

**Pensamento decolonial:
fundamento ético-epistemológico para a luta antirracista
na construção de um sistema-mundo biófilo**

**Decolonial thought:
ethical-epistemological foundation for the anti-racist
struggle in the construction of a biophilic world-system**

Valdemar de Assis Lima¹

DOI 10.26512/museologia.v11i22.43498

Resumo

Neste trabalho, mobilizamos o pensamento decolonial para a construção da luta antirracista em favor de um sistema-mundo biófilo. As epistemologias decoloniais apostam na possibilidade de produção de conhecimento crítico, que emerge dos movimentos sociais articulados na luta contra a opressão colonial/capitalista/moderna. Pela defesa do direito de existir e de performar suas subjetividades, corporeidades e de produzir conhecimentos outros e formas outras de organização da vida e do viver, historicamente, o artigo tem o objetivo de apresentar a decolonialidade como pensamento ético-epistemológico profícuo para a superação do racismo estrutural e das relações de poder vigentes e apresenta uma reflexão basilar sobre os conceitos de decolonialidade e interculturalidade crítica, a partir da qual, pretende lançar um olhar sobre os museus que corrobore para a sua compreensão como um espaço estratégico para o debate da decolonialidade.

Palavras-chave

decolonialidade; antirracismo; epistemologia; memória.

Abstract

This article mobilizes the decolonial thought for the construction of the anti-racist struggle in favor of a biophilic world-system. Decolonial epistemologies bet on the possibility of producing critical knowledge, which emerges from social movements articulated in the struggle against colonial/capitalist/modern pressure. For the defense of the right to exist and to perform their subjectivities, corporeities and produce other knowledge and other forms of organization of life and living, historically, the article aims to present decoloniality as an ethical-epistemological thought that is useful for overcoming structural racism and existing power relations and presents a basic reflection on the concepts of decoloniality and critical interculturality, from which it intends to take a look about the museums that corroborates its understanding as a strategic space for the debate on decoloniality.

Keywords

Decoloniality; anti-racism; epistemology; memory.

¹ Educador e pesquisador negro antirracista. Professor efetivo do curso de graduação em Museologia da Universidade de Brasília(UNB). Doutorando em Educação no Programa de Pós Graduação em Educação (PPGE) pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) onde desenvolve a pesquisa: O Branco no Preto e o Preto no Branco: uso social da memória no fazer-se antirracista de pessoas brancas na ambiência da Universidade Federal de Santa Catarina. Graduado em Museologia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA); Especialista em Arte Educação e Linguagens Artísticas Contemporâneas pela Escola de Belas Artes (EBA) da UFBA e Mestre em Educação pela UFSC. Membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB) da UnB e do Grupo de Pesquisa em Patrimônio, Memória e Educação (PAMEDUC).

Introdução

O presente artigo apresenta um dos desdobramentos da pesquisa de doutoramento intitulada *O Branco no Preto e o Preto no Branco: uso social da memória no fazer-se antirracista de pessoas brancas na ambiência da Universidade Federal de Santa Catarina*, que desenvolvo no Programa de Pós Graduação em Educação (PPGE) pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Pesquisa essa, que se localiza no ideário de uma educação antirracista das relações étnico-raciais. Destarte, a decolonialidade é tomada como um pensamento ético-epistemológico, isto é, que tem caráter de produção de conhecimento consubstanciado por um princípio ético e, como tal, é considerada estratégica para a superação do racismo estrutural e das relações de poder vigentes. Com este objetivo, partimos de uma reflexão basilar sobre os conceitos de decolonialidade e interculturalidade crítica e, subsequentemente propomos tomarmos os museus, em sua processualidade e espacialidade de uso social da memória, como lugar importante para o debate da decolonialidade e insurgência ao modelo hegemônico de existência. Em tempo, falamos aqui, em decolonialidade e não em descolonialidade, porque, como explicita a professora Vívian Matias dos Santos (2018), o conceito decolonial é uma

[...] contraposição à “colonialidade”, enquanto o descolonial seria uma contraposição ao “colonialismo”, já que o termo descolonização é utilizado para se referir ao processo histórico de ascensão dos Estados-nação após terem fim as administrações coloniais, como o fazem Castro Gómez e Grosfoguel (2007) e Walsh (2009). O que estes autores afirmam é que mesmo com a descolonização, permanece a colonialidade. (SANTOS, 2018: 3)

Podemos compreender a decolonialidade como uma agência política, afirmativa de rompimento com um paradigma moderno/colonial de compreensão hegemônica de mundo que nega e/ou rouba os direitos de existir, de ser e de estar de corpos humanos contra-hegemônicos, bem como da natureza. Destarte, nos entrincheiramos no pensamento freiriano para asseverarmos que a decolonialidade é essencialmente biófila, uma vez que é comprometida com o amor à vida: é um ativismo eticamente pactuado com a vida e “... este compromisso, porque amoroso, é dialógico” (FREIRE, 2021: 111). Assim, estamos afirmando como biofilia, todo empenho pela vida e em defesa da sua autonomia e dignidade socioreferenciada.

O sentipensamento decolonial pretende, numa perspectiva de educação para o empoderamento, a ampliação dos sistemas simbólicos dos sujeitos estimulando o fortalecimento das suas subjetividades ao tempo em que lhes provoca a percepção crítica de si mesmos, individual e coletivamente, no contexto em que se inserem. É uma sublevação epistemológica contra a imposição do particular como universal, que nasce dos movimentos sociais em contraposição ao que o sociólogo Boaventura Santos (2002: 249) denomina “formas sociais de inexistência” que resultaria na “subtração do mundo e na contração do presente e, portanto, no desperdício da experiência”. É o que é a experiência se não aquilo que nos provoca, nos move, que se dá a partir de um processo sociocultural e que nos oportuniza - como diria o historiador Edward Thompson (1978), - a exploração aberta do mundo a partir do diálogo entre ser e consciência social, o espanto oriundo do confronto consciente e sensível com a realidade. Peremptoriamente, a experiência é o que nos humaniza, que nos faz dar-mo-nos conta que estamos no caos e que somos suscetíveis à caoticidade.

