

A COLONIALIDADE DO SABER EM PÓS-GRADUAÇÕES STRICTO SENSU | a emergência da decolonização das epistemologias do conhecimento¹

*The coloniality of knowledge in post-graduations stricto sensu: the emergence of the
decolonization of epistemologies of knowledge*

MISSIATTO, Leandro Aparecido Fonseca²

MISSIATO, Héverton Magno³

Resumo: este artigo trata da colonialidade do saber como obstrução do acesso à pós-graduação *stricto sensu* no Brasil. Para tanto, fazem-se algumas reflexões sobre a colonialidade como uma fratura ontológica que atua na produção de identidades subalternizadas a partir do escoamento à dimensão do não Ser dos povos ameríndios, afro-americanos e dos gêneros historicamente dominados. Discute-se ainda o uso da língua e da linguagem pelos programas de pós-graduação *stricto sensu* como ferramentas de colonialidade do saber/poder que agem em definir a quem pertencem os espaços de produção de conhecimento e para quem se destina o conhecimento ocidentalizado. Este é um convite para pensar a urgência de epistemologias decoloniais pautadas na potência das histórias locais e na pluri-hegemônica.

Palavras-chave: Colonialidade do Saber; Pós-graduação *Stricto Sensu*; Epistemologia Decolonial.

Abstract: This article deals with the coloniality of knowledge as an obstruction of access to *stricto sensu* postgraduate courses in Brazil. To this end, some reflections on coloniality are made as an ontological fracture that acts in the production of

¹ Enviado em: 04 Mar. 2021 | Aceito em: 16 Nov. 2021.

² Faculdade Estácio de Pimenta Bueno - FAP; Escola da Magistratura de Rondônia - Emeron. <http://orcid.org/0000-0002-6532-735X>. Doutorando em Psicologia Clínica pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Vice-líder do LARIS, Laboratório de Relações Interpessoais e Saúde do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Atualmente é analista processual na especialidade de psicologia - Tribunal de Justiça do Estado de Rondônia. Docente da Emeron. Docente do curso de Psicologia da Faculdade Estácio. Autor do livro "Colonialidade Normativa". leandro_afonseca@hotmail.com..

³ Secretaria Estadual de Educação de Rondônia - Seduc. <http://orcid.org/0000-0003-1943-5074>. Mestrando em Educação Profissional e Tecnológica pelo Programa de Pós-Graduação em Educação Profissional e Tecnológica em Rede (ProfEPT). Possui graduação em Comunicação Social - Jornalismo pela Universidade Federal de Rondônia (2009). Especialista em Docência e Gestão no Ensino Superior. Formação em Letras pela Universidade do Norte do Paraná (2018). Professor no Ensino Profissionalizante pelo SENAC nas áreas de Comunicação e Linguagem. Ministra cursos de Oratória. Atua na Ensino Público do Governo do Estado de Rondônia, na Educação Integral. professorheverton@hotmail.com.

subordinated identities from the flow to the dimension of the non-Being of the Amerindian, African-American peoples and historically dominated genres. It also discusses the use of language and language by *stricto sensu* graduate programs as tools of coloniality of knowledge / power that act in defining who the spaces of knowledge production belong to and who Westernized knowledge is for. This is an invitation to think about the urgency of decolonial epistemologies based on the power of local histories and the pluri-hegemonic.

Keywords: Coloniality of Knowledge; *Stricto Sensu* graduate school; Decolonial Epistemology.

Introdução

A intenção deste artigo é discutir a colonialidade manifesta na ciência e a manutenção do poder de fala de grupos hegemônicos enquanto silenciam identidades historicamente subalternizadas. Nossa perspectiva é pensar quem produz e a quem pertencem os conhecimentos tradicionalmente valorizados, que soam como verdades e acimentam o direito ao reconhecimento e prestígio acadêmico de uns à medida que agenciam grupos inteiros nos campos do não saber e do não Ser. As provocações emergidas neste texto refletem debates propostos por pensadores decoloniais, como Aníbal Quijano, María Lugones, Enrique Dussel, Walter D Mignolo, Linda Alcoff, entre outros. Para tanto, é proposto uma breve discussão a respeito da colonialidade, tendo como referência a fragmentação do *continuum* existencial humano, seguida por um aprofundamento ao que seria uma colonialidade do saber e seus reflexos na produção de obstáculos ao acesso às pós-graduações de *stricto sensu*. Argumenta-se com isso que a ciência, embora produza uma discursividade de imparcialidade e neutralidade, age de modo contínuo ao realocar vidas negras, homoafetivas, femininas, indígenas e pobres em condições de extrema inferioridade, subtraindo, por meio de epistemes colonialistas, seu direito de saber, de produzir e difundir sua sabedoria e conhecimento e, por fim, seu direito de Ser.

