EUROCENTRISMO E REDUÇÃO DA CRÍTICA AO PLANO SIMBÓLICO

Eurocentrism and reduction of criticism of the symbolic plane

SILVA, Felipe Montiel da.¹
OHLWEILER, Leonel Pires.²
CARVALHO, Júlia Dutra de.³

Resumo:

O estudo investiga como o eurocentrismo estimula que a crítica decolonial aos conflitos sócio-raciais seja reduzida ao plano simbólico. Para alcançar o objetivo a investigação adotou a interdisciplinaridade como método, utilizando delineamento bibliográfico para coleta de dados. Os resultados indicam que os genocídios perpetrados ao longo da colonial-modernidade constituíram a Europa e a centralidade euro-ocidental, permitindo que as suas simbolizações sobre a realidade não fossem consideradas formas simbólicas específicas, mas, sim, abstratas e, portanto, universais de integração do real. O estudo concluiu que embora a crítica ao eurocentrismo seja capaz de identificar os genocídios/epistemicídios que o constituem, isto é, conclua que a centralidade da simbologia ocidental reside na força e não na sofisticação das suas representações sobre a realidade, é preciso que a teoria decolonial não apenas reivindique saberes insurgentes, mas legitime o uso revolucionário do padrão de força que garantiu a emergência e garante a reprodução do eurocentrismo.

Palavras-chave: Eurocentrismo; Decolonialidade; Racismo.

¹ Mestrado em Direito a partir do Programa de Pós-Graduação da Universidade La Salle (Unilasalle). <http://orcid.org/0000-0003-1061-691X> - montielfs@gmail.com

² Pós-Doutor pela Universidade Federal de Santa Catarina. Doutorado em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Professor da Graduação e do Mestrado em Direito da Universidade La Salle (Unilasalle). <http://orcid.org/0000-0002-2296-675X> - leonelpires@terra.com.br

³ Doutora em Psicologia Social e Institucional - UFRGS. Professora da Residência Integrada Multidisciplinar em Saúde Mental Coletiva da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). <http://orcid.org/0000-0002-2113-8039> - juliadcarvalho@gmail.com

Enviado em: 21 Ago 2020. | Aceito em: 25 Mai 2021

Abstract:

The study investigates how Eurocentrism encourages that decolonial criticism of socio-racial conflicts be reduced to the symbolic level. To achieve the objective, the investigation adopted interdisciplinarity as a method, using a bibliographic design for data collection. The results indicate that the genocides perpetrated throughout colonial-modernity constituted Europe and the Euro-Western centrality, allowing their symbolizations about reality not to be considered specific symbolic forms, but rather abstract and, therefore, universal integration of the real. The study concluded that although the criticism of Eurocentrism is capable of identifying the genocides / epistemicides that constitute it, that is, consider that the centrality of Western symbology lies in the strength and not in the sophistication of its representations about reality, it is necessary that the theory decolonial not only claims insurgent knowledge, but legitimizes the revolutionary use of the pattern of force that guaranteed the emergence and guarantees the reproduction of Eurocentrism.

Keywords: Eurocentrism; Decoloniality; Racism.

INTRODUÇÃO

A crítica ao eurocentrismo como particularidade universalizada logrou identificar que a centralidade do poder de nomeação euro-ocidental está intimamente articulada à colonial-modernidade (Ballestrin, 2013, p. 100-101). Mesmo que a teoria decolonial tenha identificado o padrão de poder⁴ que articula a narrativa ocidental, o eurocentrismo continua a determinar em grande parte as formas e os limites reivindicativos de muitas construções decoloniais, privando-as do impensável, ou seja, daquilo “que perverte todas as respostas, porque desafia os termos em que as questões foram postas” (Trouillot, 2016, p. 136).

É certo que a crítica decolonial não surge do abstrato. Ao contrário, deriva das condições de produção e reprodução sociais calcadas na continuidade do padrão colonial de poder mantido após os processos mais ou menos formais de independência que os novos Estados-nacionais extraíram das antigas metrópoles, forjando, no ponto de chegada, ou seja, na determinação crítica, novo ponto de partida. A questão é: o que fazer com a descoberta das determinações expressadas pela colonialidade das relações de poder? Em qual direção caminha o novo ponto de partida?

⁴ Anibal Quijano aponta que o atual padrão de poder está estruturado a partir da colonialidade do poder enquanto forma elementar de classificação do corpo/espço por meio da ideia de raça; do capitalismo como forma de controle das condições sociais de produção e acúmulo privado do produto do trabalho coletivo; do eurocentrismo como forma de produção do conhecimento e das subjetividades e, ao fim, do Estado como forma de autoridade política (Quijano, 2002, p. 4).

Ao analisar as relações interétnicas tecidas entre colonizados e colonizadores Clóvis Moura ataca a aculturação, referindo que as contribuições simbólicas dos colonizados no arcabouço simbólico dos colonizadores não causa impacto significativo na divisão social dos bens simbólico-materiais. Em outros termos:

(...) os negros brasileiros podem continuar se aculturando constantemente e influenciando na religião, na cozinha, na indumentária, na música, na língua, nas festas populares, mas, no fundamental, esse processo não influirá nas modificações da sua situação na estrutura econômica e social da sociedade brasileira, a não ser em proporções não-significativas ou individuais. Com isto queremos dizer que os mecanismos que imprimem dinâmica à estrutura de qualquer sociedade poliétnica, dividida em classes, está em um nível muito mais profundo do que aqueles níveis da aculturação que não têm forças para produzir qualquer mudança social. Essa dinâmica surge de mecanismos internos das sociedades poliétnicas, estabelecendo ritmos maiores ou menores de transformação. Enquanto a aculturação realiza-se no plano passivo, a sociedade na qual essas culturas estão estagnadas aciona outras forças dinamizadoras que nascem dos antagonismos surgidos da posição que os membros ou grupos de cada etnia ocupam no processo de produção (Moura, 1988, p. 46).

Muito embora Walter Mignolo atribua à geopolítica do conhecimento capacidade para deslegitimar a diferença colonial⁵ e afirmar a validade das simbologias asfixiadas pelo eurocentrismo (2010, p. 45), o estudo ora apresentado recorre à crítica dirigida à filosofia cartesiana para explicar o motivo pelo qual a reserva de nomeação titulada pelo euro-ocidente não sofre ameaça a priori a partir da elaboração e da divulgação dos saberes insurgentes que há séculos habitam o outro lado da Modernidade. Equivale a dizer, conforme apontou Clóvis Moura, que a emergência de saberes insurgentes por si só não ataca as estruturas que imprimem os ritmos das dinâmicas sociais.

