação radical do Estado, bem como com as resistências e lutas ontológicas. A semiose colonial não apenas pressupõe a dominação colonial no campo do discurso, mas também nos diversos sistemas de linguagem formados a partir de diferentes marcos cognoscitivos.

4.1. DISCURSO, CULTURA E SIMPLIFICAÇÃO RADICAL

Foucault desenvolveu uma análise complexa sobre o conceito de discurso, mergulhando nas complexidades do poder e do conhecimento e evidenciando como o discurso atua como um instrumento de regulação na sociedade. Para ele, o discurso vai além de ser apenas uma expressão de ideias; é uma prática que influencia e constrói realidades, estabelecendo normas, valores e hierarquias. Ele desafia as noções convencionais de verdade, ilustrando como as instituições e práticas sociais exercem

poder ao controlar os discursos considerados aceitáveis e legítimos. O nosso foco se concentra na disciplina.

Trataremos primeiro, com certa cautela, do discurso. A ideia não é esmiuçar a bibliografia, que se trata da aula inaugural de Foucault no *collège de France*, mas ao menos introduzir alguns procedimentos da ordem do discurso, mais especificamente um que atua no seu interior e que o autor chama de disciplina. Eis sua hipótese:

Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certos números de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT, 2014, p. 8-9).

Em nosso caso essa materialidade deve ser entendida com cautela, visto que não se refere a essa mesma materialidade pretendida pelo autor. Apesar disso e também por isso devemos entender essas funções do discurso uma vez que, de um modo ou de outro, ele nos permeia e mesmo tão alheio à nossa materialidade constrói verdades sobre nós.

O discurso atua no significante e tem uma função sumariamente restritiva. Seus procedimentos externos são a interdição, a separação e a vontade de verdade. Todos esses procedimentos se referem de algum modo às noções verdadeiro e falso, razão e loucura e, suponho, sujeito e natureza, desenvolvimento e subdesenvolvimento, obedecendo critérios de logofilia²⁸ e logofobia impostos por instituições bem situadas geopoliticamente ao longo da história. Tudo isso ocorre de modo regular em uma espécie de descontinuidade, como quem comenta o que ao mesmo tempo já foi e ainda está por ser dito. Aliás, o comentário é o primeiro procedimento interno mencionado pelo autor.

Esse procedimento funciona como um paradoxo:

O comentário conjura o acaso do discurso fazendo-lhe sua parte: permite-lhe dizer algo além do texto mesmo, mas com a condição de que o texto mesmo seja dito e de certo modo realizado [...]. O novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta (FOUCAULT, 2014, p. 24-25).

Enquanto o **comentário** tem a sua especificidade nessa configuração paradoxal e se exerce nas próprias circunstâncias do seu discurso fundante, o **autor**, definido por Foucault como segundo procedimento interno do discurso e entendido como um corpo que dá coerência a esse discurso, tem a sua especificidade na individualidade e, pelo menos no que Foucault chama de ordem do discurso científico e a partir da Idade Média, se exerce no distanciamento, na neutralidade, de modo que as circunstâncias, próprias do

²⁸ Para o autor a logofilia ocorre nas instituições e se refere à associação entre o verdadeiro e o grupo socialmente validado. A logofobia, por conseguinte, está associada à angústia pela não validação em torno das instituições.

seu discurso fundante e de personalidade, passem a ser cada vez menos vinculadas à elaboração de uma fórmula ou conceito, em suma, ao fazer científico.

A disciplina é o terceiro procedimento e o que mais nos interessa neste estudo. Voltaremos a ele no próximo tópico, mais precisamente a partir de duas disciplinas específicas: a antropologia e a matemática. Por enquanto nos ateremos à definição dada pelo autor:

A disciplina é um princípio de controle da produção do discurso. Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras. Geralmente se vê [...] no desenvolvimento de uma disciplina, como que recursos infinitos para a criação de discursos. Pode ser, mas não deixam de ser princípios de coerção; e é provável que não se possa explicar o seu papel positivo e multiplicador, se não se levar em consideração sua função restritiva e coercitiva (FOUCAULT, 2014, p. 34).

A disciplina se baseia na criação de novas definições em torno de um limite definido por ela mesma. Por isso ela se opõe ao princípio do comentário, mas também ao do autor uma vez que a sua base é estabelecida por um conjunto de métodos e procedimentos que não dizem mais respeito a apenas um autor. Ou seja, a disciplina não se baseia na repetição típica do comentário, inclusive por requerer novas proposições, e nem possui um corpo tão coerente quanto o do autor. Isso contribui para que ela permaneça **no verdadeiro** sem que a origem de determinado discurso possa ser facilmente identificada ou atribuída a um autor. Apesar disso, ainda segundo Foucault, a disciplina converge com os outros dois princípios na coerção. Para ele há uma função de restrição e de coerção que é comum aos três princípios. Para nós essa restrição é crítica na constituição e consolidação do Estado porque é necessariamente nesse aparato disciplinar que ele se baseia. E se baseia nisso porque não levou em consideração nenhum outro elemento, nenhum outro sentido.

Nessa perspectiva, é possível compreender a disciplina não apenas como um conjunto de práticas de controle social, mas também como um elemento fundamental na formação e manutenção do poder estatal. A ênfase na restrição e na coerção, compartilhada pela disciplina, pelo princípio do comentário e pelo autor, revela uma dinâmica complexa de dominação e submissão que permeia as estruturas sociais. Foucault argumenta que é através desses mecanismos de controle que o Estado exerce sua autoridade e legitima sua existência, consolidando assim sua posição de poder sobre os indivíduos, entre esses indivíduos e a sociedade como um todo. Nesse sentido, a disciplina tanto impõe limites e normas quanto contribui para a construção de uma ordem social hierárquica e assimétrica.

Em suma, o conceito de discurso transcende a mera expressão de ideias para se tornar uma força reguladora na sociedade. A análise meticulosa de Foucault revela as intrincadas relações entre poder, conhecimento e discurso, destacando como este último é uma prática que molda e influencia realidades, estabelecendo normas, valores e hierarquias. Ao desafiar as concepções tradicionais de verdade o autor ilustra como as instituições e práticas sociais exercem poder ao controlar os discursos considerados legítimos e aceitáveis. Nossa atenção se volta especificamente para a disciplina, uma área onde o poder do discurso é especialmente interessante para a nossa proposta neste último capítulo. Nas palavras de Castro-Gomez:

As taxonomias elaboradas pelas ciências sociais não se limitavam, assim, à elaboração de um sistema abstrato de regras chamado *ciência* – como ideologicamente pensavam os pais fundadores da sociologia –, mas tinham conseqüências práticas na medida em que eram capazes de legitimar as políticas reguladoras do Estado. A matriz prática que dará origem ao surgimento das ciências sociais é a necessidade de *ajustar* a vida dos homens ao sistema de produção. Todas as políticas e as instituições estatais (a escola, as constituições, o direito, os hospitais, as prisões, etc.) serão definidas pelo imperativo jurídico da *modernização*, ou seja, pela necessidade de disciplinar as paixões e orientá-las ao benefício da coletividade através do trabalho. A questão era ligar todos os cidadãos ao processo de produção mediante a submissão de seu tempo e de seu corpo a uma série de normas que eram definidas e legitimadas *pelo conhecimento*. As ciências sociais ensinam quais são as *leis* que governam a economia, a sociedade, a política e a história. O Estado, por sua vez, define suas políticas governamentais a partir desta normatividade cientificamente legitimada (CASTRO-GÓMEZ, 2000, p. 148).