Pensamento decolonial:

fundamento ético-epistemológico para a luta antirracista na construção de um sistema-mundo biófilo

Saturnino de La Torre (2001:01), professor de criatividade na Universidade de Barcelona, conceitua sentipensamento como um processo pelo qual ativamos, concomitantemente, nosso pensamento e o nosso sentimento, é a “[...] fusão de duas formas de interpretar a realidade, a partir da reflexão e do impacto emocional, até convergir num mesmo ato de conhecimento a ação de sentir e pensar”. A partir dessa premissa podemos dizer que a decolonialidade é uma inflexão sentipensante, um movimento provocado por uma conexão sentimento+pensamento insurgente, concatenado com pessoas que performam corporeidades e subjetividades negras, femininas, indígenas, LGBTQIAP+², com deficiências, pobres, imigrantes e tantas formas outras de vida e de viver em sua luta por existir, em contrariedade à padronização imposta por uma monocromia de poder.

E o que estamos denominando de epistemologia decolonial? Qual seria o lugar de enunciação desse pensamento crítico decolonial? São questões relevantes para nos ajudar a entender a Responde-nos o semiólogo Walter Mignolo (2005: 25) afirmando se tratar de uma

[...] teoria crítica que transcenda a história da Europa em si e se situe na história colonial da América (ou da Ásia ou da África, ou inclua a perspectiva dos imigrantes que, dentro da Europa e dos Estados Unidos, tem quebrado a homogeneidade) passa a ser uma teoria decolonial.

A epistemologia decolonial, portanto, acredita na possibilidade da produção de um pensamento de característica crítica, livre da padronização imposta pela lógica usa-europeizante, e que emerge dos movimentos sociais articulados na luta contra mais de cinco séculos de opressão colonial/moderna; grupos contra-hegemônicos, que lutam pelo direito de existir e de performar suas subjetividades, corporeidades e de produzir conhecimento, formas outras de organização da vida e do viver e historicamente resistem à colonialidade do poder, do ser, do saber, do pensar, do viver, e do sentir.

Essa colonialidade do poder, na concepção do sociólogo Anibal Quijano (2005), se configura no controle mundial capitalista, moderno/colonial e eurocentrado que se dá a partir da elaboração da racialização, estrategicamente posta para legitimar uma alegada inferiorização biológica dos colonizados em relação aos colonizadores. É essa premissa que inauguraria a subjugação dos colonizados pelos colonizadores: um domínio que permaneceria em vigor a despeito dos processos de independência e emancipação das colônias. Quijano explicita, então, como a colonização traz consigo a ideia de raça

A posterior constituição da Europa como nova id-entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa si-

2 LGBTQIAP+ é uma sigla referente à comunidade de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Travestis e Transgêneros, Queers, Intersexuais, Assexuais, Pansexuais e as demais possibilidades contra-hegemônicas de condição humana de sexualidade e identidade de gênero.

tução natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial. (QUIJANO, 2005: 118)

O sistema mundo moderno-colonial não só racializa corporeidades como brida as performances das mesmas e, sobretudo, as criminaliza, atentando contra as subjetividades e agenciamentos considerados fora de uma padronização civilizatória capitalista e, portanto, racista.

Neste respeito, a teoria do sistema mundo postulado pelo sociólogo Immanuel Wallerstein contribuir para uma mais ampla leitura de mundo e nos aponta “um movimento social, uma força de mudança social” (WALLERSTEIN, 2012: 17) contra aquilo que, segundo o autor, caracteriza o mundo moderno, a saber, “a imaginação dos seus beneficiários e a contra-afirmação dos oprimidos. A exploração e a recusa em aceitar a exploração como inevitável ou justa...” que, afirma Wallerstein, “constituem a perene antinomia da era moderna, unidas numa dialética que está longe de alcançar seu máximo no século XX” (WALLERSTEIN, 1974: 346). E, tomando a passagem do feudalismo para o capitalismo europeu como um marco socioeconômico de análise, Wallerstein anuncia a sua conceituação de sistema-mundo como

[...] um sistema social, um sistema que possui limites, estruturas, grupos associados, regras de legitimação e coerência. A sua vida é feita das forças em conflito que o mantém unido por tensão e o dilaceram na medida em que cada um dos grupos procura eternamente remodelá-lo a seu proveito. Tem as características de um organismo, na medida que tem um tempo de vida durante o qual suas características mudam em alguns aspectos e permanecem estáveis noutros (WALLERSTEIN, 1974: 337).

À vista disso, eis uma proposta política outra de existir e agir no mundo, que desafia os sujeitos e sujeitas a atuarem em sociedade de forma efetiva e contínua, lançando um olhar crítico às rupturas e permanências. A decolonialidade vai instigar esse sentipensar insubmisso a prestar atenção aos ecos, às ressonâncias na experiência das pessoas com o passado: verificar a reverberação do passado no presente, estimulando formas outras de narração e de fruição da memória, referenciais outros, experiências outras, entendendo que memória também é ético-política. O pensamento decolonial é incurso na construção de um sistema-mundo outro, um sistema-mundo balizado por uma interculturalidade crítica entendida para além de uma ferramenta política da decolonialidade, mas, a sua própria essência política. A interculturalidade crítica se ordena a:

[...] questionar as diferenças e desigualdades construídas ao longo da história entre diferentes grupos sócio-culturais, étnico-raciais, de gênero, orientação sexual, entre outros [...] a interculturalidade aponta à construção de sociedades que assumam as diferenças como constitutivas da democracia e sejam capazes de construir relações novas, verdadeiramente igualitárias entre os diferentes grupos sócio-culturais, o que supõe empoderar aqueles que foram historicamente inferiorizados (CANDAU, 2012: 244).