Através de análise bibliográfica orientada a partir do método interdisciplinar (Wolkmer, 2018, p. 34) o estudo ora apresentado pretende identificar como o euro-ocidente estimula que o combate às contradições sócio-raciais seja reduzido ao plano simbólico-cultural, deslegitimando, ao ocultar, o emprego crítico dos meios que o

⁵ A diferença colonial poder ser conceituada como organização sócio-mundial entre humanos (desenvolvidos) e selvagens (subdesenvolvidos) clivada pela noção eurocêntrica de raça, ou seja, identidade branca estabelecida originalmente na relação entre ibéricos e autóctone-americanos que no curso da colonização de Abya-Yala, África e Ásia puderam chamar a si de europeus, projetando-se “naturalmente” como identidade colocada no lado superior dos pares categoriais branco/negro, branco/índio, civilizado/selvagem, desenvolvido/subdesenvolvido (Bragato, 2014, p. 214).

arvoraram – e ainda o arvoram – como sistema simbólico⁶ dominante.

Considera-se que o embate entre visões de mundo é precedido da divisão entre zonas centrais e periféricas, entregando peso totalmente distinto para as narrativas conjuradas por corpos/zonas dominadas e corpos/zonas dominantes. Acredita-se que o reposicionamento das condições de produção simbólica contribua para o amadurecimento do debate decolonial, retirando-o das construções crítico-abstratas que pretendem superar a colonialidade e o capitalismo a partir de ataque unicamente direcionado ao eurocentrismo, ou seja, ataque limitado ao plano simbólico que nega e deslegitima, de forma peremptória, o uso da força para derrocada do padrão mundial de poder vigente.

1. DUALISMO ONTOLÓGICO E SOLIPSISMO

A crítica ao eurocentrismo enquanto particularidade universalizada é requisito para compreensão da equivalência entre a morte física e a morte simbólica. Refletir sobre o genocídio dos povos originários da América e sobre a morte sistemática de diversas etnias raptadas de África e trazidas à força para o “Novo Mundo” ao longo dos séculos XVI e XIX exige reflexão sobre a morte dos sistemas simbólicos de tais povos. A relação entre corpo e mente, contudo, encontra sentido mais apurado através da crítica à filosofia cartesiana (Dussel, 2015, p. 11-42; Grosfoguel, 2016, 32).

O estabelecimento da razão cartesiana como farol da modernidade está baseado na substituição de Deus pelo Sujeito. Dentro do contexto, a

nova fundação do conhecimento produzida pelo cartesianismo não é mais o Deus cristão, mas o novo Eu. Embora Descartes nunca tenha definido o conceito, está claro em sua filosofia que esse Eu substitui Deus como novo fundamento do conhecimento e seus atributos constituem a secularização dos atributos do Deus cristão. Para Descartes o Eu pode produzir um conhecimento que é verdadeiro além do tempo e do espaço, *universal* no sentido que não está condicionado por nenhuma particularidade e *objetivo*, entendido como equivalente à *neutralidade*. Enfim, a visão

⁶ A pesquisa compreende a noção de sistema simbólico como ferramenta de produção de sentido apta a produzir consensos relativos, ou seja, integrações sociais construídas sob premissas estruturadas ao longo da história que no interior das práticas sociais são reestruturadas, tornando-se, assim, estruturantes. O poder de formação de consensos e construção de sentidos sobre a realidade imediata exige a divisão de técnica de linguagem (capital simbólico) produzida no interior de cada espaço social em disputa (campo) (Bourdieu, 1989, p. 9).

cartesiana argumenta que este Eu pode produzir um conhecimento a partir do “olho de Deus” (Grosfoguel, 2016, p. 32).

O Eu habilitado à sofisticação da divindade, todavia, surge por meio de bases materiais, encontrando firme amparo no dualismo ontológico e no solipsismo epistêmico. Sem ambas as argumentações gestadas a partir de Descartes o poder de nomeação ocidental não teria sido capaz de formular conhecimento equivalente àquele que a nada está submetido. A filosofia cartesiana, pois, promove uma espécie de assepsia na cristandade⁷, reivindicando, a partir daí, a universalidade e a insubmissão própria de Cristo.

O ato inaugural da filosofia cartesiana está contido na cisão entre mente e corpo. O dualismo ontológico de Descartes antagoniza as substâncias elementares que os compõem (Dussel, 2015, p. 22; Grosfoguel, 2016, p. 32), permitindo que a atividade intelectual não esteja submetida à materialidade corpórea. A substância abstrata que constitui a mente, portanto,

é similar ao Deus cristão, flutuando no céu, indeterminada por qualquer influência terrestre e que pode produzir conhecimento equivalente à visão do olho de Deus. A universalidade equivale aqui à universalidade do Deus cristão, no sentido que não está determinada por qualquer particularidade, pois está além de qualquer condição particular de existência (Grosfoguel, 2016, p. 32).

A chave do argumento reside justamente no esforço dirigido à construção de um sistema simbólico órfão de qualquer referência ou não situado. Ao separar a mente do corpo o sistema simbólico ocidental cria sentido habilitado a ignorar as condições objetivas marcadas em corpos e espaços (Castro-Goméz, 2005, p. 60).

O intelecto ocidental, lócus da produção simbólica abstrata, deve ser inexoravelmente insubmisso à materialidade corpóreo-espacial, substituindo, por meio de paulatina secularização, a justificação simbólico-integrativa até então ancorada à divindade. O produto simbólico da mente incondicionada pelo corpo-espaco equivale ao produto simbólico da divindade abstrata que se torna universal justamente por não estar

⁷ Conforme Grosfoguel (2016, p. 32) “cristianismo é a tradição espiritual religiosa. Cristandade é quando o cristianismo se transforma numa ideologia dominante utilizada pelo Estado. Cristandade emergiu no século IV d.C.; quando Constantino se apropriou do cristianismo e o transformou na ideologia oficial do Império Romano.

submetida por qualquer materialidade.

A razão do homem ocidental reformula a abstração da divindade, tomando para si e adjetivando desde si a universalidade anteriormente deferida ao Deus da cristandade. O intelecto do homem ocidental passa a ser tão insubmisso à materialidade e tão universal quanto o olho de Deus, tecendo sentido integrativo – *simbólico* – que age em proveito próprio ao mesmo tempo em que apaga a autorreferência que o constitui. Eis o poder do dualismo ontológico.

Longe da cisão entre mente e corpo, por outro lado,

desmoronaria o argumento de que o Eu poderia produzir um olhar a partir do olho de Deus. Sem o dualismo ontológico, a mente estaria localizada num corpo, seria similar em substância ao corpo e, então, estaria condicionada pelo corpo. Este último indicaria que o conhecimento é produzido a partir de uma localização particular no mundo e, assim, não existiria produção do conhecimento não situada. Se for esse o caso, então não se poderia mais sustentar que um Eu humano possa produzir um conhecimento equivalente a uma visão do olho de Deus (Grosfoguel, 2016, p. 33).

O minucioso trabalho da filosofia cartesiana retirou o corpo e as condições específicas de existência que o atravessam da equação que antecede a criação de sentido sobre a realidade (Castro-Goméz, 2005, p. 58). De tal sorte, o problema contido na formulação cartesiana não reside na possibilidade de qualquer corpo produzir sentido – *conhecimento* – sobre qualquer espaço, mas, sim, na deliberada desconsideração do papel determinante que o corpo – *materialidade* – possui para a compreensão das condições de produção e reprodução de qualquer espaço.