As taxonomias desenvolvidas pelas ciências sociais transcendem a mera formulação de um conjunto abstrato de regras científicas e desempenham um papel crucial na legitimação das políticas reguladoras do Estado. A emergência das ciências sociais está intrinsecamente ligada à necessidade de harmonizar a vida com as exigências do sistema de produção, promovendo a modernização através da disciplina. Este processo se manifesta na forma como o Estado molda suas instituições – desde escolas e constituições até hospitais e prisões – segundo o imperativo jurídico de modernização. A normatividade derivada das ciências sociais, ao definir e legitimar as leis que regem a economia, a sociedade, a política e a história, proporciona ao Estado uma base científica para suas políticas governamentais. Assim, a submissão dos cidadãos ao processo produtivo e a regulamentação de seu tempo e corpo são legitimadas por um conhecimento que descreve a realidade social e prescreve as normas que asseguram o funcionamento do sistema social e econômico.

A compreensão do mundo ao nosso redor é profundamente influenciada pelos discursos disciplinares que moldam nossa percepção e interpretação da realidade. No âmago desse processo de construção de conhecimento, destacamos a antropologia e a

matemática, dois campos aparentemente distintos, mas que desempenham papéis fundamentais na nossa compreensão do humano e do mundo natural. Nesta análise, voltamos nossa atenção para essas disciplinas, buscando elucidar como suas abordagens têm sido permeadas por conceitos arraigados, que muitas vezes perpetuam visões simplificadas e, por vezes, distorcidas da realidade. Em particular, nos debruçamos sobre a elaboração de uma noção racializada ou estigmatizada de cultura na antropologia, enraizada em uma tradição dualista que relega à margem a complexidade da socialidade não humana, conforme delineado por Tsing (2019). Paralelamente, compreendemos o papel da matemática como um instrumento epistêmico central na busca pela simplificação radical da realidade, destacando como essa simplificação pode apagar nuances importantes e limitar nossa compreensão da complexidade das relações. Ao trazer à tona essas questões, almejamos fomentar uma reflexão crítica sobre os fundamentos de nossas concepções disciplinares e abrir espaço para outras abordagens na construção do conhecimento.

O conceito de cultura foi construído a partir da ideia de raça. Isso significou tanto a naturalização da superioridade cultural dos brancos quanto a estigmatização dos não brancos, que passaram a estar associados ao exótico, ao inferior, ao objeto que precisa ser estudado. Não é que apenas a antropologia tenha sido atravessada pela ideia de raça mas essa concepção de cultura foi fundamental para justificar as políticas de desenvolvimento do Estado, que privilegiavam os desenhos do colonizador. Esse processo contribuiu para o multiculturalismo promovido pelo Estado. A matemática, por sua vez, está no centro da modernidade. De Descartes a Le Corbusier. A simplificação radical está na base dessa disciplina e tem implicações políticas e ontológicas. A arquitetura alto modernista é um bom exemplo da aplicação de princípios sumariamente matemáticos para os seus projetos, refletidos no desenho dualista.

Com isso, optamos por uma abordagem crítica em relação à antropologia e à matemática como uma via fundamental para confrontar as narrativas e estruturas de poder e conhecimento que regem historicamente essas disciplinas. A antropologia relegou os não brancos a uma posição de alteridade exótica e inferior, tratados como objetos de estudo e assimilação pelo colonizador. Essa perspectiva não se limitou ao âmbito acadêmico, influenciando diretamente as políticas de desenvolvimento estatal que, ao favorecerem os desenhos coloniais, consolidaram um multiculturalismo superficial e

hierárquico. Por outro lado, a matemática, apesar de sua pretensão, não é neutra e possui implicações políticas e ontológicas profundas.

A disciplina confere certa regularidade às coisas e tem a sua função instrumental, de delimitar, de empregar métodos e de criar mundos. O que deve ser observado aqui é justamente como esse discurso, nas atribuições de uma disciplina, cria cenários altamente simplificados, desconsiderando, inclusive, modos de compreender, pensar e criar que não necessariamente convergem com certos preceitos entendidos como verdade. Visto que o conhecimento foi consolidado a partir de critérios de ser regionalmente bem definidos temos o racismo e a heteronormatividade epistêmicas, por exemplo, como base de tudo o que será produzido como verdade. Isso nos leva a uma geopolítica do conhecimento (BARROS, 2019) que situa as instituições do discurso, da verdade, nos países centrais, ditos desenvolvidos ou de primeiro mundo e se quisermos, ainda, civilizados ou providos de cultura ao mesmo tempo em que confere às regiões ditas periféricas como a Abya Yala um lugar de irracionalidade, loucura, selvageria. Ou seja, temos o próprio discurso em sua forma de interdição, separação e vontade de verdade. Esses elementos vão criando as bases para que o Estado se consolide como tal e a partir de critérios altamente simplificados. Primeiro falaremos da antropologia²⁹:

Para ilustrar este processo, neste artigo apresento uma discussão da trajetória genealógica e dialógica do que se tornaria a antropologia andinista, e suas sequelas como multiculturalismo liberal e *interculturalidade* radical. Associada a uma noção racializada de *cultura* que permite à elite política discutir o direito das nações latino-americanas a existir como tal (De la Cadena 2000), a antropologia nesta região emergiu rodeada de instituições de produção populacional e apoiada pelo Estado. Significativamente, a antropologia andina foi também marcada pelo que o sociólogo Aníbal Quijano chamou de *colonialidade do poder*, uma condição histórica e geopolítica que deslegitima formas não ocidentais de interpretar o mundo *como* conhecimento (DE LA CADENA, 2009, p. 256-257).

Essa disciplina não é tratada aqui como uma exclusividade mais ou menos problemática do discurso. O que chama atenção é justamente o seu caráter paradoxal e etnocêntrico que por vezes negligencia a existência de múltiplos marcos cognoscitivos na produção do conhecimento e na compreensão dos sujeitos como sujeitos do seu próprio conhecimento e não como simples tradução sob a signa de objeto a ser estudado.

Essa noção racializada de cultura trazida pela autora nos parece imprescindível e é nestes termos que seguiremos a argumentação. Um elemento inicial a ser

²⁹ Não desconsideramos os avanços da antropologia enquanto disciplina. Inclusive, utilizamos autores como Anna Tsing, Arturo Escobar e Marisol de la Cadena para sustentar os nossos argumentos. Esses e outros antropólogos, como Clastres (2017), realizam críticas importantes, que denotam os tensionamentos e questionamentos internos à disciplina.

considerado é a categoria analítica de cultura com aspas (CUNHA, 2014) como um produto do imaginário colonial:

Noções como raça, e mais tarde cultura, a par de outras como trabalho, dinheiro e higiene, são todas elas bens (ou males) exportados. Os povos da periferia foram levados a adotá-las, do mesmo modo que foram levados a comprar mercadorias manufaturadas. Algumas foram difundidas pelos missionários do século XIX, como bem mostraram Jean e John Comaroff, mas num período mais recente foram os antropólogos os principais provedores da ideia de cultura, levando-a na bagagem e garantindo sua viagem de ida (CUNHA, 2014, p. 312).

A cultura entre aspas inclusive em uma linguagem econômica é permeada por um paradigma lógico baseado na incompletude e que, inclusive por isso, se matem coerente, exato, objetivo e estático. E é também por isso que não é suficiente. É incompleto e responde sobretudo a um imaginário colonial baseado na simplificação radical do real. Essa noção de cultura muitas vezes tida como conceito e naturalizada como verdade é parte integral de todo um projeto econômico e de Estado que planeja e desenha paisagens cada vez mais estáticas no âmago da simplificação radical. E com todas as convergências de saber e poder não teria sido de outro modo. Esse processo de instrumentalização com o nome de cultura serviu justamente para homogeneizar uma heterogeneidade de linguagens, inclusive não discursivas, hábitos, economias e desenhos que não convergiram com os propósitos desse Estado ascendente.