1. Colonialidade e ruptura do Ser: uma questão ontológica

O colonialismo, sistema político e social implantado nas Américas, agiu de modo tão vasto e profundo a ponto de se constituir como um modelo de vida social pautado na hierarquia das raças, nas desigualdades de classe e na normatização dos gêneros, que

subsiste mesmo com o rompimento pragmático das colônias com suas metrópoles. A esse modo resiliente de poder que persiste no tempo, mantendo ativas as estruturas de dominação das vidas subalternizadas, Aníbal Quijano chamou de colonialidade:

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjectivos, da existência social quotidiana e da escala societal.

Colonialidade é um conceito diferente de, ainda que vinculado a, Colonialismo. Este último refere-se estritamente a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial. Mas nem sempre, nem necessariamente, implica relações racistas de poder. O colonialismo é, obviamente, mais antigo, enquanto a colonialidade tem vindo a provar, nos últimos 500 anos, ser mais profunda e duradora que o colonialismo. Mas foi, sem dúvida, engendrada dentro daquele e, mais ainda, sem ele não poderia ser imposta na intersubjectividade do mundo tão enraizado e prolongado (Quijano, 2009, p. 73).

Enquanto o colonialismo surgiu como uma intervenção política, militar e econômica centrada na figura de uma nação determinada como superior, a colonialidade se estabeleceu como um produto desse sistema, contudo de modo difuso, tendo estratégias, tecnologias e saberes de dominação pulverizados dentro dos espaços colonizados, o que torna, por certo, muito mais amplo e complexo seu modo de operação. A colonialidade é, portanto, o ovo da serpente, a célula cancerosa que come por dentro a América Latina e faz de todas e todos, em certa medida, herdeiras/herdeiros desse mal.

O colonialismo emerge em um tempo correlato ao surgimento e globalização do capitalismo, à formação dos Estados-nação, elementos que caracterizaram o alvorecer da modernidade, logo só faz sentido pensar a colonialidade como uma estrutura típica da modernidade. Tempo histórico pensado a partir do imaginário do colonizador que negou radicalmente a diferença emergida do encontro conflitivo entre as pessoas colonizadoras e aquelas colonizadas, como aponta Walter Mignolo em *A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade*:

As rebeliões indígenas e a produção cultural ameríndia, do século XVI em diante, e a Revolução Haitiana, no início do século XIX, são momentos constitutivos do imaginário do mundo moderno/colonial e

não meras ocorrências num mundo construído do ponto de vista do discurso hispânico (por exemplo, o debate Sepúlveda/Las Casas sobre a natureza do ameríndio, no qual o ameríndio não teve a oportunidade de dar sua opinião (Mignolo, 2005, p. 72).

Walter Mignolo trata de uma questão fundamental para compreensão da colonialidade do poder, sua invisibilidade. Segundo esse pensador, a potência dos discursos dos colonizadores consistia não apenas em apresentar sua verdade, mas em sua capacidade opressiva de silenciar as diferenças que surgiram do encontro colonial. Assim, as estruturas da modernidade como o capitalismo, o sistema colonial e a própria modernidade eram pensados a partir de identidades hegemônicas que se distinguiam dos demais, a começar pela coloração de suas epidermes, da normatividade de seus gêneros e de suas nacionalidades. Essas identidades hegemônicas tinham pele branca, vinham, a princípio, de Portugal e da Espanha, possuíam religião cristã, de sexualidade autodeclarada como cisheterossexual, eram, enfim, as pessoas europeias. São esses os sujeitos que se caracterizarão como permanentes agentes da elaboração de uma hegemonia de privilégios que se alastrou desde a posse dos meios de produção até as instâncias de construção de conhecimentos ocidentalizados.