Extraír o corpo da fórmula de produção do conhecimento, ou seja, deixar de referenciá-lo em proveito da abstração universal da mente, facilita a ocultação das condições materiais que orientam a unidade corpo/mente diante da produção do conhecimento. A desconsideração do corpo, portanto, permite presumir que as condições geopolíticas são irrelevantes na produção de sentido sobre a realidade – *conhecimento* –, possibilitando que o local que concentra os recursos sociais da produção e os produtos do trabalho – *euro-ocidente* – não apresente qualquer ressalva – *estranhamento* – em produzir a partir de si o sentido sobre a realidade mundial.

A argumentação que constitui a base do pensamento ocidental, todavia, ultrapassa

a ontologia do dualismo composto entre mente e corpo. O segundo fundamento identificado por meio da crítica à filosofia cartesiana reside no solipsismo epistêmico, concentrando-se, pois, na formulação do conhecimento que sedimenta os sentidos que constituem a realidade imediata.

Mais uma vez o esforço simbólico está direcionado para ocultação das bases materiais de produção e reprodução da realidade. A certeza habilitada a conduzir o mundo ao “desenvolvimento” deve ser obtida por meio da reflexão individual. O Eu, por meio de um monólogo, formula, responde e reformula questões em direção à conquista da certeza, produzindo uma espécie de conhecimento intimista e não social na medida em que não situado e avesso ao diálogo. Distante da crítica, entretanto, o solipsismo epistêmico orienta o ocidente a conhecer e nomear o mundo privativamente a partir de si. Para Grosfoguel,

sem o solipsismo epistêmico, o Eu estaria situado nas relações sociais particulares, em contextos históricos e sociais concretos e, então, não haveria uma produção de conhecimento monológica, não situada e não social. Se o conhecimento é produzido nas relações sociais particulares, ou seja, dentro de uma sociedade particular, então não se pode reivindicar que o Eu humano possa produzir conhecimento equivalente à visão do olho de Deus (Grosfoguel, 2016, p. 33-34).

Dentro do contexto, enquanto o dualismo ontológico equipara a mente – *sistema simbólico* – ocidental ao Deus da cristandade, o solipsismo epistêmico orienta que a produção do conhecimento ocidental busque certeza a partir de um fechamento hermético, ou seja, a produção do conhecimento rechaça outros sistemas simbólicos, soterrando espaços de diálogo na medida em que produz sentidos para o mundo a partir de si. A metodologia de produção do conhecimento ocidental – *epistemologia* – está fora da sociedade, observando-a de cima para depois nominá-la, descrevê-la ou prescrevê-la. O Eu ocidental, portanto, outorga a si a qualidade de sujeito e a tudo o que o cerca a condição de objeto.

O autocentramento identificado a partir do solipsismo epistêmico advém do senso de superioridade do sistema simbólico que se equiparou ao olho de Deus. A equivalência com a divindade, pois, *exige* que a produção de conhecimento ocidental não esteja condicionada à materialidade, devendo, por idolatria (Grosfoguel, 2016, p. 35) e

coerência, negá-la. Em outros termos, se a corporeidade e as relações sociais são compreendidas como condicionantes do Sujeito, o solipsismo como metodologia de criação de sentido – *conhecimento* – deve orientar a mente – *substância abstrata e superior contraposta ao corpo* – a buscar dentro de si as certezas constituintes da realidade imediata, desfazendo, assim, qualquer vinculação material e qualquer formatação dialógica.

Em síntese:

A filosofia cartesiana tem tido grande influência nos projetos ocidentalizados de produção do conhecimento. A pretensão de uma não localização da filosofia de Descartes, um conhecimento não situado, inaugurou o mito da egopolítica do conhecimento, um Eu que supõe produzir conhecimento de um não lugar. Como afirma o filósofo colombiano Santiago Castro-Gomez (2005), a filosofia cartesiana supõe a epistemologia do ponto zero, ou seja, um ponto de vista que não assume a si mesmo como ponto de vista (Grosfoguel, 2016, p. 34).

A conjugação entre o dualismo ontológico e o solipsismo epistêmico providencia o que Santiago Castro-Gómez nomina como “*la hybris del punto cero* (Castro-Gómez, 2005, p. 59-60)”, ou seja, angulação a partir da qual o sujeito observador – *materialidade composta por corpo/espaco* – é anulado da variável que produz sentido sobre o objeto observado, formulando, pois, espécie de conhecimento não situado e pretensamente universal. A tese é:

La perspectiva supone la adopción de un punto de vista fijo y único, es decir, la postulación de una mirada soberana que se encuentra fuera de la representación. Con otras palabras, la perspectiva es un instrumento a través del cual se ve, pero que, a su vez, no puede ser visto; la perspectiva, en suma, otorga la posibilidad de tener un punto de vista sobre el cual no es posible adoptar ningún punto de vista. Esto revoluciona por completo la práctica científica de los cartógrafos. Al tornarse invisible el lugar de observación, el centro geométrico ya no coincide más con el centro étnico. Por el contrario, los cartógrafos y navegantes europeos, dotados ahora de instrumentos precisos de medición, empiezan a creer que una representación hecha desde el centro étnico es precientífica, pues queda vinculada a una particularidad cultural específica. La representación verdaderamente científica y objetiva es aquella que puede abstraerse de su lugar de observación y generar una “mirada universal” sobre el espacio. Es precisamente esta mirada que pretende articularse con independencia de su centro étnico y

cultural de observación, lo que en este trabajo denomino la hybris del punto cero (Castro-Gómez, 2005, p. 58-59).

A perspectiva cartográfica derivada do cartesianismo, portanto, funda a ficção da imparcialidade e da isenção ao anular o sujeito que formula sentido sobre a realidade das condições de produção de sentido sobre a realidade. A encarnação dos atributos da divindade é tamanha que o sistema simbólico euro-ocidental – *formado, em substância concreta, pela condensação entre corpo/espço/mente* – realmente crê na sublimação do intelecto e na irrelevância da materialidade representada a partir do corpo, deslegitimando qualquer produção simbólica – *formulação de conhecimento/sentido sobre a realidade* – que refira apreço às condições substanciais que a determinam.

Mas quais condições materiais permitiram que o sistema simbólico ocidental se equiparasse – *em um primeiro momento* – e substituísse – *logo após* – a figura do Deus da cristandade, herdando o dever/poder de anular a relevância que o corpo/espço possui na produção do conhecimento?

A reserva de nomeação titulada pelo sistema simbólico ocidental advém do ego conquistado (*ego conquiro*). Ou seja: para que o ocidente inscrevesse a anulação do corpo/espço como requisito indispensável à elaboração de sentido válido sobre a realidade – *conhecimento racional-objetivo* – foi preciso cerca de quatro séculos de violência física. O processo de colonização articulado por meio da classificação racial garantiu a superioridade do corpo/espço ocidental, fornecendo-lhe a capacidade de transcendência e elevação que até então caracterizavam a divindade.