Uma visão fechada e instrumental da cultura limita-se a enxergá-la como uma ferramenta para atingir objetivos específicos, como controle social ou afirmação de poder. Essa abordagem desconsidera a complexidade e diversidade das práticas culturais, reduzindo-as a meros instrumentos de manipulação. Ao relegar a cultura a um papel utilitário, essa perspectiva negligencia seu valor intrínseco, sua capacidade de expressar identidades, valores e significados profundos. Em vez de reconhecer a riqueza e fluidez das culturas, ela as encara de forma estática e unidimensional, o que pode levar a generalizações simplistas e estereotipadas. Por outro lado, a antropologia, enquanto disciplina eurocêntrica, enfrenta críticas por sua tendência histórica de privilegiar perspectivas e conhecimentos oriundos do contexto europeu, em detrimento das vozes e saberes das culturas estudadas. Essa abordagem colonizadora resulta em interpretações distorcidas e exotizadas das sociedades não ocidentais, reforçando hierarquias de poder e marginalizando narrativas autênticas. A imposição de estruturas interpretativas eurocêntricas sobre realidades culturais diversas impede uma compreensão mais profunda e respeitosa das complexidades sociais, políticas e simbólicas dessas sociedades. Ambos os problemas convergem para uma representação inadequada e desigual das culturas,

minando a possibilidade de diálogo intercultural e perpetuando relações de dominação e marginalização.

Se a categoria analítica de cultura puder ser empregada com alguma qualidade não será a partir de critérios lógicos limitados ao exato, ao objetivo e nem ao estático. Essa concepção está particularmente associada com a construção do sujeito moderno que agora não mais se sustenta:

Aquelas pessoas que sustentam que as identidades modernas estão sendo fragmentadas argumentam que o que aconteceu à concepção do sujeito moderno, na modernidade tardia, não foi simplesmente sua desagregação, mas seu deslocamento. Elas descrevem esse deslocamento através de uma série de rupturas nos discursos do conhecimento moderno (HALL, 2006, p. 34).

Ao que tudo indica esse sujeito não encontrou fundamento na coalizão de mundos que não necessariamente obedecem apenas a critérios matemáticos passíveis de equalização e exatidão. O que também não encontra fundamento é a própria antropologia com sua herança moderna e que agora é confrontada com o fato de que esse outro, construído como objeto a ser estudado, é sujeito e que pode e deve pensar e falar sobre a sua própria realidade a partir de sua materialidade, racionalidade e sentido. Em muitos casos esse mesmo sujeito, construído por esses próprios discursos disciplinares como inferior ou atrasado, demonstra estar muito à frente na compreensão da intrínseca socialidade de não humanos (TSING, 2019) sem a qual a vida não seria possível. Nesse sentido, é crucial adotar uma abordagem mais aberta e reflexiva, que reconheça a multiplicidade de vozes e experiências culturais e promova a equidade epistêmica entre diferentes tradições de conhecimento. Isso envolve não apenas questionar os pressupostos eurocêntricos embutidos nas estruturas disciplinares, mas também valorizar e incorporar ativamente os conhecimentos e perspectivas locais nas análises antropológicas.

Nesse momento nos parece adequado dialogar com a concepção de paisagem multiespécie. Ela envolve repensar uma postura antropocêntrica que desconsidera a socialidade não humana inerente à vida humana. Nas palavras da antropóloga Anna Tsing:

Existem algumas questões, de fato, pelas quais o foco exclusivo na socialidade humana realmente nos atrapalha. Eu penso particularmente em questões de mudança ambiental. Se queremos saber algo sobre mudança ambiental, precisamos saber sobre os mundos sociais que outras espécies ajudam a construir. Além disso, é aí que a dicotomia natureza/sociedade pode causar mais problemas: enquanto antropólogos, achamos que já sabemos como estudar a natureza. Nós a estudamos em relação às metas e necessidades humanas. Os antropólogos estudam as coisas como dádivas, como mercadorias, como signos e como ferramentas. Mas todos esses são projetos humanos para existir com coisas. Nenhum permite que as coisas tenham suas próprias socialidades. Diferentemente, na abordagem que estou sugerindo, os humanos teriam que se juntar a socialidades mais que humanas. Podemos nem sempre estar no

comando. Podemos conhecer mundos outros que humanos dos quais participamos, mas nos quais não fazemos as regras (TSING, 2019, p. 128).

Aqui a autora não está se referindo a qualquer sociedade mas àquela que detém o discurso, que constrói parâmetros particulares de humanidade, que não se vê como parte da natureza, que situa geopoliticamente a produção do conhecimento e que desenha paisagens a partir de uma ontologia dualista (ESCOBAR, 2018). Na raiz dessa sociedade do discurso está o eurocentrismo (WALLERSTEIN, 2002) permeando não apenas a antropologia mas todas as ciências sociais.

Tsing pensa a paisagem multiespécie nas ruínas do antropoceno e se dá conta de que a sua disciplina não tem se questionado da maneira mais adequada a respeito do problema inclusive para manter certa coerência com os seus princípios reguladores. A autora entende que já não é mais suficiente, e talvez nunca tenha sido, pensar o mundo a partir de categorias limitantes, dualistas e que pouco demonstram a relacionalidade das coisas. Um conceito que nos parece útil no sentido de cruzar esse discurso linear, dualista e heteronormativo é o de *frottage*. Macharia (2019) trabalha esse conceito principalmente no campo da sexualidade mas ele estende o seu sentido para repensar divisões mais fundamentais como humana e não humana, normal e anormal a partir da diáspora negra. O autor desvela novas narrativas sobre negritude e sexualidade, desafiando concepções estabelecidas da diáspora negra e dos estudos *queer*. Ele argumenta que é necessária uma reavaliação não só das categorias de identidade, como também das normativas fundamentais que moldam nossas percepções. Ao transitar entre diferentes gêneros e geohistorias, Macharia destaca a importância do sexo, gênero e desejo nas lutas pela liberdade negra, revitalizando a *frottage* como uma metáfora e método de leitura.

No que diz respeito à disciplina matemática nos limitaremos ao que já vínhamos defendendo até aqui. Essas separações entre cultura e natureza, razão e emoção, ciência e filosofia retira o caráter de humanidade, de conflito e de política inerente a toda disciplina. A matemática não foge a isso e o seu caráter político e de desenho muitas vezes não está tão evidente. Como se ela própria constituísse um campo completamente alheio ao social e à construção de mundos, sendo que ela mesma é um instrumento básico de simplificação radical da realidade:

Todo arquiteto, imagino eu, supõe que as habitações que ele projeta contribuem para a felicidade de seus clientes, e não para sua miséria. A diferença está em como o arquiteto entende a felicidade. Para Le Corbusier, a felicidade humana já existe expressa em termos de números, de matemática, de projetos devidamente calculados, planos nos quais as cidades já podem ser vistas. Ele tinha certeza, pelo menos retoricamente, que, como sua cidade era a expressão racional de uma consciência da era da máquina, o homem moderno a abraçaria totalmente (SCOTT, 1999, p. 114).