Quando Walter Mignolo acena para um poder de negação da diferença colonial, é preciso compreender as quais diferenças ele está se referindo. Embora tenha utilizado com recorrência esse termo em seu livro *Histórias Locais/Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar*, faz isso de modo descritivo, tendo como ponto de partida situações concretas e locais. Segundo Mignolo, a diferença colonial é:

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

Perceba que Mignolo entende que as diferenças coloniais, lócus em que verte a colonialidade do poder, dizem respeito a um espaço de discursividades, de ideologias, de narrativas locais que propagam os projetos globais (neoliberais), que em decorrência de sua alta escala de implantação tendem a negar a multiculturalidade e a diversidade identitária dos povos locais, que por sua vez passam a conflitar em suas narrativas,

crenças, ideologias, espiritualidade, epistemologias e projetos também locais, ou seja, trata-se do conflito local onde as ideias globais se chocam com as identidades e territorialidades locais onde aquelas desejam se instalar. A ideia de Mignolo é inequívoca, pois aborda a natureza dialética estabelecida entre sujeitos e seus discursos, uma vez que na medida em que o indivíduo enuncia o Outro e o seu mundo, ao mesmo tempo torna-se ele mesmo sujeito enunciado em sua história individual e coletiva (Nascimento, 2019b).

A natureza dessa densa fronteira estabelecida entre a divergência das narrativas, das ideias e dos projetos se materializa, sobretudo, nos corpos e nas vidas de pessoas que se encontram com as diferenças. Para tanto, a diferença colonial abordada por Mignolo é produzida pelo encontro humano que age por uma filosofia organizada em torno do altericídio. Trata-se de uma ontologia engendrada pela ideia da diferença atuada como inimiga inegociável do sujeito hegemônico. Sujeito este que alcançou seus privilégios em decorrência da alta clivagem social que segregou em nome da raça, da classe e do gênero.

Nesse sentido, a diferença colonial, além de ser uma diferença política, econômica e social, é uma diferença ontológica que atua em selecionar vidas a serem humanizadas daquelas que serão desumanizadas, agindo em nome do Ser e do não Ser. A ideia das raças é uma expressão dessa ontologia fragmentária que produziu, desde o início da colonização das Américas, identidades passíveis de serem escoadas para as periferias do Ser:

A formação de relações sociais fundadas nessa ideia produziu na América identidades sociais historicamente novas, índios, negros e mestiços, e redefiniu outras. Assim, termos com espanhol e português, e mais tarde europeu, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha (Quijano, 2005, p. 117).

A formação das identidades nascidas nas Américas e, posteriormente globalizadas, faz parte de uma ontologia segmentária que, embora exista desde a antiguidade, ganha novos contornos, a partir do conceito de raça, e passa a definir o Ser

por meio de identidades humanas, identidades humanizáveis e identidades inumanas. Conforme María Lugones, a humanização e a desumanização são os principais emblemas da modernidade nascida com a colonialidade:

Eu compreendo a hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano como a dicotomia central da modernidade colonial. Começando com a colonização das Américas e do Caribe, uma distinção dicotômica, hierárquica entre humano e não humano foi imposta sobre os/as colonizados/as a serviço do homem ocidental. Ela veio acompanhada por outras distinções hierárquicas dicotômicas, incluindo aquela entre homens e mulheres. Essa distinção tornou-se a marca do humano e a marca da civilização. Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/ agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão. A mulher europeia burguesa não era entendida como seu complemento, mas como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês. A imposição dessas categorias dicotômicas ficou entretecida com a historicidade das relações, incluindo as relações íntimas (Lugones, 2014, p. 936).

Como aponta Lugones, a diferença colonial é também uma diferença ontológica, diferença fundamental que se sustenta até os dias de hoje por meio da colonialidade que mantém viva a negação conflitiva da diferença colonial ao não reconhecer as vozes, as dores e o clamor daqueles que não são considerados humanos. A ruptura existencial da qual Lugones fala é determinante para que a pessoa humanizada sequer se digne à empatia, compaixão e misericórdia por aquela vida que sangra e que tomba diariamente aos olhos de todas e todos. O não sofrimento da pessoa hegemônica perante as misérias das pessoas negras, indígenas, mulheres, homoafetivas é uma façanha justificável na dimensão do não Ser para a qual essas identidades foram tensionadas.