Dentro do contexto, o emprego secular da tecnologia colonial surge como condição de possibilidade para que o ocidente desconsidere o próprio corpo/espço e exija a desconsideração de qualquer outro corpo/espço para produção do conhecimento científico. A sentença evidencia que o privilégio epistêmico do ocidente é forjado por meio do genocídio/epistemicídio⁸ do corpo/espço não ocidental/racializado. O penso, logo existo (*ego cogito*), portanto, é precedido do extermínio, logo existo (*ego extermino*) e do conquistado, logo existo (*ego conquiro*).

Grosfoguel compreende que:

⁸ Para Sueli Carneiro “o epistemicídio se constituiu e se constitui num dos instrumentos mais eficazes e duradouros da dominação étnica/racial, pela negação que empreende da legitimidade das formas de conhecimento, do conhecimento produzido pelos grupos dominados e, conseqüentemente, de seus membros enquanto sujeitos de conhecimento (Carneiro, 2005, p. 96)”.

O *ego conquiro* é a condição de possibilidade do *ego cogito* de Descartes. (...) a pretensão arrogante e idólatra de divindade da filosofia cartesiana vem da perspectiva de alguém que se pensa como centro do mundo porque já conquistou o mundo. Quem é esse ser? (...) é o ser imperial. O “eu conquisto”, que começou com a expansão colonial europeia, em 1492, é o fundamento e a condição de possibilidade do “eu penso”, que seculariza todos os atributos do Deus cristão e o substituiu como o novo fundamento do conhecimento. Uma vez que os europeus conquistaram o mundo, Deus é descartado como fundamento do conhecimento. Depois de conquistar o mundo, os homens europeus alcançaram qualidades “divinas” que lhes davam um privilégio epistêmico sobre os demais (Grosfoguel, 2016, p. 35).

O dualismo ontológico e o solipsismo epistêmico separaram expressões indivisíveis, uma vez que a dominação corpóreo-espacial não acontece sem a dominação simbólica. A co-presença da colonialidade do poder e do eurocentrismo como formas autônomas e interligadas de controle sobre, respectivamente, a estruturação social e a subjetividade (Quijano, 2002, p. 4) ressoa na crítica da filosofia cartesiana, abrindo caminho para compreensão do conceito de raça como categoria estrutural da colonial-modernidade.

A estruturação social realizada a partir do racismo está vinculada à colonização das Américas e aos séculos de tráfico e escravização de pessoas do continente africano, dependendo, ainda, da interdependência entre sistemáticos genocídios/epistemicídios. O racismo, portanto, é um dos fundadores da Modernidade.

2. RUPTURA EPISTEMOLÓGICA E A ELEMENTAR RAÇA

O caminho construído até aqui outorga à materialidade papel central para produção do conhecimento. O apreço conferido às relações arquivadas ao longo da história, no entanto, deve estar acompanhado de análise rigorosa do modelo epistemológico que define o acervo. Anunciar o ponto de vista que não anuncia a si como ponto de vista, portanto, permite emprego situado dos sentidos produzidos por pesquisadores nascidos e fisicamente radicados – corpo/espço/intelecto – nas zonas de capitalismo central.

Em outros termos, encarar a materialidade como substância fundamental à produção do conhecimento possibilita o exercício situado dos sentidos produzidos no

interior do mundo ocidental. Ao contrário da deslegitimação operada por meio do pensamento abstrato (dualismo ontológico + solipsismo epistêmico), o olhar referenciado toma em empréstimo os sentidos que o ocidente produz, compreendendo-os como parte integrante da totalidade (Wolkmer, 2017, p. 32).

Observar de maneira atenta a noção de colonialidade do poder exige análise acurada da história social do racismo. Na “Introdução à Sociologia Reflexiva” Bourdieu aponta para as desmemórias advindas da busca pelo menor denominador comum, pelo acabamento, pela perfeição, colocando que

O *homo academicus* gosta do acabado. Como os pintores acadêmicos, ele faz desaparecer dos seus trabalhos os vestígios da pincelada, os toques e os retoques: foi com certa ansiedade que descobri que pintores como Couture, o mestre de Manet, tinham deixado esboços magníficos, muito próximos da pintura impressionista – que se fez contra eles – e tinham muitas vezes estragado obras julgando dar-lhes os últimos retoques, exigidos pela moral do trabalho bem feito, bem acabado, de que a estética acadêmica era a expressão (Bourdieu, 1989, p. 19).

O desfazer do caminho que constrói o sentido sobre a realidade imediata faz laço com o modelo de produção do conhecimento ocidental responsável por ocultar – *a partir da estabilização* – as tensões e disputas que antecedem a consolidação do sentido conferido à dada palavra ou operação social (Bourdieu, 1989, p. 37). A ruptura com a normalização de determinado sentido, por outro lado, exige a arqueologia da história social que o compõe. A tarefa inicial é nomear os agentes e as disputas que propiciaram a emergência do próprio sentido.

No interior da discussão sobre a forma básica de classificação social da modernidade, isto é, operando a escavação das disputas que formaram a categoria raça, a desmemória encontra protagonismo. A eficácia com a qual a racialização expõe corpos/espacos à miséria e à morte tem paradoxalmente reprimido o debate sobre o racismo no Brasil, exigindo que a noção de raça seja substantivamente investigada por meio da arqueologia das disputas sócio-históricas que a orientam (Bourdieu, 1989, p. 37).

Embora seja reprovável na esfera pública e incompatível com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, tornando-se, assim, inconstitucional, ilegal ou no mínimo inconciliável⁹ com o sistema normativo dos Estados Constitucionais a categoria

⁹ Promulgada em 1994 a Constituição da Nação Argentina legitima a fundação de um Estado Democrático-

raça – a partir da operação do racismo – insiste em predefinir os corpos/espacos sobre os quais a extração de valor não encontra limite por meio da mediação do Direito. Raça, portanto, estrutura as relações sociais a nível mundial ao mesmo tempo em que cai em negação. O paradoxo deriva da violência simbólica produzida pela obviedade, demonstrando que a “força do pré-construído está em que, achando-se inscrito ao mesmo tempo nas coisas e nos cérebros, ele se apresenta com as aparências da evidência, que passa despercebida porque é perfeitamente natural (Bourdieu, 1989, p. 49).”