Nesse sentido, a educadora brasileira Vera Candau (2016: 21) defende que, a interculturalidade crítica se consubstancia como uma proposição política

Pensamento decolonial:

fundamento ético-epistemológico para a luta antirracista na construção de um sistema-mundo biófilo

voltada para a “construção de sociedades democráticas que articulem igualdade e reconhecimento das diferenças culturais” que também se disponha a anunciar propostas de enfrentamento ao “caráter monocultural e ocidentalizante dominante na maioria dos países do continente”. A interculturalidade crítica está para o pensamento decolonial, assim como o racismo está para a lógica da modernidade/colonialidade.

A colonialidade do poder elabora uma perspectiva de mundo que é excludente: deslegitima e desqualifica os conhecimentos e saberes externos à Europa e estabelece uma padronização europeizante brutal que intenta invisibilizar os conhecimentos e expressões socioculturais indígenas, africanas, afro-brasileiros, quilombolas, ciganas, campesinos, dentre outras não europeias. Isto nos atinge significativamente uma vez que somos imersos nessa episteme eurocêntrica, somos dissuadidos de dialogarmos ou mesmo, reconhecer o cientificismo de pensamentos outros ou mesmo os nossos próprios.

Essa colonialidade do poder também pode operar – e de fato, assim o faz – a partir de espaços considerados estratégicos para a manutenção do poder hegemônico. E pensando no binômio memória-poder, os museus podem ser considerados espaços importante para debatermos a colonialidade do poder.

Entendido, aqui, como um dos muitos laboratórios de experimentação dos quais a museologia lança mão, para a sua investigação sobre a relação entre o uso social da memória e a transformação social, os museus, ou processos museais, em suas diferentes possibilidades se valem de uma aura³ (BENJAMIN, 1994) para conferir valoração a determinadas narrativas. Que objetos ou acervos interessam a sociedade como representativos da sua memória? O que pode ser musealizado? Que narrativa(s) é(são) digna(s) de acolhimento nos espaços museais? Quem tem direito de museu?

Decolonialidade e o processo museal: antirracismo a partir do uso social da memória

A Museologia é uma ciência social aplicada que tem como seu objeto de investigação o fato museológico⁴ e a sua implicação no uso social da memória. Além disso, a Museologia também propõe estratégias de reconhecimento, estímulo e defesa do direito de memória das pessoas, a partir do qual, as/os sujeitas/os de memória são instados a buscarem a transformação social. O museu não é o único laboratório para o pensamento museológico, mas, é um dos principais locais institucionalizados para essa experimentação e é digno de nota como a decolonialidade pode atuar no pensamento crítico do museu como uma importante ferramenta de fortalecimento, fluência e fruição das vontades de memória insurgentes, que conflitam com a memória do poder (hegemônico).

É, sobretudo, em suas políticas de gestão, sistematizadas nos respectivos planos museológicos, que os museus revelam se o seu compromisso é com um

3 Em concatenação com o pensamento benjaminiano, entenda-se aura, aqui, como “uma figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja” (BENJAMIN, 1994: 170)

4 O fato museológico é um conceito utilizado por muitos teóricos contemporâneos como BRUNO, 2010; CURY, 2014 e SANTOS, 1996 e se configura como a inter-relação entre o ser humano, o bem cultural e a conjuntura social na qual se insere. A Museóloga Waldisa Rússio desenvolve essa perspectiva partindo do pensamento de Stránký (2008) de estudar a relação do ser humano com a realidade tomada como objeto científico. Para Rússio (GUARNIERI, 2010) pioneira na construção do conceito de fato museal, o museu é a realidade institucionalizada onde se dá essa interrelação entre as pessoas e o bem cultural.

processo museal à serviço do poder da memória, potencializando diferentes narrativas, fortalecendo subjetividades, estimulando o respeito e a valorização de identidades contra-hegemônicas, numa perspectiva de interculturalidade crítica, antirracista – ou se é mais um instrumento apologético à memória do poder – comprometido com a lógica hegemônica a partir de uma tecnologia social submetida ao discurso moderno/capitalista e aqueles/as que o representa (WALSH, 2017).

A musealização é um ato político-institucional museal muito importante para o cumprimento das funções sociais dos museus, no qual um determinado objeto, bem cultural ou narrativa de memória, passa por um processo interdisciplinar de investigação e registro de aspectos intrínsecos e extrínsecos à sua constituição e funcionalidade e, a partir de então, é ressignificado no contexto museal, adquirindo o estatuto de objeto museal. Esse processo pode ser uma profícua experiência de interculturalidade crítica, se construído em uma base ética - museal e profissional -, atento às demandas sociais, ao caráter participativo e ao interesse dos públicos.

Todavia, numa sociedade que estrutura as relações de poder a partir do racismo, o poder hegemônico, que é branco e capitalista, se dispõe a desestimular a vontade de museu da população negra e impedir o seu acesso ao direito de museu.⁵ A população negra tem menos acesso aos museus. Em 2019, pesquisa do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)⁶ revelou que, no Brasil 37% de pessoas pretas e pardas vivem em cidades que não tem museus, contra 25% dos brancos. A lógica racista também opera em processos museais e se manifesta na dificuldade de acesso aos museus e, quando o acesso é possível, o racismo se expressa na hostilidade espacial, ambiental, cognitiva e atitudinal (pessoal) dos museus.