Não foi por acaso que o Estado se desenvolveu em torno desse imaginário paisagístico centralizado no urbano e não de em torno qualquer outro. A própria noção de desenvolvimento ficou associada a esse imaginário. Tenochtitlán agora é chamada e vista de Cidade do México e Brasília foi projetada em sua totalidade como resultado da pretensão alto modernista do Estado brasileiro principalmente em termos estéticos. Através do que Escobar (2018) chama de lutas ontológicas que estão vinculadas ao desenho autônomo é possível identificar muitas outras paisagens geralmente associadas ao rural³⁰, ao atrasado e ao subdesenvolvido, vistas em toda a Abya Yala e em diversos outros lugares no mundo em que há um modo de projetar, habitar e ser que não são regidos por princípios particularmente matemáticos e que os desenhos têm sido mais relacionais. Isso revela as inconsistências práticas do que a modernidade tem entendido por projeto e todo o caos temido pelo discurso, inclusive o da disciplina matemática.

Le Corbusier e Oscar Niemeyer reproduziam, arquitetavam e davam forma aos princípios estabelecidos principalmente por René Descartes e sua filosofia calcada no dualismo ontológico. Mais uma vez nas palavras de Hall:

Descartes foi um matemático e cientista, o fundador da geometria analítica e da ótica, e foi profundamente influenciado pela *nova ciência* do século XVI. Ele foi atingido pela profunda dúvida que se seguiu ao deslocamento de Deus do centro do universo. É o fato de que o sujeito moderno *nasceu* no meio da dúvida e do ceticismo metafísico nos faz lembrar que ele *nunca* foi estabelecido e unificado como essa forma de descrevê-lo parece sugerir (veja Forester, 1987). Descartes acertou as contas com Deus ao torná-lo o Primeiro Movimentador de toda criação; daí em diante, ele explicou o resto do mundo material inteiramente em termos mecânicos e matemáticos (HALL, 2006, p. 26-27).

É bastante provável que essa filosofia tenha limitado radicalmente a nossa compreensão sobre as possibilidades de desenho, de ser e de real. Ela está na base do desenho especializado que tem sustentado os princípios alto modernistas do Estado através na construção de mundos radicalmente simplificados. O que nos interessa, contudo, é perceber para onde isso tem nos levado enquanto sociedade, o que temos naturalizado e como os métodos para a compreensão da verdade parecem sempre obedecer a critérios enraizados em um materialismo ontológico europeu como se o fim da história, não bastasse o começo, também fosse na Europa. Pensar a sociedade desde a Abya Yala envolve sensibilidade no que se refere à existência de outros marcos cognoscitivos que não necessariamente são regidos por uma ontologia exclusivamente dualista e por uma epistemologia moderna.

³⁰ Quando não está totalmente associado à agricultura intensiva.

A matemática, com pretensão de objetividade e neutralidade, é frequentemente considerada como um domínio distante das questões políticas e sociais. No entanto, ao examinarmos mais de perto, percebemos que a matemática é, de fato, uma ferramenta política poderosa. Desde a seleção de quais problemas matemáticos merecem atenção até as maneiras como os resultados são interpretados e aplicados, as decisões matemáticas estão imbuídas de valores e ideologias. Um exemplo notável é a história da estatística e sua aplicação na demografia. Durante séculos, a demografia foi usada para justificar políticas discriminatórias, como a eugenia, que buscava supostamente melhorar a qualidade genética da população. Os números foram manipulados para sustentar a ideia de superioridade racial e justificar medidas que resultaram em atrocidades. Mesmo hoje, a interpretação dos dados demográficos pode refletir preconceitos e agendas políticas. Além disso, a matemática desempenha um papel crucial na economia e na distribuição de recursos. Modelos matemáticos complexos são usados para tomar decisões sobre políticas fiscais, comércio internacional e distribuição de recursos financeiros. No entanto, esses modelos muitas vezes simplificam realidades complexas e podem perpetuar desigualdades ao ignorar certas variáveis sociais e econômicas.

A disciplina matemática frequentemente busca simplificar e representar a complexidade através de figuras e padrões. É como se cada teorema, equação ou prova atuasse como uma figura que desvenda e desmistifica as coerções do discurso matemático. Desde as limitações impostas pelos axiomas até as nuances das incertezas probabilísticas, cada elemento matemático trabalha para reduzir as barreiras que restringem o poder do discurso. Assim como uma figura geométrica pode ser delineada para ilustrar conceitos abstratos, a matemática reduz as barreiras que dominam suas aparições aleatórias e desafia as convenções que selecionam os sujeitos que falam. É nesse espaço de representação e simplificação que a matemática encontra sua expressão mais pura, transcendendo as limitações do discurso convencional para revelar as verdades fundamentais do universo quantitativo. Foucault nos apresenta uma anedota interessante a esse respeito:

Gostaria de recordar, sobre este tema, uma anedota tão bela que, se teme, seja verdadeira. Ela reduz a uma figura todas as coerções do discurso: as que limitam seus poderes, as que dominam suas aparições aleatórias, as que selecionam os sujeitos que falam. No início do século XVII, o xogum ouvira dizer que a superioridade dos europeus – em termos de navegação, comércio, política, arte militar – devia-se a seus conhecimentos de matemática. Desejou apoderar-se de saber tão precioso. Como lhe haviam falado de um marinheiro inglês que possuía o segredo desses discursos maravilhosos, ele o fez vir a seu palácio e aí o reteve. A sós com ele, tomou lições. Aprendeu a matemática. De fato, manteve o poder e

teve uma longa velhice. Foi no século XIX que houve matemáticos japoneses. Mas a anedota não termina aí: tem sua versão europeia. A história conta, com efeito, que aquele marinheiro inglês, Will Adams, fora um autodidata: um carpinteiro que, por ter trabalhado em um estaleiro naval, aprendera a geometria. Deve-se ver nesta narrativa a expressão de um dos grandes mitos da cultura europeia? Ao saber monopolizado e secreto da tirania oriental, a Europa oporia a comunicação universal do conhecimento, a troca indefinida e livre dos discursos (FOUCAULT, 2014, p. 35-36).

A anedota evocada oferece uma instigante reflexão sobre o poder do conhecimento e sua relação com as estruturas de dominação. No século XVII, o xogum japonês, intrigado pela suposta superioridade europeia, busca desvendar o segredo por trás do sucesso ocidental: a matemática. Ao reter o marinheiro inglês que detinha tal sabedoria, o xogum revela a busca desenfreada pelo conhecimento como meio de preservar o poder. No entanto, a história ganha novas camadas com a versão europeia, destacando a figura de Will Adams, um simples carpinteiro que desafia a ideia do conhecimento como um privilégio exclusivo. Nessa dualidade entre o segredo oriental e a universalidade do conhecimento europeu, emerge um dos grandes mitos da cultura ocidental, uma crença na liberdade e na disseminação do saber como antídoto para a tirania e o controle.

Outro aspecto importante é a centralidade da matemática na simplificação radical. Através de modelos matemáticos, tentamos entender e prever fenômenos naturais, sociais e econômicos. No entanto, essa simplificação pode desconsiderar nuances importantes e levar a soluções inadequadas para problemas complexos. Por exemplo, modelos econômicos que se baseiam em suposições simplistas podem falhar em capturar a realidade da desigualdade econômica e social, levando a políticas que beneficiam apenas uma parcela da população. Portanto, enquanto a matemática é frequentemente vista como uma disciplina técnica e imparcial, sua aplicação e interpretação estão profundamente enraizadas em considerações políticas e ideológicas. É essencial reconhecer o poder político da matemática e garantir que seu uso seja crítico e reflexivo, levando em conta as complexidades e nuances das sociedades em que é aplicada.