Apanhar a noção de raça para além da normalidade impõe busca pela compreensão das formas preestabelecidas de compreensão (Bourdieu, 1989, p. 37), ou seja, implica, de maneira inexorável, formulação que situe o sistema de pré-compreensão e decisão não deliberado – *habitus* – do conjunto de agentes que nomearam a partir de negação à própria perspectiva corpos/espacos não europeus como animais ou simplesmente racializados. O exercício de referenciar “*La hybris del punto cero*” propicia a ruptura epistemológica

quer dizer, o pôr-em-suspenso as pré-construções vulgares e os princípios geralmente aplicados na realização dessas construções, implica uma ruptura com modos de pensamento, conceitos, métodos que têm a seu favor todas as aparências do senso comum, do bom senso vulgar e do bom senso científico (tudo o que a atitude positivista dominante honra, e reconhece) (Bourdieu, 1989, p. 49).

O desfazimento das amarras que definem a noção de raça, privando-a da reflexão crítica por meio da normalidade passa pela diferença entre a classificação social operada na conquista de Al-Andalus, território situado na península ibérica que esteve sob o controle semita¹⁰ até o século XV, e o tipo de classificação social posto em exercício a partir

Republicano, vedando a escravização, as prerrogativas de transmissão do poder político a partir da consanguinidade e a existência de títulos nobiliárquicos (artigos 15 e 16). Mesmo que a Nação Argentina ocupe território de etnias autóctone-americanas dizimadas e tenha escravizado pessoas sequestradas de África com a finalidade de acumular riqueza, a Carta Fundamental Argentina silencia a respeito da noção de raça. Não há, no mesmo sentido, qualquer menção ao termo no Código Penal da Nação. Mesmo que a inscrição da categoria raça no corpo dos comportamentos vedados pelo Estado não impeça a estruturação social realizada a partir da hierarquia produzida pelo racismo, o apagar da própria categoria demonstra estágio aonde o problema social nem sequer veio à tona. Dentro do contexto, convém lembrar que a “censura mais radical é a ausência (Bourdieu, 1989, p. 55).”

¹⁰ A partir do período de reconstrução dos estados-nação europeus e da reparação conferida à população judaica em virtude das violências experimentadas na primeira metade do sec. XX, a produção simbólica da “Europa Ocidental, da América do Norte e do sionismo israelense” passou “a excluir árabes da população semita e a reduzir a definição de antisemitismo a uma discriminação racial contra judeus. Isto faz parte de uma perversa estratégia sionista de convergir a crítica árabe-muçulmana ao sionismo como um equivalente

da conquista das Américas e África a contar do século XV (Grosfoguel, 2016, p. 39). Mesmo que ambas as formas de classificação social lidem com construções simbólicas de argumentação étnica, a estruturação social fundamentada na oposição categorial superior/inferior (Malomalo, 2014, p. 183) – *branco/índio, civilizado/selvagem, homem/animal, branco/preto, produtivo/improdutivo* – surge com a colonização das Américas, restringindo-se, num primeiro momento, a vigilância e ao controle exercido sobre o *ser* de mouriscos – *muçulmanos coercitivamente convertidos à cristandade* – e sobre o *ser* de marranos – *judeus taxativamente convertidos à cristandade*.

A conquista do sultanato de Granada e o desfazimento da autoridade política muçulmana sobre Al-Andalus foi realizada pela monarquia cristã castelhana com base na construção simbólica da “pureza do sangue”. A vitória bélica responsável pelo domínio da autoridade coletiva muçulmana que legitimava o sultanato de Granada permitiu que a monarquia castelhana impusesse a conversão de muçulmanos e judeus que permanecessem no território subjetivamente organizado pela cristandade. As formas de conhecer e de nomear da população semita – *árabes e judeus* – foram reprimidas a partir da submissão da autoridade coletiva muçulmana.

A “pureza do sangue”, dentro do referido contexto, aparece como mecanismo de vigilância direcionado à verificação do alinhamento entre as prescrições da cristandade e as formas de existir de mouriscos e marranos. A argumentação teológica que justificou a consolidação da autoridade coletiva consubstanciada na monarquia cristã castelhana impôs o Deus da cristandade como o único e verdadeiro, deixando de duvidar, no entanto, da humanidade detida por muçulmanos e judeus, de forma que

O discurso “da pureza do sangue” não coloca em dúvida a humanidade das vítimas. Ele buscava vigiar aquelas populações que não tinham ascendência cristã em termos do quanto estavam próximas ou distantes do cristianismo a fim de confirmar se a conversão era real ou não. Para a monarquia cristã castelhana, muçulmanos e judeus eram humanos com o “Deus equivocado” ou com uma “religião errada”. Eles eram percebidos como uma “quinta coluna” do sultanado otomano na Península Ibérica. (...) Assim, os

ao antissemitismo (Grosfoguel, 2016, p. 38).” Exemplo prático da elaboração simbólica denunciada encontra eco na acusação que Achille Mbembe sofreu de um integrante da classe política e de um servidor público, ambos alemães. Mbembe foi acusado de antissemitismo por criticar – no interior do livro *Políticas da Inimizade* – o padrão colonial de dominação que Israel impõe à população árabe-palestina. De acordo com Grosfoguel, para que tal acusação fosse possível seria preciso desconsiderar que o povo palestino está vinculado à estrutura linguística semita. Em outras palavras: a redução do termo semita à população judaica redundaria na estratégia sionista apontada por Grosfoguel, impedindo, mesmo sem qualquer desconsideração às violências suportadas pela população judaica na primeira metade do século XX, qualquer crítica ao padrão colonial de poder adotado pelo Estado de Israel (Rothberg, 2020).

velhos discursos medievais de discriminação religiosa na Europa, tais como os antigos discursos antisemitas (judeufóbios ou islamofóbicos) foram usados contra judeus e muçulmanos na conquista de Al-Andalus. Tão logo os muçulmanos e judeus se convertessem ao cristianismo, as portas para integração estariam abertas durante a conquista de Al-Andalus por parte da Monarquia Espanhola Medieval (Grosfoguel, 2016, p. 38-39).

O limite entre a forma de classificação social operada na dominação de Al-Andalus e a classificação social posta em prática a contar da colonização das Américas e África delimitar-se-á por intermédio do conjunto de significados que darão origem ao dualismo ontológico. Mesmo diante do genocídio/epistemicídio imposto a partir da queda do Sultanato de Granada muçulmanos e judeus ainda possuíam as chaves da humanidade relativa, isto é, a conversão. Ao marcar a subjetividade em detrimento do corpo/espço a discriminação religiosa produzida a partir da autoridade coletiva justificada na fé emprestava humanidade àqueles que submetessem a existência à liturgia cristã.

Surge, portanto, a questão: como o corpo/espço passa a figurar no centro do modelo de classificação social elementar? Em primeira instância, indispensável considerar que entre a conquista de Al-Andalus e as conquistas das Américas e África não há exata ruptura, mas, sim, sofisticação. O sincretismo, enquanto categoria antropológica de observação do contato prolongado entre modelos simbólicos distintos (Moura, 1988, p. 38) evidencia que os representantes da coroa espanhola nomearam a partir de si e ao desdém de si – *ponto zero* – os povos originários das Américas, compreendendo-os como grupo populacional desprovido de qualquer justificação teológica, ou seja, como povo desprovido de religião (Grosfoguel, 2016, p. 44).