Pulsão de vida ou morte, os museus são interessantes para diferentes projetos de sociedade e, nesse sentido podem prestar um importante serviço de estímulo à inserção e inclusão sociais de diferentes sujeitos/os de direito à memória, ou potencialmente, serem processos reverberadores de opressão e violências. E que dizer da imagem da população negra nos museus? Como pessoas negras são representadas nos espaços museais?

É digno de nota, por exemplo, as narrativas utilizadas por determinados discursos expográficos que se arvoram a abordar a história e cultura da população negra e se restringem a escravização, como se todas as civilizações de África começassem e existir a partir dos processos de captura e escravização de pessoas; ou se os navios negreiros fossem a origem das narrativas de vida de homens, mulheres e crianças que aqui, no Brasil foram obrigados a viver (e morrer). Como aponta a pesquisadora em memória social, Jéssica Hipólito

A história oficial delegou ao negro uma memória que se inicia e termina com elementos que remetem à escravidão. Quando referente a qualquer elemento negro africano os conceitos são respaldados por preconceitos, reformulações e esquecimentos, sendo até hoje a história e cultura africanas consideradas primitivas. Desta forma, o ato de resistência em afirmação de uma identidade negra faz parte de um longo processo de rompimentos com as máculas históricas desta população que foi subalternizada, inferiorizada perante um ideal político e sociocultural eurocêntrico. (HIPÓLITO, 2017: 64)

5 Com o conceito direito de museu, estamos nos referindo a fruição e fluência das pessoas nos museus, o gozo do direito de se sentir convidada, inserida, incluída e acolhida pelo museu).

6 Matéria do site G1 disponível em <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2019/12/10/pesquisa-do-ibge-mostra-como-e-desigual-o-acesso-a-cultura-e-ao-lazer.html>, acesso em 17/10/22

Outra estigmatização museal, muito comum - ainda falando em narrativas sobre história e cultura negras nos museus - é a representação da cultura como se restringisse ao candomblé (ou a uma determinada religiosidade de afrotricial) – muitas vezes apresentada de forma caricata e completamente descontextualizada. A cultura e a história negras não se restringe ao período escravagista, nem tampouco à religiosidade: ciências, artes, tradições, história oral, literatura, gastronomia, também foram e ainda são produzidos pela intelectualidade e sensibilidade das civilizações africanas e estão presentes, mais do que como partes de um mosaico identitário cultural brasileiro, e sim como marco estruturante de uma nação de dimensão continental.

Como aponta o museólogo Mario Chagas (2002: 69), “[...] onde há memória há poder e onde há poder há exercício de construção de memória. Memória e poder exigem-se.” E se memória e poder se localizam, como defendem as professoras pesquisadoras Gildete Rocha e Marluce Rocha (2012: 73), “[...] numa dinâmica relacional e conflituosa em que a memória do poder é subvertida pelo poder da memória.”, a quem interessa a construção de uma memória – e de uma identidade – negra associada à sofrimento, tortura e morte ou à uma ideia racista de religiosidade?

Obviamente a colonialidade do poder, o capitalismo/colonialismo que se ocupa da desqualificação humana, do esvaziamento de dignidade dos sujeitos e das sujeitas para legitimar a dominação e a opressão. Por isso que os museus comprometidos com as vidas negras e com a transformação social, estruturam os seus projetos político, poético e pedagógico no firme propósito de provocar o uso social da memória, sua função social precípua: a memória como elemento impulsionador de uma intervenção social. (ROCHA; ROCHA, 2022)

A Lei 10.639/03, mais tarde alterada para 11.645/08, torna obrigatório o ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares do país. Diante disso os museus, são convocados a assumirem sua função educacional, desenvolvendo diálogo com os movimentos negros, com as instituições de ensino e os públicos a fim de desenvolverem uma política pedagógica que, efetivamente, atue na construção de um projeto de educação museal antirracista, propositor de uma educação para as relações étnico-raciais, pautado na justiça racial – tratando desigualmente os desiguais - , garantindo a voz de narrativas negras, a experiência de negras memórias, a exemplo de iniciativas museais antirracistas como as rodas de conversa sobre racismo religioso e a Ludoteca, desenvolvidas pelo Museu da Abolição⁷, em Pernambuco, na qual os públicos encontram jogos e brincadeiras inspirados na cultura africana e afro-brasileira ou as Oficinas e o Programa de Formação de Professores promovido pelo Museu Afro Brasil⁸, em São Paulo, especialmente voltado para professoras/es e gestoras/es das redes pública e particular de ensino.