A interseção entre a matemática e a política também pode ser entendida através de uma lente epistemológica, ou seja, do estudo da natureza e dos limites do conhecimento. A epistemologia da matemática questiona como o conhecimento matemático é produzido, validado e aplicado. Ela revela que a suposta objetividade da matemática é construída sobre premissas filosóficas e sociais. Por exemplo, os axiomas e definições que fundamentam as teorias matemáticas são escolhas humanas influenciadas pelo contexto histórico e cultural. Ademais, cada disciplina matemática tem sua própria

lógica interna e pressupostos subjacentes. Por exemplo, a geometria euclidiana, que dominou o pensamento matemático por séculos, baseia-se em axiomas específicos sobre o espaço e a forma. No entanto, outras geometrias, como a não euclidiana, desafiam esses pressupostos e oferecem perspectivas alternativas sobre a estrutura do espaço. Essas diferenças destacam como as escolhas conceituais na matemática podem ter implicações profundas para nossa compreensão do mundo.

A simplificação radical promovida pela matemática envolve a redução de fenômenos complexos a modelos matemáticos elegantes e compreensíveis. Esses modelos são valiosos para fazer previsões e tomar decisões, mas também correm o risco de ignorar aspectos essenciais da realidade. Os modelos climáticos, por exemplo, podem simplificar a dinâmica atmosférica, mas podem não capturar totalmente os efeitos das atividades humanas sobre o clima. Essa simplificação pode levar a respostas inadequadas aos desafios enfrentados pelo planeta. Portanto, a relação entre matemática, política, epistemologia e simplificação radical é complexa e multifacetada. Reconhecer essa complexidade é essencial para uma prática matemática mais reflexiva e responsável, que leve em conta não apenas os aspectos técnicos da disciplina, mas também suas implicações políticas, epistemológicas e sociais.

Nesta análise, focamos na antropologia e na matemática para demonstrar como essas disciplinas influenciam nossa compreensão. Revelamos como conceitos arraigados, muitas vezes, simplificam e distorcem a realidade. Na antropologia, confrontamos a persistência de uma visão cultural racializada, enquanto na matemática, destacamos sua tendência à simplificação radical. Ao fazê-lo, instigamos uma reflexão crítica sobre os alicerces de nossas concepções disciplinares, abrindo caminho para abordagens mais inclusivas na construção do conhecimento. Essa jornada intelectual nos leva a reconhecer que, para entender verdadeiramente o mundo, devemos desafiar os paradigmas estabelecidos, acolhendo a multiplicidade do conhecimento.

4.2. SEMIOSE COLONIAL

A ideia de raça e o domínio colonial se entrelaçam em uma variedade de sistemas simbólicos, servindo como alicerce para a adoção do conceito de semiose colonial neste estudo. Nesta seção final, nos concentramos em analisar esse conceito e sua interação com a simplificação radical do Estado, além de examinar as resistências e lutas ontológicas.

A semiose colonial implica a dominação colonial além do âmbito discursivo, permeando os diversos sistemas linguísticos moldados por diferentes marcos cognoscitivos.

Quando as palavras nos tomam, antes mesmo de escrevermos, ocupam as lacunas do que já podemos conceber. As lacunas inconcebíveis ou presumidas por aquelas, bem, essas já não ocupamos ou escrevemos a partir daquelas. É nessa circunstância que se situa, pelo menos em partes, a semiose colonial. Na ordem do discurso é provável que a Abya Yala tenha sido uma regularidade, condição para que o Estado se constituísse e se consolidasse de tal modo que o poder suprimisse todo o acaso. Contudo, além do discurso, outros elementos devem ser considerados nesse caso. O primeiro é a ideia de raça e o conseqüente extrativismo, inclusive epistêmico, advindo dessa ideia que se perpetua na colonialidade do poder. O segundo é o domínio colonial nos distintos sistemas de signos e não apenas no campo da linguística e da análise do discurso. Nesse cenário vemos pertinência no conceito de semiose colonial.

Mignolo sustenta que, apesar de importante, o conceito de discurso é insuficiente se pretendermos contemplar a amplitude de signos que permeiam as relações comunicativas em distintos cenários coloniais. Para ele:

[...] o conceito de *semiose colonial* é preferível ao de *discurso colonial* na medida em que define um domínio de interações povoado por diferentes sistemas de signos. Finalmente, aponta as fraturas, as fronteiras e os silêncios que caracterizam as ações comunicativas e as representações em situações coloniais, ao mesmo tempo que revela a precariedade hermenêutica do sujeito de conhecimento e/ou compreensão (MIGNOLO, 2013, p. 134).

O discurso atua, ele próprio, no significante. Em nosso caso temos o próprio significante ajustado e reajustado indefinidamente para condições coloniais tanto discursivas como semióticas em suas relações com distintos sistemas de escrita³¹. Aqui está situada a semiose colonial.

O autor prossegue, defendendo que todo ato sêmico ocorre em um sistema de intercompreensão envolvendo distintas formas de representação comunicativa nas dimensões linguística, cognoscitiva e pragmática. Essa segunda constitui os marcos cognoscitivos e se refere ao conhecimento associado à atividade semiótica:

Enunciar, portanto, pressupõe não só o conhecimento da língua e a competência linguística do falante, mas também os *marcos cognoscitivos* que permitem inscrever um enunciado ou um discurso nos universos primários ou secundários de sentido e em uma (ou algumas) das espécies de ambos os universos (MIGNOLO, 2013, p. 85).

Nestes termos, as condições de inscrição de determinado discurso ou signo em uma classe de atividades semióticas não dependem tanto da dimensão linguística mas dos

³¹ O autor menciona o *quipu* como exemplo.

marcos cognoscitivos relacionados a determinados universos de sentido. Ocorre que pensar a existência de múltiplos marcos cognoscitivos implica em questionar o próprio marco cognoscitivo que funda toda uma semiótica com base em uma materialidade bastante particular, a partir de onde se pode dizer, pensar e sentir com algum grau de verdade. E é essa mesma verdade na forma de filosofia, matemática ou economia que funda a América Latina e encobre a Abya Yala enquanto um espaço composto por sujeitos que dizem, pensam e sentem a partir de seus próprios marcos cognoscitivos.

Na atribuição do discurso a semiose colonial envolveu a supressão de distintos marcos cognoscitivos. Com base nessa supressão o próprio discurso colonial serviu para instrumentalizar e depois estigmatizar tudo aquilo ou todos aqueles que não se podia compreender fora dos parâmetros de verdade estabelecidos na Europa (DUSSEL, 1994). Mais do que a verdade, essa ausência de compreensão revelava toda uma vontade de verdade (FOUCAULT, 2014, p. 15) básica ao Estado, que já demonstrava indícios de vieses altamente simplificadores. Novamente lançando mão das palavras de Mignolo:

Se pode intuir uma enorme tensão nos sujeitos dizentes (como Guamán Poma e Pachacuti Yamki, no final do XVI e início do XVII ou de Rigoberta Menchú, no século XX) que têm que verbalizar um dizer entre paisagens cognoscitivas e culturais tão dissimilares; é assim que podemos imaginar enormes dificuldades e mal-entendidos entre os homens de letras (porque eram homens, afinal de contas) que tentavam compreender o dizer das gentes andinas e meso-americanas sem levar a sério e se perguntar o que diabos poderia significar *conhecer* e *compreender*. Pela mesma razão para nós ainda é difícil compreender o dizer de crônicas andinas ou meso-americanas, indígenas ou mestiças, que recebem o estigma da diferença. Diferença que ficou e geralmente fica espremida como *fonte* (se fala assim das *fontes* dos escritores mestiços e indígenas), já que ao falar de *fontes* se coloca todos os cronistas no mesmo nível, e assim sai avantajado o cronista hispânico já que é para ele, e não para o dizente indígena ou mestiço, que o conceito de *fonte* tem sentido. O que para o cronista hispânico é *fonte* para o dizente indígena ou mestiço é parte de sua existência, de seu ser e de seu estar, enfim, o solo (talvez em ruína) onde se pensa e diz (MIGNOLO, 2013, p. 112-113).