Ao contrário de árabes-islâmicos e judeus os povos autóctone-americanos não possuíam, na perspectiva da cristandade, nem sequer o Deus ou os Deuses errados, distanciando-se, portanto, de qualquer justificação conhecida de existência. Para o modelo teológico-cristão de autoridade política a figura de Deus era universal. Os povos originários das Américas, portanto, não possuíam alma, uma vez que não atribuíam sentido à existência a partir de simbolização equivalente ao Deus da cristandade. A ausência de alma, ao fim, equivalia à ausência de humanidade (Grosfoguel, 2016, p. 43).

Dentro do contexto,

A referência aos indígenas como sujeitos sem religião os remove da categoria dos humanos. A religião é universal entre os seres humanos. Entretanto, a alegada falta de religiosidade entre os nativos não é tomada inicialmente para indicar a falsidade da assertiva, mas, ao contrário, serve para afirmar a existência de sujeitos não completamente humanos no mundo (Maldonado-Torres, 2014, p. 641).

Religião, Deus, alma, humanidade. Eis os traços que distinguem e relacionam as violências sistemáticas postas em ação em Al-Andalus e a classificação social elaborada a partir da colonização das Américas. A distinção, em primeiro turno, opera na origem. Antes da conquista e colonização das Américas árabes-muçulmanos e judeus que habitavam o espaço regulado pela autoridade política da cristandade viviam, de acordo com a teologia cristã, sob as regras do “Deus errado”. Mesmo assim, a fé de ambos era reconhecida, abrindo espaço para conversão e concessão da humanidade vigiada a partir da tecnologia da “pureza do sangue”.

O traço relacional, por sua vez, ganha contornos após a colonização das Américas. Depois de considerar que os corpos autóctone-americanos careciam de mecanismos teológicos *válidos* de justificação simbólica, distanciando-se, portanto, da humanidade, a monarquia cristã castelhana aplicou a premissa ao discurso da “pureza do sangue”. Daí em diante, o debate sobre humanos praticantes da religião errada deu lugar ao ceticismo, questionando, assim, a própria humanidade do corpo que não dedicava a existência a cristo (Grosfoguel, 2016, p. 44).

A suspensão da humanidade realizada a partir da negação dos modelos simbólicos ameríndios inaugura o racismo enquanto forma básica de classificação social, alterando, ao mesmo tempo, o sentido dispensado à noção de “pureza do sangue”. O mundo, a partir de então, ganhava nova organização. Trabalho, sexualidade, subjetividade e autoridade coletiva – os quatro campos da existência (Quijano, 2002, p. 4) – passam a operar por meio da oposição humano/bestial. As bestas, em recusa a qualquer tipo de eufemismo, habitavam – *habitam* – certos corpos e viviam – *vivem* – em zonas igualmente bestializadas, condensando as inúmeras particularidades e expressões que as constituíam – constituem – na primeira identidade moderna: índio (Grosfoguel, 2016, p. 45-46).

A transformação dos povos originários das Américas em objeto adjetiva o controle exercido por meio da “pureza do sangue”, desumanizando, na própria Península Ibérica, mouriscos e marranos que anunciavam através dos próprios corpos simbologias

estranhas à cristandade. A colonização das Américas funcionou como gatilho habilitado a relacionar a “pureza do sangue” a pessoas sem alma

tornando irrelevante a questão sobre o quanto elas estavam assimiladas ao cristianismo. Era seu *ser* que estava em questão, tornando sua humanidade suspeita. (...) Em resumo, a conquista das Américas no século XVI estendeu o processo de genocídio/epistemicídio que teve início com a conquista de Al-Andalus para novos sujeitos, tais como os povos indígenas e africanos, ao mesmo tempo em que intensificou a nova lógica racial de genocídio/epistemicídio contra judeus e muçulmanos na Espanha (Grosfoguel, 2016, p. 51).

A simbologia que anima o racismo será sofisticada ao longo dos séculos. Ainda assim, no entanto, duas argumentações construídas no século XVI precisam ser trabalhadas para ruptura epistemológica do objeto raça. A controvérsia acerca do reconhecimento da alma dos povos autóctone-americanos foi produto do julgamento de Valladolid em 1552. Mesmo que na prática os povos autóctone-americanos tenham sido escravizados a contar dos primeiros anos de dominação hispânica (Grosfoguel, 2016, p. 45), alguns núcleos da teologia cristã sustentavam que os “índios”

(...) possuíam uma alma, ainda que fossem bárbaros a ser cristianizados. Afirmavam que, uma vez que os “índios” possuíam alma, seria pecado aos olhos de Deus escravizá-los. O trabalho da Igreja deveria ser o de cristianizá-los com a utilização de métodos pacíficos. Esse foi o primeiro debate racista na história mundial. Do mesmo modo, “índio” enquanto identidade constitui a primeira identidade moderna (Grosfoguel, 2016, p. 45).

O debate sobre o reconhecimento da alma “indígena” foi levado à instituição que concentrava grande parcela do poder de construção do conhecimento no século XVI, isto é, à Igreja Católica, atribuindo-se aos teólogos Gines Sepúlveda e Bartolomeu de Las Casas a construção dos argumentos que definiriam o grau de humanidade de colonizadores e colonizados. À Gines Sepúlveda coube a defesa da versão mais concreta do argumento que compõe a classificação social posta em exercício a partir do colonialismo. Sepúlveda defendia que os “índios” não compreendiam a noção de propriedade privada, de forma que não estariam habilitados a garantir a própria sobrevivência, desperdiçando, em consequência, os recursos da terra que habitavam (Dussel, 2015, p. 26).

Bartolomeu de Las Casas, contudo, concilia a imagem que os agentes e instituições

envolvidos no processo de colonização faziam de si. Las Casas propôs que os “índios” possuíam alma, no entanto, em virtude do desgraçado e animalesco estágio de socialização “indígena”, caberia ao catolicismo cristianizá-los. Las Casas concretiza o sentido que desagrega mente – espaço de produção simbólica – e corpo/espaço, mantendo, em total relativismo, a integridade física dos povos marcados pela racialização subalterna.

Embora o julgamento de Valladolid tenha referendado a argumentação de Bartolomeu de Las Casas e definido que as civilizações autóctone-americanas detinham alma, ou seja, que a população originária das Américas expressava a realidade através de sistema simbólico arcaico e pagão, merecendo, pois, educação religiosa que a assimilasse à cristandade, a pertença ao catolicismo e ao corpo ocidental definiam o limite entre a humanidade e a objetificação.

O axioma que alçava o conhecimento teológico-ocidental como superior aos modos de expressão e definição da realidade das populações subalternamente racializadas pressupunha que cabia exclusivamente aos ocidentais a leitura e a elaboração de sentidos sobre a realidade imediata. Noutros termos: para teologia da cristandade o euro-ocidente não apenas era a fonte imediata de constituição da realidade, mas a única, reservado aos ocidentais o direito privado de interpretá-la.