Nas entranhas da modernidade habita uma ontologia da indiferença, do desamor, da insensibilidade humana, enfim, da desumanização. Desumanizar é preciso para que a colonialidade possa fluir, para que o tráfego dos privilégios tenha passagem larga e duradoura, não se trata, portanto, de uma consequência, mas sim de uma estratégia, um recurso amplamente utilizado desde o colonialismo para produção de identidades

subalternizadas e inferiores que se fundiram às necessidades do capitalismo, criando relações intersubjetivas de dominação sob a hegemonia eurocentrada (Quijano, 2009).

A hegemonia da Europa foi produzida por um pensamento autorreferenciado de que a pessoa europeia tinha uma vida mais desenvolvida, logo superiora às demais. Tornara-se comum entre o povo europeu a crença de que suas condições internas (ciência, filosofia, política, organização social, cultura etc.) teriam permitido à Europa a superação das demais sociedades (Dussel, 2005). À medida que esse pensamento avança pelo mundo por meio das rotas marítimas do século XV e XVI, a Europa passa a justificar a inferioridade das demais culturas, impulsionando-as para as margens daquilo que seria sua ideia de desenvolvimento. Esse movimento, de modo dialético, eleva a Europa ao centro do mundo. A formação das periferias globais e dos centros de referências de humanidade não é, nesse sentido, apenas uma referência geográfica, que com o tempo hierarquiza o mundo em Norte e Sul, mas uma lógica supremacista pautada pela ruptura do Ser.

Quando Michel Foucault, em suas aulas de 1976, intituladas de *É Preciso Defender a Sociedade*, abordou a questão da raça para justificar o biopoder em condições extremas como aquelas impostas pela II Guerra Mundial, concebeu a fragmentação do *contínuum* biológico como a base supremacista que autorizava o Estado a recuperar o poder soberano de fazer morrer. Conforme Foucault, foi a crença da hierarquia das raças que permitiu que vidas fossem alocadas em instâncias raciais inferiores e se tornassem verdadeiras inimigas do Estado, cabendo a este não só o direito, mas também o dever de eliminá-las:

A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; e mais pura (Foucault, 2005, p. 305).

Mais tarde, o filósofo camaronês Achille Mbembe retoma o conceito de biopoder e acrescenta que a habilidade de o Estado reivindicar o poder de morte não foi uma prerrogativa dos Estados modernos do século XVIII e XIX, uma vez que já se fazia plenamente ativa no *plantation* colonial. Segundo Mbembe, em muitos sentidos, é no sistema *plantation* desenvolvido para colonização de novas terras que, de modo emblemático, o poder de fazer morrer foi caracterizado (Mbembe, 2016). O escravo nesse regime perdia mais que a liberdade, sua casa, nacionalidade, identidade, *status*

político ou o direito de pertencer e ser parte de uma nação. Perdia, sobretudo, o direito de Ser alguém na dimensão mais profunda da existencialidade humana. Como vidas, negros e negras escravizadas não tinham valor algum, seu valor se dava apenas mediante sua objetificação que os colocava como reféns naquele regime.

Esse é, a meu ver, o ponto nevrálgico do colonialismo e da colonialidade, a negação da humanidade da pessoa não europeia, não branca, não cisheterossexual, não burguesa. Essa crença nuclear permitiu a existência da ruptura do *continuum* existencial humano e foi essa ruptura que favoreceu a naturalização de regimes genocidas, como o *plantation* colonialista, e do capitalismo moderno. Reside na fenda aberta por uma ontologia eurocentrada a lógica perniciosa que nega a pessoa não europeia como um ser semelhante em humanidade. Essa fratura ontológica alimenta o colonialismo e o capitalismo ao mesmo tempo em que é retroalimentada por esses sistemas que agem para fortalecer a crença dos não humanos que, em outras instâncias, permite-lhes a captação de vidas para seu trabalho sujo.