Esse estigma da diferença em torno do que Mignolo chama de semiose colonial tece os principais questionamentos do grupo modernidade/colonialidade. Como abordamos no primeiro capítulo, a colonialidade pode ser entendida como uma constante que atualiza parâmetros eurocêntricos de compreensão, naturalizando esses estigmas construídos e reproduzidos pela ideia de raça. A partir disso, a semiose colonial refere-se à maneira como as estruturas de poder e dominação coloniais influenciam a produção e interpretação de significados, símbolos e linguagem. Essa semiose é profundamente enraizada no eurocentrismo, que privilegia as perspectivas, conhecimentos e formas de expressão europeias em detrimento das culturas e saberes não europeus. Disciplinas como a antropologia e a matemática têm sido historicamente utilizadas como aparatos

coloniais e epistêmicos para o apagamento de outras formas de percepção, semiótica, sentido e linguagem.

Como sabemos a antropologia, por exemplo, emergiu no contexto colonial como uma ferramenta para o estudo e classificação de sociedades consideradas primitivas em relação aos padrões europeus. Os antropólogos frequentemente impunham suas próprias categorias e sistemas de classificação sobre as culturas estudadas, ignorando ou distorcendo as cosmologias, sistemas simbólicos e modos de vida locais. Isso resultou em uma representação reducionista e estereotipada das sociedades não europeias, contribuindo para a perpetuação do eurocentrismo e a hierarquização do conhecimento. Da mesma forma, a matemática tem sido usada como uma ferramenta de dominação e controle, muitas vezes marginalizando sistemas matemáticos indígenas e não ocidentais. A disciplina matemática moderna, baseada em tradições gregas e europeias, tende a privilegiar certas formas de raciocínio lógico e abstrato em detrimento de outras maneiras de conceber e representar o mundo. Isso resulta na exclusão de conhecimentos matemáticos ancestrais e indígenas, que são igualmente sofisticados e válidos, mas não se enquadram nos paradigmas eurocêntricos.

A semiose colonial é uma complexa rede de processos que aspiramos entender e requer a integração da hermenêutica pluritópica, onde os lugares de significação se entrelaçam com os locais de interpretação. Nesse cenário, surge uma dinâmica de tensão entre o objeto e o sujeito que busca compreendê-lo. A hermenêutica pluritópica oferece um olhar multifacetado sobre essa relação, reconhecendo as diversas vozes, perspectivas e contextos que moldam a compreensão dos significados coloniais:

Portanto, as inter-relações da semiose colonial como uma rede de processos que se deseja compreender e o *locus* de enunciação como uma rede de lugares de onde se realiza a compreensão, precisam de uma hermenêutica diatópica ou pluritópica que revele, ao mesmo tempo, as tensões entre – por um lado – a configuração acadêmica e disciplinar e – por outro – a posição social, étnica e sexual do sujeito da compreensão (MIGNOLO, 2013, p. 146).

A hermenêutica pluritópica constitui, portanto, uma dupla fratura entre o sujeito do conhecimento e o que ou aquele que está situado nos horizontes do que se pode compreender nas circunstâncias de uma constante colonialidade, demandando um questionamento igualmente constante sobre os métodos estabelecidos para o conhecimento, suas origens e suas finalidades. A semiose colonial reduziu de modo significativo uma variedade de signos, maneiras de compreensão e relação com o meio e com o outro. As lutas ontológicas (ESCOBAR, 2018) vistas em toda a Abya Yala, em seus respectivos contextos e realidades, demonstram uma possibilidade de resistência a todo

esse processo que favoreceu consideravelmente a ascensão do Estado e a sua manutenção. Demonstrem também uma resistência ao desenho moderno, dualista, que é operacionalizado pelo Estado com a sua violenta natureza de simplificação radical.

Os problemas ecológicos, que também são ontológicos, endossados pelo Estado envolvem uma mudança de atitude epistêmica. Muito do que concebemos como conhecimento está a serviço de um mundo insustentável e de modos de vida igualmente insustentáveis. Isso certamente envolve uma mudança ontológica mais significativa, que nos aproxime da possibilidade de modos distintos de ser e habitar. O desenho autônomo (ESCOBAR, 2018) representa uma abordagem fundamentalmente diferente para conceber e organizar as relações sociais e econômicas, especialmente na Abya Yala, em comunidades afetadas pela dominação colonial capitalista e pela crise ambiental. Essa abordagem coloca ênfase na autonomia das comunidades para determinar seus próprios destinos, em oposição à exploração e controle externo. Em muitos casos, essas comunidades têm sido historicamente marginalizadas e despossuídas de seus recursos naturais e culturais, tornando o desenho autônomo uma resposta essencial para recuperar sua identidade e soberania.

As formas de resistência e lutas ontológicas adotadas por essas comunidades são diversas e multifacetadas. Elas vão desde a resistência direta contra projetos de exploração de recursos naturais, como mineração e desmatamento, até a revitalização de práticas tradicionais de subsistência e conhecimentos ancestrais. Por meio da organização comunitária, protestos e ocupações de terras, essas comunidades afirmam sua presença e reivindicam seus direitos territoriais e culturais. Além disso, muitas vezes buscam alternativas de desenvolvimento baseadas no biocentrismo ancestral e na solidariedade com outras comunidades em luta.

É crucial destacar a importância de as comunidades falarem por si mesmas e construírem suas próprias narrativas. Muitas vezes, as vozes dessas comunidades são silenciadas ou capturadas pelos interesses empresariais hegemônicos, que buscam legitimar suas atividades exploratórias em nome do desenvolvimento econômico. Ao se apropriarem de suas próprias narrativas, as comunidades podem desafiar essas narrativas dominantes e afirmar sua própria visão de mundo, baseada em valores como justiça social, respeito ao meio ambiente e solidariedade. Isso não apenas fortalece sua resistência, mas também inspira outras comunidades a se unirem em uma luta comum contra a exploração e a opressão. Em resumo, o desenho autônomo e as formas de

resistência adotadas por diversas comunidades na Abya Yala e no mundo são manifestações poderosas de resistência e de luta ontológica contra a dominação colonial capitalista e a crise ambiental. Ao se organizarem e reivindicarem sua autonomia, essas comunidades estão não apenas defendendo seus direitos e territórios, mas também oferecendo um alternativa de desenvolvimento. É essencial apoiar e amplificar suas vozes, garantindo que possam construir suas próprias narrativas, linguagens e sistemas de signo.

A análise da semiose colonial emerge, portanto, como uma ferramenta crucial para desvelar as intrincadas teias de poder que permeiam tanto o discurso quanto os sistemas de linguagem em contextos coloniais e pós-coloniais. Ao reconhecer a relação intrínseca entre a ideia de raça, a dominação colonial e a simplificação radical do Estado, se torna evidente como a imposição de uma cultura dominante pelo Estado perpetua hierarquias e opressões, marginalizando outras formas de expressão e conhecimento. Nesse sentido, a resistência e as lutas ontológicas contra a semiose colonial e o Estado monocultural ganham ainda mais relevância, pois representam uma busca pela pluralidade, pela diversidade e pela emancipação dos discursos e sistemas de linguagem subalternizados. Assim, ao compreender e problematizar a semiose colonial, abrimos caminho para uma análise mais profunda das estruturas de poder e para a construção de narrativas decoloniais desde a Abya Yala.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Realizamos uma breve descrição do grupo modernidade/colonialidade, investigando seus principais conceitos, debates e contradições. Emergindo das críticas às narrativas eurocêntricas da modernidade, esse grupo propõe uma análise profunda das dinâmicas de poder e dominação que persistem no sistema-mundo/moderno e colonial, especialmente nos contextos da Abya Yala. Através do questionamento das hierarquias epistêmicas e culturais, os teóricos desse grupo desafiam as estruturas coloniais de poder e saber.