A alma, em meio ao contexto, é transformada na noção de mente, ou seja, lócus legítimo da produção do saber, simbolizando os povos colocados no lado subalterno da oposição racial como lobotomizados, ou seja, corpos desprovidos de instrumentos legítimos de constituição da realidade. Integra-se, pois, o corpo subalternizado por meio da técnica racial à simbologia que o desumaniza, ofertando-lhe trânsito de permanente hostilização. Nem o acúmulo das simbologias que estruturam os campos do conhecimento ocidental ou acúmulo da propriedade privada dos meios de produção destitui o corpo subalternamente racializado da coordenada gráfica que o oprime, indicando que a reprodução social alicerçada na acumulação privada do trabalho coletivo é inviável sem a taxonomia racial.

Pontua-se, pois, que a cisão simbólica entre o corpóreo e a abstração intelectual define a acolhida do argumento de Bartolomeu de Las Casas. Ao “índio”, corpo genérico e desparticularizado a quem Las concede uma alma, foi ofertada uma única “chance”: escapar à escravização a partir do exato momento em que “decidissem” – *através do extermínio, dos estupros e demais violências* – abandonar suas expressões simbólicas,

garantindo, pois, o bem mais valioso, isto é, a integridade física ou o capital fixo.

Em espécie de eufemismo é preciso reconhecer que Las Casas salvou o “índio”, exigindo, no entanto, seu esvaziamento, ou seja, o corpo racialmente subalternizado por meio da negação cognoscente deveria ser preservado para o trabalho. A brutal cisão operada pelo dualismo ontológico apresenta às relações sociais a condenação do corpo oco, isto é, potencialidade produtiva habilitada a existir por meio de humanidade relativa. A condição similar ou relativizada por meio da qual os corpos subalternamente racializados são inscritos no ocidente os aprisiona à objetificação, negando-lhes a simbolização sobre a realidade a partir da subjugação racial do corpo. Noutras palavras: é possível alcançar a partir do convencimento simbólico-racional o desmantelamento da colonialidade das relações sociais quando a normalização do racismo exigiu intervenção física secular?

Ao reconhecer a alma “indígena” Bartolomeu de Las Casas anistia o ocidente, determinando, por outro lado, a passagem do racismo de negação completa para o racismo de negação relativa, ou seja, o corpo/espço autóctone-originário precisa ser mantido e preservado, operando, contudo, sob as formas sociais do ocidente. Infere-se, assim, que Las Casas não contraria Gines Sepúlveda, mas o sofistica. Veja, para Sepúlveda

os “índios” eram povos “sem alma” e, portanto, animais que poderiam ser escravizados no processo do trabalho, sem que houvesse qualquer pecado aos olhos de Deus. Parte da sua argumentação para demonstrar a inferioridade dos “índios”, criaturas abaixo da linha do humano, consistia no argumento capitalista moderno de que os “índios” não tinham qualquer senso de propriedade privada ou de mercado, pois se baseavam na coleta e na distribuição recíproca de riquezas (Grosfoguel, 2016, p. 47).

As duas faces do julgamento de Valladolid representam os discursos mais recentes do racismo científico-biológico e do racismo antropológico-cultural (Grosfoguel, 2016, p. 47). O que precisa ser fixado é que a estruturação racial lança mão de formas mais ou menos intensas de acordo com as configurações sociais concretas, ou seja, em países neocoloniais e pluriétnicos a estruturação racial opera de modo heterogêneo, exercendo violações de negação plena e relativa aos corpos subalternamente racializados de acordo com a configuração espacial (Fanon, 1968, p. 27-29).

As argumentações raciais de Las Casas e Sepúlveda são aplicadas de forma simultânea ou de forma isolada, mas, em hipótese alguma, deixam de estruturar a

reprodução social em nível global. A articulação simbólica defendida por Gines Sepúlveda reaparece de maneira secularizada no racismo científico-biológico que lança a tecnologia colonial sobre a Europa após a 1ª Guerra Mundial. A ausência do senso de propriedade privada que levou Sepúlveda a sustentar a inexistência de alma nos corpos autóctone-originais aparece a partir do século XIX como simbolização científica capaz de atribuir às “raças inferiores” plena incapacidade cognoscente.

Do outro lado da mesma moeda está o racismo antropológico-cultural. A argumentação não menos racista de Bartolomeu Las Casas é o segundo passo em direção à estruturação social realizada através do racismo. Veja: antes do julgamento de Valladolid a dúvida que pairava sobre a monarquia castelhana a levou à escravização dos povos autóctone-americanos, indicando que o racismo biológico está na base da simbologia – construção de sentido – que informa o genocídio. Antes da catequização (justificação teológica) ou da assimilação (secularização da cristandade) é indispensável aniquilação física do forasteiro lido como abjeto.

Após a submissão do corpo/espço biologicamente inferiorizado emerge o racismo antropológico-cultural, voltando-se à assimilação e à correlata conservação dos corpos subalternamente racializados para o trabalho. O racismo antropológico opera enquanto espécie de catequização/assimilação dos corpos fisicamente submetidos pelo genocídio perpetrado pela fase biológica do racismo. O paradigma racial-antropológico não reside na benevolência, mas, sim, na estruturação da divisão racial do trabalho operada a partir da transformação da violência direta em violência simbólica.

Por fim, a tese que responde em síntese a pergunta anteriormente lançada: *como o corpo/espço passa figurar no centro do modelo de classificação social elementar?*

Conforme trabalhado no tópico anterior, o dualismo ontológico e o solipsismo epistêmico forjam a equivalência entre o conhecimento racional e a insubordinação própria da divindade abstrata. Contudo, o *ser* racional da filosofia cartesiana não está presente em qualquer corpo/espço. Muito antes pelo contrário. O homem branco que deve a “humanidade” à razão está geopoliticamente situado “ao norte das montanhas dos Pirineus (Grosfoguel, 2016, p. 54)”, tendo extraído o monopólio epistêmico que o equipara à cristandade dos sistemáticos genocídios/epistemicídios perpetrados a partir da colonização das Américas, de África e da Ásia.

O ponto é: para criar conhecimento equivalente ao olho de Deus, ou seja, para criar

conhecimento não referenciado e, portanto, livre de condicionamentos materiais, o ocidente promoveu duas ações. Em primeiro lugar, submeteu a partir do genocídio/epistemicídio os povos originários das Américas, de África e Ásia. Após a conquista dos corpos/espacos coube ao eurocentrismo enquanto forma de controle sobre a subjetividade a separação secular entre mente e corpo. A cisão entre materialidades incindíveis oculta que a legitimidade da produção simbólica está reservada aos corpos/espacos euro-ocidentais.