A máscara civilizatória que europeus utilizaram para dominar os povos americanos, africanos e asiáticos se pautava na pura ideia de uma superioridade humana que se justificava por sua distinta capacidade de pensar o mundo. Essa razão não lhes permitiu perceber que a diversidade encontrada em solos ameríndios era complexa, desenvolvida, organizada e sustentável. Para tanto, cabia à pessoa europeia estabelecer nas Américas um projeto pedagógico de desenvolvimento da humanidade, entender que o mundo no qual chegavam era um vasto lugar de desordem e primitivismos (Quijano, 1995). Mas como destaca María Lugones, o europeu/a europeia que chegou nas Américas se deparou:

[...] com seres culturais, política, econômica e religiosamente complexos: entes em relações complexas com o cosmo, com outros entes, com a geração, com a terra, com os seres vivos, com o inorgânico, em produção; entes cuja expressividade erótica, estética e linguística, cujos saberes, noções de espaço, expectativas, práticas, instituições e formas de governo não eram para ser simplesmente substituídas, mas sim encontradas, entendidas e adentradas em entrecruzamentos, diálogos e negociações tensos, violentos e arriscados que nunca aconteceram (Lugones, 2014, p. 941).

A filosofia existencial e humana da Europa do final do século XV era, na maioria das vezes, muito cristã ou muito androcêntrica e societária. Tais estruturas não davam

conta de pensar a diversidade humana e cosmovisão que viram se manifestar nos povos ameríndios ou mesmo na África, continente que já conheciam. A ontologia existencial da pessoa europeia era, no início da modernidade, mais limitada do que eles mesmos podiam conceber e as normas utilizadas para referenciar suas vidas, pautadas na cristandade, na organização de classes, nos papéis e performances de gênero, não sobreviveriam incólumes ao encontro com as diferenças. A lógica existencial europeia ficou deslocada diante de realidades politeístas, algumas monogâmicas, e outras tantas com uma linguagem diversa que não comportava sequer palavras para intitular normas sociais tão valiosas para o povo europeu, como era o caso da homossexualidade, terminologia inexistente para muitos povos indígenas do Brasil, que aceitavam tais práticas afetivas e sexuais sem maiores problemas (Fernandes, 2017).

Em busca de manter a ordem e o equilíbrio nuclear de sua “sanidade”, a Europa agiu rapidamente em esvaziar, negar, silenciar ou exterminar tudo aquilo que, pelo impacto da diferença, confrontava-se com seu pensamento de Ser pessoa do sujeito europeu. Assim sendo, a produção da ontologia da negação humana elaborada pelo povo europeu é a manifestação mais evidente da ferida existencial que surgiu no seio do coração do velho continente ao se encontrar com a pluralidade. A negação das outras existências enquanto seres humanos é uma evidência da radicalidade imposta pela inflexibilidade normativa que fez da mulher e do homem europeu uma entidade intolerantemente normatizada.

Dussel fala em ego moderno, conceito que diz respeito a um “eu europeu”, formado a partir desse encontro com a alteridade que abalou profundamente a dimensão de Ser daquele continente. Conforme Cristina Borges:

A construção deste ego não pode ser encarada como uma construção superficialmente subjetiva, pois, em sua subjetividade, o ego moderno passa a ser o centro e o fim da história, justificando o fato de todos aqueles que não o possuem também não possuírem história. Sem história, sendo o mesmo, moldado à semelhança do europeu, o Outro é completamente destituído de alteridade. A experiência europeia-moderna do descobrimento do Outro se processou na sua negação, no seu ocultamento e silenciamento, e as consequências foram drásticas para o Outro (Borges, 2017, p. 187).

O ego moderno melhor se define a partir do encontro com os povos ameríndios e africanos, visto que à medida que enuncia o seu novo mundo, acaba por se enunciar, pois

ao definir quem é o Outro constrói as fronteiras que o delineiam. Assim, podemos entender que a diferença colonial apontada por Mignolo abre espaço para a formação da colonialidade e nas fronteiras dessas produções reside a fratura ontológica que passa a ser o pensamento fundamental a naturalizar, nesses mais de 500 anos, a ofensiva contra os povos indígenas, afro-americanos e demais diversidades não cooptadas pelos sistemas normativos da raça, da classe, do gênero e da religião europeia à dimensão do Ser. Nesse contexto, a colonialidade se apoia e é apoiada pela ruptura existencial da humanidade que faz com que a pessoa hegemônica se sustente na radicalidade da fratura ontológica pedagogicamente transmitida de geração para geração por meio do exercício contínuo da colonialidade.