A ideia de raça é central para os decoloniais, que evidenciam como o racismo estrutural é o resultado direto da naturalização desse conceito ao longo da história. O epistemicídio, entendido como a supressão e marginalização dos conhecimentos e epistemologias não ocidentais, é uma consequência direta da colonialidade do saber, que perpetua a dominação epistêmica global. Ao situarmos a raça como uma construção social e histórica, buscamos explicitar as bases sobre as quais as estruturas de poder são legitimadas e reproduzidas.

Adicionalmente, abordamos os conceitos de colonialidade da natureza e colonialidade do ser como complementares às análises da colonialidade do poder. Estes conceitos destacam como a lógica colonial não se restringe apenas às relações entre humanos, mas também se estende às relações entre humanos e não humanos, bem como à exploração e dominação dos recursos naturais. Através dessas perspectivas, os decoloniais propõem uma crítica radical às formas de conhecimento e práticas que perpetuam a exploração e a desigualdade tanto na esfera social quanto ambiental.

Em conclusão, a análise crítica do extrativismo (SVAMPA, 2019) e do desenho ontológico dualista (ESCOBAR, 2018) revela profundas interconexões entre o Estado, o desenvolvimento econômico e a matriz colonial de poder. O extrativismo, desde suas raízes no mercantilismo colonial até as práticas contemporâneas de neoextrativismo, se baseia em uma ontologia dualista, perpetuando um desenho desequilibrado de extração em larga escala. Com base nisso, as políticas estatais frequentemente priorizam o crescimento econômico às custas de considerações socioambientais mais amplas, contribuindo para um racismo ambiental institucionalizado.

Ademais, o desenho ontológico dualista, conforme descrito por Escobar (2018), oferece uma lente crítica sobre como o Estado simplifica e molda a realidade para atender

aos seus próprios interesses de poder. Esse paradigma não apenas reduz complexidades ontológicas diversas a uma dualidade simplista, mas também influencia diretamente as políticas de desenvolvimento unidimensionais e eurocêntricas. A crise ecológica contemporânea é, portanto, não apenas uma crise ambiental, mas também uma crise de ontológica e de desenho que perpetuam uma visão monocultural do Estado.

A obra de Scott (1999) fornece *insights* cruciais sobre como o Estado utiliza estratégias de simplificação radical, como exemplificado pelo desenho alto modernista de Brasília, para impor sua ordem e controle. Essa simplificação não apenas homogeneiza a diversidade social e ambiental, mas também perpetua uma visão de progresso que marginaliza alternativas epistemológicas e ontológicas. Portanto, a crítica ao extrativismo, ao desenho ontológico dualista e à simplificação radical do Estado não é apenas uma questão teórica, mas uma necessidade urgente para reimaginar modelos de desenvolvimento mais equitativos.

Foucault (2014) nos alerta para a centralidade do discurso como uma prática que não apenas reflete, mas também constitui realidades sociais, impondo normas e hierarquias que perpetuam relações de poder. Essa perspectiva desafia concepções tradicionais de verdade ao mostrar como instituições e práticas sociais moldam discursos aceitáveis e legítimos. Nesse sentido, as disciplinas da antropologia e da matemática desempenharam papéis significativos na simplificação radical operada pelo Estado.

A discussão sobre semiose colonial (MIGNOLO, 2013) revela como a ideia de raça e a dominação colonial permeiam sistemas de signos e linguagem, influenciando a estruturação dos marcos cognitivos. Ao analisar como a semiose colonial sustenta e é sustentada pelo Estado monocultural, entendemos melhor como políticas monoculturais refletem dinâmicas de poder coloniais, privilegiando certos sistemas de signos em detrimento de outros. Esse processo limitou as possibilidades de resistência e diversidade cultural. Apesar disso, as lutas ontológicas de desenho e as resistências decoloniais na Abya Yala têm sido fundamentais para desafiar e transformar essas estruturas coloniais de poder e saber, nos mostrando outras possibilidades ontológicas e epistêmicas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUINAGA, Margarita; LANG, Miriam; MOKRANI, Dunia; SANTILLANA, Alejandra. Pensar desde el feminismo: críticas y alternativas al desarrollo. In: LANG, Miriam; MOKRANI, Dunia. **Más allá del desarrollo**: grupo permanente de trabajo sobre alternativas al desarrollo. Quito: Fundación Rosa Luxemburg/Ediciones Abya Yala, 2011.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.

ANSALDI, Waldo; GIORDANO, Verónica. **América latina, la construcción del orden**: de las sociedades de masas a las sociedades en proceso de reestructuración. Buenos Aires: CLACSO, 2012.

BARROS, João. Geopolítica del conocimiento: control de la subjetividad y del conocimiento en la descolonialidad epistémica. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 50, n. 2, p. 31–50, 2019.

BARROS, João. Progresso e raça: iluminismo e descolonialidade epistémica. **Kalágatos**, Fortaleza, v. 11, n. 22, p. 319-350, 2014.

BARROS, João; FIGGERI, Felix Pablo. Contractualismo político y descolonialidad epistémica. **Rapsódia**, [S. l.], n. 10, p. 63-82, 2017.

BARROS, João; LAZZARINI, Camila Cristina; MONTE, Lucas. O estado monocultural e sua prática de racismo ambiental o contexto de construção da hidrelétrica itaipu binacional e o povo avá-guarani. In: FRIGGERI, Felix Pablo et al. (org). **Novo constitucionalismo latino-americano e descolonização do direito**: volume I. São Carlos: Pedro & João Editores, 2022, p. 147-176.

BARROS, João; MONTE, Lucas. Paisagens rurais: desenvolvimento e desenho a partir da decolonialidade. **Odeere**, Jequié, v. 5, n. 10, p. 239-256, 2020.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**: a construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. In: LANDER, Edgardo. **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 145-161.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón. **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 9-23.

CÉSAIRE, Aimé. **Discours sur le colonialisme**. Paris: Présence Africaine, 1955.

CÉSAIRE, Aimé. **Toussaint louverture**: la révolution française et le problème colonial. Paris: Présence Africaine, 1981.

CHURCHMAN, Charles West. **The design of inquiring systems**: basic concepts of systems and organization. New York: Basic Books, 1971.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

CUNHA, Maria Manuela Ligeti Carneiro da. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac & Naify, 2014.

DANIEL, Camila. "Morena": a epistemologia feminista negra contra o racismo no trabalho de campo. **Revista Humanidades e Inovação**, Palmas, v. 6, n. 16, p. 24-34, 2019.

DE LA CADENA, Marisol. La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de una antropología andinista a la interculturalidad? In: ESCOBAR, Arturo; RIBEIRO, Gustavo Lins (ed). **Antropologías del mundo**: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder. Traducción de Carlos Andrés Barragán y Eduardo Restrepo. Ciudad de México: CIESAS, UAM, Universidad Iberoamericana, 2009, p. 255-284.

DE LA CADENA, Marisol. **Indígenas mestizos**: raza y cultura en el Cusco. Lima: IEP, 2004.

DUSSEL, Enrique. Europe, modernity, and eurocentrism. **Nepantla**, [S. l.], v. 1, n. 3, p. 465- 478, 2000.