A imposição de um (suposto) único modelo de pensamento válido a mundividências outras, portanto, nos permite afirmar que a lógica da colonialidade ou o pensamento colonial opera na regulação da “[...] vida em todas as suas esferas, controlando a economia, a autoridade, o gênero e a sexualidade, a natureza e seus recursos, as subjetividades, incluída a etnicidade, e as formas de

7 Para mais informações acesse o site do museu disponível em <https://museudaabolicao.museus.gov.br/educacao/>

8 Para mais informações acesse o site do museu disponível em <http://www.museuafrobrasil.org.br/educacao>

conhecer.” (PALERMO, 2019: 50). A colonialidade do poder (QUIJANO, 2005) subsume a colonialidade do saber: que é supressora de possibilidades, para além da Europa, e nega a pluralidade de culturas, a profusão de epistemes, a variedade de conhecimentos, o sortimento de narrativas. Sobre a imposição colonial de uma única racionalidade, Oliveira (2012: 50) alega que o colonizador europeu

[...] destrói o imaginário do outro, invisibilizando e subalternizando-o enquanto reafirma seu próprio imaginário. Assim, a colonialidade do poder reprime os modos de produção de conhecimento, os saberes, o mundo simbólico, as imagens do colonizado e impõe novos. Opera-se então a naturalização do imaginário do invasor europeu, a subalternização epistêmica do outro não europeu e a própria negação e esquecimento dos processos históricos não europeus. Essa operação pode-se realizar por várias formas como pela sedução, pela cultura colonialista e o fetichismo cultural que o europeu cria em torno de sua cultura realizando uma verdadeira aspiração pela cultura europeia por parte dos sujeitos subalternizados. Portanto, o eurocentrismo não é a perspectiva cognitiva somente do europeu, mas também daqueles do conjunto dos educados sob sua hegemonia.

Essa razão eurocentrista moldou o mundo do conhecimento de povos como os da América Latina⁹, expostos a uniformização da aprendizagem, engessamento do ensino, cerceamento do pensar, deformando instituições de ensino e sistemas educativos de todos os países americanos. Para Oliveira (2012: 54), precisamos agir e subverter essa colonialidade do saber que

operou a inferioridade de grupos humanos não europeus do ponto de vista da divisão racial do trabalho. Do salário, da produção cultural e dos conhecimentos. Por isso, Quijano fala da colonialidade do saber entendida como repressão de outras formas de produção de conhecimentos não europeus que nega o legado intelectual e histórico dos povos indígenas e africanos, por exemplo, reduzindo-os por sua vez a categorias de primitivos e irracionais, pois pertencem a uma outra raça.

Por seu turno, o pensamento hegemônico também impôs a colonialidade do ser, a partir da qual os povos subalternizados introjetam a episteme europeizante tão profundamente, que se torna difícil radicalizar e romper com essa compreensão viciada. O ser humano subalternizado pode internalizar esse controle a ponto de não conseguir exercer uma autoconsciência; pensar sobre si mesmo. Oliveira (2012: 59) nos explica que intelectuais da decolonialidade como Quijano; Castro-Gomes; Grosfoguel (2007) e Maldonado-Torres (2007) a colonialidade do ser diz respeito a uma experiência de grupos que sofreram colonização que opera na linguagem e a mundividência dessas pessoas.

Como as duas faces de uma “mesma moeda”, a colonialidade e a modernidade estabelecem uma espécie de simbiose e o racismo vai exercer a axial função de “organizar a partir de dentro todas as relações sócias e hierárquicas de dominação da modernidade. E à luz do pensamento decolonial podemos entender a importância do racismo para a modernidade/colonialidade como

9 Lélia Gonzalez fala em América Latina para evocar e reiterar a presença e participação de povos ameríndios e africanos na formação da nossa América, entendendo que uma herança plural e não exclusivamente europeia é repositório da nossa configuração geográfico-histórica-cultural. Em lugar de uma América Latina, que exalta a colonização europeia em sua empresa de invasão e conquista para impor um padrão civilizatório, a América Latina de Gonzalez (1988: 76-77) reivindica “todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (resistência, acomodação, reinterpretação, criação de novas formas) referenciada em modelos africanos e que remete à construção de toda uma identidade étnica”. Para uma leitura mais aprofundada, há opções de estudo tais como Ratts e Rios (2010), e Bairros (2000).

Pensamento decolonial:

fundamento ético-epistemológico para a luta antirracista na construção de um sistema-mundo biófilo

princípio organizador e estruturador das relações de poder. A decolonialidade nos oferece subsídios importantes para fazermos uma leitura crítica da modernidade/colonialidade como um projeto descivilizatório e degenerador e a histórica luta de grupos que sofrem tentativas de subalternização por esse projeto. Luta, resistência e resiliência contra a barbárie civilizatória como a da população negra no Brasil: descendentes de pessoas brutalmente arrancadas de África pelo escravismo europeu e submetidas a toda sorte de vitupérios físicos, psicoemocionais e morais, à privação de liberdade, de subjetividade e de memória. Pessoas que, por volta de 1530, tiveram suas vidas desqualificadas ao tempo em que eram relegadas à “zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida,” como nos aponta o filósofo político e psiquiatra Frantz Fanon (2008: 26), um lugar de sofrimento e morte historicamente desenhado pela mesma lógica necrófila do colonialismo do século XVI, a partir da qual operou o escravismo europeu calcado na necessidade de “justificação” da apropriação da vida e da destruição de um processo civilizatório milenar africano” segundo a educadora Ana Célia da Silva (2019: 15).

A partir do escravismo, a pessoa preta escravizada passa a ser assumida como “um ser sem alma, sem humanidade, mais próximo dos animais, instintivo e sem razão, um ser inferior, cuja escravização” seria a domesticadora do seu brutalismo, oportunizando assim, a salvação da sua alma a sua “humanização” e da sua alma a partir da sua “inserção” no inaudito “processo civilizatório europeu” (SILVA, 2019: 15). Depois de 300 anos de escravização e com a proclamação da falsa abolição da escravatura, no Brasil, surgem mecanismos cada vez mais sofisticados e complexos de opressão e desumanização de vidas negras.