A natureza pedagógica da colonialidade se manifesta na rede complexa e capilarizada de tecnologias, dispositivos e saberes que permitem a produção de subjetividades colonizadas. Interessam-nos aqui os espaços institucionais de produção de discursos e também dos silêncios que operam em respeito à colonialidade, especialmente no campo acadêmico, onde se encontram, entretecidas nas bases formativas dos cidadãos e cidadãs, epistemologias colonialistas que agem para silenciar os saberes e as vozes que ecoam das periferias mundiais. Assunto que será tratado a partir de agora.

2. Colonialidade dos saberes: o pensamento acadêmico e suas epistemologias colonialistas

A colonialidade se sustenta nos discursos e práticas epistemológicas que garantem sua transmissão de geração para geração. Linda Alcoff, em artigo intitulado *Uma Epistemologia para a Próxima Revolução*, destaca a importância da epistemologia para veicular o saber ocidental e afirmar posições de poderes:

A epistemologia tem sido a teoria protocolar para o domínio da discursividade no ocidente, situada numa posição de autoridade que lhe permite um julgamento bem além dos ciclos filosóficos. A epistemologia presume o direito de julgar, por exemplo, o conhecimento reivindicado por parteiras, as ontologias de povos originários, a prática médica de povos colonizados e até mesmo relatos de experiência em primeira pessoa de todos os tipos (Alcoff, 2016, p. 131).

Alcoff fala seriamente de uma postura recorrente no campo dos estudos sociais que privilegia uma crítica irrefletida da produção de conhecimentos que reafirma as

posições hegemônicas de dominação enquanto tenciona para as periferias do saber as epistemologias e ontologias de origem negra, ameríndia e favelada. A esse respeito Quijano (2005) trabalha com a noção de colonialidade do saber que se refere à hegemonia europeia na produção, legitimação e difusão de conhecimentos a partir do sistema-mundo moderno. Esse fenômeno se manifesta pela ordem da colonialidade operando em níveis locais, ao longo de gerações, uma vez que a veiculação da memória genealógica da antiga elite colonial mantém-se viva, já que os colonizadores permanecem como detentores dos meios institucionais de produção e legitimação de conhecimento (Alves, 2019).

No Brasil, é típica a colonialidade do saber, principalmente em instituições de ensino superior, espaços de grande fluxo de produção de conhecimento. Embora essa colonialidade possa ser percebida em diversas dimensões da sociedade, destacam-se os espaços acadêmicos de elaboração de conhecimentos científicos, uma vez que tais locais encontram-se em relevo na produção de pensamentos que operam em maior ou menor grau na tessitura das subjetividades modernas.

As instituições de ensino superior no Brasil têm incluído cada vez mais um discurso identitário dentro da sua agenda reformista de acesso ao ensino superior. Todavia, muitas dessas narrativas institucionais são apenas falácias linguísticas que negam a realidade das identidades historicamente marginalizadas, uma vez que mantêm vivas as principais estruturas de clivagem social. Tomemos como exemplo a situação da pós-graduação *stricto sensu*. No Brasil, 55% da população é formada por pessoas negras (pretas e pardas) (IBGE, 2019), contudo a participação desse grupo social dentro das pós-graduações é ainda muito tímida. De acordo com Artes, Unbehaum e Silvério (2016), negras/negros (pretas/pretos e pardas/pardos) representam 15,2% das titulações de doutorado e 19,3% das de mestrado em todo o País. Quando comparamos com a população racial do Brasil, percebe-se que esses números indicam a abismal diferença com relação ao acesso e permanência de estudantes negras e negros na academia.