Ao sustentar que a produção simbólica é etérea e abstrata o ocidente oculta a desigualdade material entre os corpos justamente porque a ocultação da desigualdade corpo-espacial deixa escapar que a centralidade da construção simbólica ocidental exigiu imposição física sacramentada por meio de genocídios/epistemicídios. A cisão simbólica entre mente e corpo, portanto, *estimula que corpos/espacos não ocidentais pretendam concorrer no plano simbólico com o ocidente, deixando de levar em conta, no entanto, que o privilégio de nomeação ocidental não reside necessariamente na complexidade e na sofisticação das suas visões de mundo* (Moura, 1988, p. 54), *mas, sim, nos sistemáticos genocídios/epistemicídios postos em ação a partir do ego conquisto e do ego extermínio*, ambos os anteriores condições de possibilidade do ego cogito, isto é, “penso, logo existo” e, em oposição categorial, “não penso, logo não existo” (Grosfoguel, 2016, p. 54).

Ao impor a separação entre corpo e mente o ocidente costura o último ponto na camisa de força da dominação. Por um lado, o sistema simbólico de produção ocidental – corpo/espaco/mente – categoriza todos os corpos/espacos estranhos a si como irracionais, ou seja, corpos/espacos desprovidos de mente. Note-se: a partir de si – corpo/espaco/mente – o ocidente divide o não ocidental nas categorias corpo/espaco e mente, despiando-o, de modo sumário, de capacidade cognitiva. A leitura eurocêntrica que nega¹¹ a simbologia – capacidade de nomeação – da mente não ocidental permite, pois, a desumanização naturalizada dos corpos/espacos neocoloniais, evidenciando a centralidade do racismo – ora biológico, ora cultural – enquanto método de integração sócio estrutural mundial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

¹¹ Nunca é demais lembrar: a negação do sistema simbólico não ocidental é resultado de genocídios sistemáticos perpetrados pelo ocidente. A dominação simbólica está em relação permanente com a dominação do corpo como um todo, ou seja, corpo humano e expressões do corpo humano no seu espaco de habitação.

A investigação procurou determinar como o eurocentrismo rechaça o padrão de violência colonial que o instituiu, reduzindo, em seguida, os processos críticos de mudança social ao plano simbólico, ou seja, ao plano das formas de produção do conhecimento. O movimento em questão oculta que a centralidade da simbologia euro-ocidental exigiu a submissão física de corpos e espaços desumanizados por intermédio da taxonomia racial.

Com base na crítica direcionada à filosofia cartesiana foi possível compreender que a cisão entre alma e materialidade ou mente e corpo atua nas bases de formação do racismo e do eurocentrismo, destituindo de legitimidade os modelos de produção do conhecimento das zonas periféricas habitadas por corpos subalternamente racializados. O apagamento da imposição física que constitui o modelo ocidental de produção do saber como paradigma abstrai as condições materiais que constituem corpos e espaços, pressupondo que o debate simbólico ocorra em total desvinculação com a divisão sócio racial dos espaços e dos bens simbólico-materiais.

Para superar os constrangimentos apresentados a deslegitimação cognoscente deve ser interpretada como produto derivado da imposição física do eurocentrismo, afastando-se das sedutoras construções que buscam comprovar a habilidade que corpos/espaços subalternamente racializados possuem para nomear a realidade a partir do emprego do acúmulo linguístico disponível. O benefício de determinar a desigual condição que corpos/espaços ostentam ante a produção do saber oportuniza declarar combate às condições que constituem a desigualdade corpóreo-espacial, desautorizando, contudo, o amnésico aumento de voz que identifica os condicionamentos histórico-concretos para em seguida reivindicar paridade simbólica em forma de cobrança moral.

A determinação das formas concretas de produção do conhecimento não deve redundar em mera denúncia limitada à construção de reivindicações que erroneamente supõem poder de barganha na descoberta do real. Em outros termos, apelar para a consciência ocidental após a determinação crítica da realidade é o mesmo que usar o mapa para perder o tesouro, desconsiderando que a deslegitimação cognoscente traz consigo seculares e permanentes genocídios/epistemicídios.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARGENTINA, Constituição. **Constituição da Nação Argentina**, de 22 de agosto de 1994. Santa Fé de la Vera Cruz, Santa Fé. Disponível em: <http://pdba.georgetown.edu/Parties/Argentina/Leyes/constitucion.pdf>. Acesso em: 18 dez 2019.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política (Impresso)**, v. 2, p. 89-117, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n11/04.pdf>. Acesso em 10 ago. 2020.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. **Novos Estudos Jurídicos (Online)**, v. 19, p. 201-230, 2014. Disponível em: <https://siaiap32.univali.br/seer/index.php/nej/article/view/5548/2954>. Acesso em: 20 jul. 2019.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)**. 1ª ed. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/pensar-puj/20180102042534/hybris.pdf>. Acesso em: 11 jul. 2020.

DUSSEL, Enrique. Meditações anti-cartesianas: sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade (Parte I). In: **Revista Filosofazer**. Passo Fundo, nº 46, jan./jun. 2015. Disponível em: <http://filosofazer.ifibe.edu.br/index.php/filosofazerimpressa/article/view/4>. Acesso em: 09 mai. 2020.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A. 1968.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Religion, Conquest, and Race in the Foundations of the Modern/Colonial World. **Journal of the American Academy of Religion**, September 2014, Vol. 82, N. 3, pp. 636-665. Disponível em: https://www.academia.edu/8218319/Religion_Conquest_and_Race_in_the_Foundations_of_the_Modern_Colonial_World_by_Nelson_Maldonado_Torres. Acesso em: 10 out. 2019.

MALOMALO, Bas'Illele. Branquitude como dominação do corpo negro: diálogo com a sociologia de Bourdieu. **Revista da ABPN**. v. 6, n. 13. mar. – jun. 2014. p. 175-200. Disponível em: **Revista da ABPN** <http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/158/155>. Acesso em: 22 set. 2019.

MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistêmica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Argentina: Ediciones del Signo, 2010.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo, Ática, 1988.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia., n. 37, ano 17, 2002, p. 4-28. Disponível em: http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/novosrumos/article/view/Revista_Novos_Rumos_2192/1812. Acesso em: 11 jul. 2020.

ROTHBERG, Michael. Sobre o caso Mbembe: o fantasma da comparação. **Goethe-Institut e. V., Online-Redaktion**, mai. 2020. Disponível em: <https://www.goethe.de/ins/br/pt/kul/mag/21864662.html>. Acesso em: 11 jul. 2020.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado: poder e a produção da história**. Curitiba: Huya, 2016.

WOLKMER, Antônio Carlos. Para uma sociologia jurídica no Brasil: desde uma perspectiva crítica e descolonial. **Revista Brasileira de Sociologia do Direito**, v. 4, p. 17-38, 2017. Disponível em: <http://revista.abrasd.com.br/index.php/rbsd/article/view/146/133>. Acesso em: 11 jul. 2020.

WOLKMER, Antônio Carlos. Pluralismo Jurídico: **fundamentos de una nueva cultura del derecho**. 2. ed. Madrid: Dykinson, 2018.