Em tempos esvaziados de experiência em que governos necrófilos fomentam a morte por negligenciar demandas sociais básicas, demonstrando des-caso para com grupos à margem da cidadania plena, o colonialismo é adaptado, complexificado e segue, escandalosamente, negando a humanização e a vida às pessoas negras no Brasil e em tantos outros países vitimados pela ganância celerada do capital especulativo em nome de um suposto progresso (BENJAMIN, 1985). Nesse sentido, em seu texto intitulado *Ideologia do Embranquecimento*, Silva (2009) fala sobre o afã do pensamento colonial em promover a homogeneização para que a população negra, inclusive, não se constituísse como maioria articulada e pudesse vir a contra-atacar os administradores da opressão que lhes aflige em diferentes aspectos. Silva (2009: 16-17) advoga que

O medo de um país de maioria negra e das suas consequências para a maioria branca dominante, a visão recente da revolução negra no Haiti, a presença das formas de viver, sentir e pensar diferentes do negro, presentes na sociedade brasileira não-oficial representando o processo civilizatório africano aqui mantido pelo povo negro, determinaram, no sistema, a necessidade de destruir essas perigosas diferenças, de homogeneizá-las através do rolo compressor da ideologia do poder branco, que a partir daí deveria tornar-se hegemônico, bem como eliminar, através da miscigenação imposta e de outras estratégias, o elemento negro, tido como mancha nefasta para a nação.

Também aludindo a esse medo branco, o sociólogo brasileiro Clóvis Moura (1988: 5-10) afirma que em todo o período escravocrata a perspectiva de uma insurreição negra assombrava o ideário da sociedade branca da época, notadamente os senhores de engenho. Ele diz que no Brasil

[...] quer até 1850, quer posteriormente, na época já do escravismo tardio, uma coisa é constante na classe senhorial: o medo. O receio da insurreição, especialmente no primeiro período, criava um estado de pânico permanente. O “perigo de São Domingos” (repetidamente mencionado nos documentos da época), as possíveis ligações dos escravos brasileiros com os de outros países, a provável articulação em nível nacional de escravos rebeldes, a obsessão da violência sexual contra mulheres brancas ou outras formas de insurgência, tudo isso levou a que o senhor de escravos se transformasse em um neurótico. Uma verdadeira paranóia apoderou-se dos membros da classe senhorial e determinou o seu comportamento básico em relação às medidas repressivas contra os negros em geral.

Motivadas sobremaneira por esse pavor permanente dos senhores de “escravos”, lágrima e sangue conformam a história do racismo no Brasil. Humilhações, torturas, sofrimentos físicos, psíquicos são recorrentes nas páginas da atroz escravização da população negra brasileira, tais vilipêndios se relacionam a uma patologia comportamental que criaria

[...] requintes de sadismo muito maiores do que aqueles necessários para combater a rebeldia do escravo. Convencionou-se que o negro escravo não devia ser punido por seus possíveis delitos, mas castigado, torturado, muitas vezes até inutilizado, como exemplo para que seu comportamento não fosse imitado pelos seus companheiros. Há casos extremos de senhoras que mandaram arrancar os olhos das suas escravas domésticas (mucamas) apenas porque o senhor os elogiara. De escravos emparedados vivos porque olharam mais demoradamente para a filha do senhor, num pavor de possíveis relações sexuais entre os dois.

Por outro lado, como contrapartida a essa síndrome, os senhores jogavam todo seu sadismo na escrava que era seviciada, usada como fêmea descartável, violentada, finalmente usada como objeto sexual. A mulher negra, como a parte passiva do processo, mais vulnerável, terminava sendo a mais atingida. Enquanto a mulher branca era resguardada de qualquer contato com o homem negro, considerado simplesmente besta de tração, equiparado aos animais. Este tipo de relacionamento sexual unilateral, no entanto, é considerado, por muitos sociólogos, como o início da nossa chamada “democracia racial” [...] (MOURA, 1988: 5-10)

Operando no campo físico e no campo dos sentidos, a democracia racial está diretamente associada, portanto, à arbitrariedade sádica materializada em vilipêndios pespegados à natureza e a cultura de negras e de negros ou, como argumentam Taborda de Oliveira e Luisa Oscar (2014: 177), os regimes ditatoriais ou totalitários quando “desenvolvem uma tecnologia do terror, baseada na dor e na crueldade, não é porque capturaram justamente aquele ponto onde cultura e natureza se confundem?”.

Pois bem, a partir da ideia de democracia racial não haveria nenhum obstáculo de fundo racial para que a população negra brasileira obtivesse mobilidade social. Racismo só existiria nos Estados Unidos da América e na África do Sul; aqui, em nosso país dito mestiço, todos seriam iguais, existiria uma harmonia social/racial no Brasil. Logo, nessa leitura fantástica da branquitude, já que não havia nenhum empecilho racial, a culpa pela população negra estar nas camadas mais pobres e miseráveis da sociedade recairia sobre ela mesma que supostamente “não se esforçava”, que “não estudava”, que “era preguiçosa”... Os negros e as negras “eram incompetentes” e “não lutavam para sair daquela condição e melhorar de vida”. Uma argumentação criminosa e incoerente que seria sustentáculo para o conceito de meritocracia e que perdura (até os dias

Pensamento decolonial:

fundamento ético-epistemológico para a luta antirracista na construção de um sistema-mundo biófilo

atuais) estrategicamente funcional na manutenção dos privilégios e do poderio da população branca hegemônica.