DUSSEL, Enrique. **The invention of the americas**: eclipse of "the other" and the myth of modernity. Nova York: Continuum, 1995.

DUSSEL, Enrique. **1492. El encubrimiento del otro**. Hacia el origen del "mito de la modernidad". La Paz: Plural Editores, 1994.

ESCOBAR, Arturo. **Designs for the pluriverse**: radical interdependence, autonomy, and the making of worlds. Durham and London: Duke University Press, 2018.

ESCOBAR, Arturo. Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. Variedades de realismo y constructivismo. In: MARTÍNEZ, Leonardo Montenegro. **Cultura y naturaleza**. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis, 2011, p. 49-74.

ESCOBAR, Arturo. **La invención del tercer mundo**. Construcción y deconstrucción del desarrollo. Traducción de Diana Ochoa. Caracas: El Perro y la Rana, 2007.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. **Revista Tabula Rasa**, Bogotá, n. 1, p. 51-86, 2003.

ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra**: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.

FANON, Frantz. **Los condenados de la tierra**. Ciudad del México: Fondo de Cultura Económica, 1963.

FANON, Frantz. **Piel negra, máscaras blancas**. Madrid: Editorial Akal, 2009.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. Tradução de Letícia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FIGGERI, Felix Pablo. Biocentrismo ancestral: uma ecologia mais profunda. **Le Monde Diplomatique**, 2022. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/biocentrismo-ancestral>. Acesso em jan 2023.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso: aula inaugural no collège de france**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité, I: la volonté de savoir**. Paris: Gallimard, 1994.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2019.

GIARRACCA, Norma Aida; TEUBAL, Miguel. Disputas por los territorios y los recursos naturales: el modelo extractivo. **Asociación Latinoamericana de Sociología Rural**, Ciudad del México, n. 5, p. 113-133, 2010.

GOODWIN, Brian. **How the leopard changed its spots: the evolution of complexity**. Princeton: Princeton University Press, 1994.

GUDYNAS, Eduardo. **Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible**. Montevideo: CLAES, 2004.

GUDYNAS, Eduardo. Extracciones, extractivismos y extrahecciones: un marco conceptual sobre la apropiación de los recursos naturales. **Observatorio del Desarrollo**, Montevideo, n. 18, p. 1-18, 2013.

IBGE. **Sistema IBGE de Recuperação Automática - SIDRA**. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/home/pms/brasil>. Acesso em jun 2024.

JESUS, Maria Carolina de. **Antologia pessoal**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1996.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HIRSH, Joachim. **Der nationale wettbewerbsstaat: staat, demokratie und politik im globalen kapitalismus**. Berlin: Edition ID-Archiv, 1995.

HOBBS, Thomas de Malmesbury. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Editora Abril: São Paulo, 1974.

LANDER, Edgardo. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. In: LANDER, Edgardo. **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 11-40.

LANDER, Edgardo. Eurocentrismo, saberes modernos y naturalización del orden global del capital. In: DUBE, Ishita Banerjee; DUBE, Saurabh; MIGNOLO, Walter. **Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes.** Ciudad de México: El Colegio de México, 2004, p. 259-283.

LANDER, Edgardo. La economía verde: el lobo se viste con piel de cordero. **Transnational Institute**, Amsterdam, p. 1-10, 2011.

LESTER, James; ALLEN, David; HILL, Kelly. **Environmental injustice in the united states: myths and realities.** Boulder: Westview Press, 2001.

LUGONES, Maria. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 73-101, 2008.

MACHARIA, Keguro. **Frottage: frictions of intimacy across the black diaspora.** New York: New York University Press, 2019.

MALDONADO-TORRES, Nelson. El caribe, la colonialidad, y el giro decolonial. **Latin American Research Review**, Cambridge, v. 55, n. 3, p. 537-543, 2020.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **Autopoiesis and cognition: the realization of the living.** Boston: Reidel, 1980.

MELLO, Elson Rezende de. Considerações sobre o estado em hobbes. **Revista de Ciências Humanas da Universidade Federal de Viçosa**, Viçosa, v. 12, n. 1, p. 217-234, 2012.

MENESES, Gerson Galo Ledezma. Novos olhares sobre a história de abya yala (américa latina): a construção dos "outros", a colonialidade do ser e a relação com a natureza. In: MORTARI, Claudia; WITTMANN, Luisa Tombini. **Narrativas insurgentes: decolonizando conhecimentos e entrelaçando mundos.** Florianópolis: Rocha Gráfica e Editora, 2020, p. 47-70.

MIGNOLO, Walter. **De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial.** Quito: Ediciones Abya Yala, 2013.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad.** Buenos Aires: Del Signo, 2010.

MIGNOLO, Walter. **La idea de américa latina: la herida colonial y la opción decolonial.** Barcelona: Gedisa, 2007.

MIGNOLO, Walter. **Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking.** Princeton: Princeton University Press, 2000.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. **The invention of women: making an african sense of western gender discourses.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Abya Yala. **Enciclopédia Latino-Americana**, Disponível em: <https://latinoamericana.wiki.br/verbetes/a/abya-yala>. Acesso em abr 2022.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y américa latina. In: LANDER, Edgardo. **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 201-246.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Peru Indígena**, Lima, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

QUIJANO, Aníbal. ¡Qué tal raza!. **Ecuador Debate**, Quito, n. 48, p. 141-152, 1999.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. **Revista Internacional de Ciencias Sociales**, v. 134, p. 583–591, 1992.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?**. Belo Horizonte: Editora Letramento, 2017.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno manual antirracista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. The notion of "rights" and the paradoxes of postcolonial modernity: indigenous peoples and women in bolivia. **Qui Parle**, Berkeley, v. 18, n. 2, p. 29-54, 2010.

RUBBO, Deni Alfaro. Aníbal quijano, usurpador do marxismo negro? resposta a ramón grosfoguel. **46º Encontro Anual da ANPOCS**, 2022.

SCOTT, James. **Seeing like a state: how certain schemes to improve the human condition have failed**. London: Yale University Press, 1999.

SEGATO, Rita. **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología por demanda**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015.

SOUZA, Arivaldo Santos de. **Direito e racismo ambiental na diáspora africana: promoção da justiça ambiental através do direito**. Salvador: EDUFBA, 2015.

SVAMPA, Maristella. **Las fronteras del neoextractivismo en américa latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias**. Zapopan: Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales, 2019.

TEUBAL, Miguel; PALMISANO, Tomás. Acumulación por desposesión: la colonialidad del poder en América Latina. In: ACOSTA, Alberto et al. **Renunciar al bien común**. Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina. Buenos Aires: Mardulce, 2012, p. 131-156.

TSING, Anna Lowenhaupt. **The mushroom at the end of the world**: on the possibility of life in capitalist ruins. Princeton: Princeton University Press, 2015.

TSING, Anna Lowenhaupt. **Viver nas ruínas**: paisagens multiespécies no antropoceno. Edição de Thiago Mota Cardoso e Rafael Victorino Devos. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O fim do mundo como concebemos**: ciência social para o século XXI. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Revan, 2002.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, estado, sociedad**: luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya Yala, 2009.

WINOGRAD, Terry; FLORES, Fernando. **Understanding computers and cognition**. Norwood: Ablex, 1986.

ZAMBRANO SOLEDISPA, Ana Laura. **Pueblos indígenas ecuatorianos vs. texaco (chevron)**: un análisis de caso del derramamiento de petróleo en la Amazonía ecuatoriana. 79 p. Dissertação (Mestrado em Integração Contemporânea da América Latina) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2019.