O debate da meritocracia, como sabemos, implica numa questão interseccional, que envolve classe, gênero e, sobretudo, a questão racial. Nesse respeito, é importante ressaltar que, diferentemente das levas de imigrantes europeus, gentilmente convidado a virem construir uma nova vida em terras brasileiras - acolhidos como que em “sua nova casa” - a população negra, desde a abolição da escravatura, é despejada nas ruas sem lastro social, sem auxílio financeiro, sem direito a terra, sem acesso à educação, sem memória, sem nome, em condições, apenas, de reproduzir a precarização e a miséria. Essa população, além de submetida ao degredo, era também culpabilizada pelo discurso meritocrático: teriam aquilo que mereciam, isto é, aquilo pelo que lutassem para conseguir. Mas, lutar com quais armas? Em que condições de luta? Assim, durante muito tempo, a democracia racial se torna a base do capitalismo no Brasil e o Estado brasileiro se isentava de responsabilidade pela população negra e se desobrigava de promover quaisquer políticas de ação afirmativa, porquanto, alegadamente, não existia racismo na sociedade brasileira.

O discurso meritocrático da branquitude é mais uma expressão do racismo estrutural diante disso, num esforço responsável de leitura autocrítica, cumpre-nos o agenciamento da nossa atuação política em sociedade: o nosso posicionamento, o nosso sentir/pensamento de mundo será mais uma ferramenta do poder hegemônico - do sistema-mundo moderno-colonial - à serviço das violências e da morte? Ou estaremos atuando na construção de tecnologias biófilas; efetivamente trabalhando em defesa dos direitos de existir, de narrar, de acessar as memórias no fortalecimento das identidades? Essa é também uma questão de escolha e toda escolha implica em perda, como diz a sabedoria dos povos. Essa provocação/convite à reflexão é especialmente necessária nesses tempos críticos em que reacionários neoliberais se empenham no projeto de país pactuado com a morte.

Pela resistência e resiliência de memórias contra-hegemônicas

É pactuada com a morte a lógica moderno-capitalista que só reconhece uma memória, única legítima, universal, um único lugar de produção de conhecimento, de enunciação, um único modelo de existência, uma história única, essa ideologia exclusivista e excludente serve para criar e reforçar estereótipos e, como aponta Adichie (2009: 26), o problema com os estereótipos é a sua incompletude, sua superficialidade. Toda estereotipização é um reducionismo, uma vez que não revela a totalidade, a complexidade. Na contraproposta à padronização, a epistemologia decolonial, parte da diferença como riqueza e rompe os limites da homogeneização em favor das diferentes performances de vida. Nossas memórias devem se insurgir, se levantar em defesa dos nossos direitos à existência, de exercermos a autoria das nossas próprias histórias, de atuarmos em nossas histórias, de construirmos nossas narrativas, fortalecermos nossas identidades, de defendermos nossas subjetividades, enfrentando as tentativas de apagamento e subalternização, reagindo a aquilo que ameaça nosso direito à vida, problematizando o racismo e a forma como historicamente se constituem as relações de poder, propondo possibilidades outras em oposição à institucionalização do racismo, à monocultura do poder, a essa concentração de poder em um único grupo que promove as mortes de pessoas, sobretudo de pessoas pretas.

Nesses tempos terríveis se-nos-é exigido coragem: precisamos ter coragem de sermos éticos, na sociedade sob o signo do cinismo em que vivemos. Coragem de sermos éticos na pesquisa científica, nas respectivas atuações profissionais e em nossa vida pessoal, para não soçobramos na apatia e no ódio, que caracterizam o hodierno estado perverso de coisas. Coragem ética para não cairmos no valhacouto da inércia diante do delirante brilho furta-cor do poder hegemônico.

Em meio à profusão de pós-verdades, negacionismo, revisionismo histórico e outros estratagemas de alienação das massas que constituem essa neurose coletiva capitalista, o exercício do criticismo político é urgente, principalmente, para nos certificarmos de que, de fato, estamos operando, a partir da interculturalidade crítica nas frestas do sistema-mundo capitalista (WALSH, 2017).

Um novo mundo começa hoje, agora, com o nosso esforço em promovermos nossas micro-revoluções nos respectivos lugares que estamos ou transitamos (e que somos) em sociedade, com vistas a explodirmos – com a força, resistência e resiliência tenaz das águas - o monolito racista e fomentar a construção de possibilidades outras, decoloniais, de sermos e estarmos de forma plena, no mundo.

Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O Perigo de Uma História Única*. 1ª ed, Companhia das Letras, São Paulo, 2009.

BAIRROS, Luiza. Lembrando Lélia Gonzalez. *Afro-Ásia*, n.23, p.341-361, 2000.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BRUNO, Maria Cristina Oliveira. Waldisa R. C. Guarnieri: reflexos de uma trajetória profissional. In: BRUNO, Maria Cristina Oliveira (org.). *Waldisa Rússia Camargo Guarnieri: textos e contextos de uma trajetória profissional*. v.1. São Paulo: Pinacoteca do Estado; Secretaria de Estado de Cultura; Comitê Brasileiro do Conselho Internacional de Museus, 2010a. p.20-32.

CANDAU, Vera Maria Ferrão. “Ideias-força” do Pensamento de Boaventura Sousa Santos e a Educação Intercultural. *Educação em Revista*, Belo Horizonte, v.32, n.1, p. 15-34, jan./mar, 2016.

CANDAU, Vera Maria Ferrão. Diferenças culturais, interculturalidade e educação em Direitos Humanos. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 33, n. 118, p. 235-250, jan.-mar. 2012.

CHAGAS, Mário de Souza. Memória e poder: dois movimentos. *Cadernos de Sociomuseologia*, v. 19, n. 19. p. 43-81, jun. 2002. Disponível em: <https://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernosociomuseologia/article/view/367>, Acesso em: 16/06/21.

Pensamento decolonial:

fundamento ético-epistemológico para a luta antirracista na construção de um sistema-mundo biófilo

CURY, Marília Xavier. Museologia e Conhecimento, Conhecimento Museológico – Uma Perspectiva Dentre Muitas. *Museologia & Interdisciplinaridade* Vol. III, nº5, maio/junho de 2014. Revista do Programa de Pós graduação em Ciência da Informação da Universidade de Brasília. UnB/2014. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/museologia/article/download/15470/13768/47124>. Acesso: 25/10/22

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 77. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2021.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

HIPOLITO, Jéssica Maria de Vasconcelos Santana. *A construção do discurso expositivo como ferramenta de identificação: museus, hegemonia e subalternidade*. Rio de Janeiro, 2017. 105f. – Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Memória Social – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Orientadora: Prof^a. Dr^a. Andréa Lopes da Costa Vieira. Disponível em: <http://www.memoriasocial.pro.br/documentos/Disserta%C3%A7%C3%B5es/Diss407.pdf>

MALDONALDO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMES, Santiago; GROSGUÉL, Ramón. *El giro decolonial*. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá. Siglo Del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar, 2007.

MIGNOLO, Walter. (org.). et. al. *Des-colonidad del ser y del saber*. (vídeos indígenas y los límites coloniales de la izquierda en Bolívia). 1^a Ed. – Buenos Aires: Del Signo, 2005.

MOURA, Clóvis. Cem Anos de Abolição do Escravismo no Brasil. *Revista Principios*, n. 15, p. 5-10, mai. 1988. Disponível em: <https://dialogosdosul.operamundi.uol.com.br/cultura/67546/clovis-moura-da-exploracao-a-libertacao-legado-de-zumbi-e-de-autonomia-do-povo-preto>. Acesso em: 08/06/21.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de. *História da África e dos africanos na escola: desafios políticos, epistemológicos e identitários para a formação de professores de História*. Rio de Janeiro: Imperial Novo Milênio, 2012, 320 p.

PALERMO, Zulma. A opção decolonial como um lugar-outra de pensamento. Entrevista a Tereza Spyer, Henrique Rodrigues Leroy e Leo Name. *Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/desde/para América Latina, Caribe, África e Ásia*. Dossiê: Giro decolonial, Parte 2: Gênero, raça, classe e geopolítica do conhecimento. v.3, n. 2, 2019. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/download/2466/2132>. Acesso em: 16/06/21.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO, Buenos Aires, Argentina. 2005.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade del poder y clasificación social; CASTRO-GOMES, Santiago; GROSGUÉL, Ramón. (Orgs.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica, mas allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidade Javeriana- Instituto Pensar/Universidade Central – IESCO – Siglo del hombre editores, 2007. p. 93 -126.

RATTS, Alex; RIOS, Flávia. *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

ROCHA, Gildete Paulo; ROCHA, Marlúcia Mendes. A memória do poder e o poder da memória: o palmilhar de Ponciá Vivência de Conceição Evaristo. *Entreletras*, Araguaína/TO, v. 3, n. 2, p. 64-74, ago./dez., 2012. Disponível em; <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/entreletras/article/view/953/506>. Acesso em: 13/05/2022.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 63. Centro de Estudos Sociais/Universidade de Coimbra. Outubro 2002. Disponível em: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Sociologia_das_ausencias_RCCS63.PDF

SANTOS, Maria Célia Teixeira de M. Construindo um processo metodológico. Cap. 4, *Cadernos de Sociomuseologia* N° 7, ULHT, Portugal, 1996.

SANTOS, Vivian Matias dos. Notas desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista à ciência. *Revista Psicologia & Sociedade* [online]. 2018, v. 30 [Acessado 16 Outubro 2022]. e200112. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1807-0310/2018v30200112>>.

SILVA, Ana Célia da. Ideologia do Embranquecimento. In: *As ideias Racistas, os Negros e a Educação*. Série Pensamentos Negro em Educação. V.1, Editora Atilênde. Florianópolis, 2019.

STRÁNSKÝ, Zbynek Z. Sobre o tema Museologia: ciência ou apenas trabalho prático? (1980). Tradução Tereza Scheiner. *Museologia e Patrimônio*, n. 1, p. 101-105, jul./dez. 2008. Disponível em: <http://revistamuseologiaepatrimonio.mast.br/index.php/ppgpmus/article/view/10/5>.

TABORDA DE OLIVEIRA, Marcus Aurélio; OSCAR, Luisa Belotti. Referenciais teórico-metodológicos nas pesquisas em história da educação: para uma história das relações entre sensibilidades, tempo livre e formação. *Revista Esboços*, Florianópolis, v. 21, n. 31, p. 171-193, ago. 2014.

THOMPSON, Edward. *A miséria da Teoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

TORRE, Saturnino De La. *Sentipensar: estratégias para un aprendizaje creativo*. Barcelona: Mimeo, 2001.

WALLERSTEIN, Immanuel. A análise dos sistemas-mundo como movimento do saber. In: VIEIRA, P.A., LIMA VIEIRA, R., & FILOMENO, F.A. (org.). *O Brasil e o capitalismo histórico: passado e presente na análise dos sistemas-mundo*. São Paulo:

Pensamento decolonial:
fundamento ético-epistemológico para a luta antirracista na construção de um sistema-mundo biófilo

Cultura Acadêmica Ed., 2012. p.17-28.

WALLERSTEIN, Immanuel. *O sistema mundial moderno*. Vol. I: a agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeia no século XVI. Porto: Ed. Afrontamentos, 1974.

WALSH, Catherine. *Pedagogías Decoloniales* (Tomo II). Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Ecuador: editorial Abya-Yala, 2017.

Recebido em junho de 2022.
Aprovado em outubro de 2022.