Ao se analisar essa temática a partir de dados fornecidos pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) por meio da Plataforma *Lattes*, os resultados são similares. Dentre as pessoas tituladas com doutorado, aquelas que declararam sua cor e raça foram 78,7%, nesse percentual as pessoas brancas

correspondem a 79,01%, as pretas e pardas 18,24% e as indígenas 0,42%. Quando a titulação de doutorado é interseccionada com raça e gênero, os indicadores permanecem muito próximos, com destaque para a gritante desigualdade em relação aos povos indígenas. Das doutoras, 80% se autodeclararam brancas, 17,35%, negras e pardas e 0,28% indígena (Feres Júnior, Campos, Daflon, & Venturini, 2018)

Segundo o estudo de Feres Júnior et al. (2018) realizado com 2.763 programas de pós-graduação *strico sensu* no Brasil, identificou-se que referente à distribuição de políticas afirmativas em todo território nacional, a região Nordeste (52,20%) é a que mais concentra programas desse tipo, seguida pela Centro-Oeste (39,52%). Norte e Sudeste ficaram empatadas (20,83%) e a Sul foi a que apresentou o menor número (9,52%). Embora essas ações estejam em crescimento, é importante notar que nem sempre o fato de algumas dessas pós-graduações inserirem em seus programas ações afirmativas significa melhores condições de acesso das populações marginalizadas. Por outro lado, há outras tantas instituições que ainda relutam em descolonizar suas estruturas seletivas, como é o caso da Universidade de São Paulo (USP) que ainda se mostra muito conservadora quanto ao acesso de estudantes negros e indígenas. A hesitante incorporação dos grupos minoritários dentro das universidades também pode ser percebida na mínima participação de pessoas negras no corpo docente. Um exemplo é o caso da USP e da Universidade de Brasília (UnB), pioneira no programa de cotas raciais, ambas têm menos de 2% de professores autodeclarados negros (Martins, 2015; Holanda, 2016).

A fim de ilustrar essas concepções tomo como exemplo dois programas de pós-graduação, ambos em Psicologia, de instituições públicas, contudo um com política afirmativa para negras/negros e indígenas por meio de cotas e outro sem ações afirmativas, ambos muito bem conceituados pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). As informações utilizadas para análises foram de seus últimos editais de seleção de candidatos para doutorado.

O Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) é um Programa nota 7 pela CAPES, a maior nota atribuída por essa órgão. Conforme edital de seleção de alunos para o doutorado, ano acadêmico 2020, foram ofertadas 30 vagas, sendo 24 para ampla concorrência e 6 vagas para ações

afirmativas. Além dessas vagas, foram oferecidas mais 1 vaga para pessoa indígena e 1 para pessoa com deficiência. Um dos itens do edital informa que em caso de não haver candidatos aprovados para as vagas reservadas para autodeclarados negros, elas serão convertidas em vagas de ampla concorrência.

Até esse momento tudo parece estar tudo muito bem, pois a primeira vista entende-se que o programa de pós-graduação assume uma agenda reparadora e sensível às demandas dos grupos identitários tradicionalmente excluídos. Mas, a cilada se encontra logo à frente. A primeira etapa do processo seletivo, de caráter eliminatório, é a comprovação de proficiência em língua inglesa, atestada por exames TOEFL, IELTS e Cambridge, ou por avaliação elaborada pelo próprio programa. Eis o conflito: o programa não reconhece certificação oferecida por outras universidades, nem mesmo aquelas certificadas pela própria UFRGS.

A recorrência da exigência do inglês para inserção na pós-graduação é de fato um entrave para alcançar o *stricto sensu*, em especial para os povos indígenas e população negra, uma vez que essas identidades somadas às dos gêneros dominados, quase que maciçamente se encontram alocadas em espaços de pobreza, miséria, violência, desemprego e outras tantas mazelas que se impõem como verdadeiros obstáculos à proficiência ou domínio mínimo do inglês. Condicionar o ingresso na pós-graduação a habilidades linguísticas do inglês e associar as vagas remanescentes (quando não houver aprovados para as vagas destinadas às cotas raciais) à ampla concorrência pode ser estratégia para garantir que tais vagas retornem aos sujeitos hegemônicos, já que o acesso de grupos identitários ao programa permanece engessado pelo crivo da língua. Nesse sentido, as políticas afirmativas são meras querelas que em nada reparam as desigualdades coloniais impostas à negritude, aos povos indígenas e às mulheres. Tais processos seletivos são funis sociais, uma vez que utilizam de estruturas colonialistas de segregação para definir o acesso à pós-graduação, mesmo quando se apoderam do discurso da inclusão.

Adotar o discurso da inclusão social e manter as velhas estruturas apenas fortalece a colonialidade do saber que se torna ainda mais sofisticada em manter o lugar de fala e de reconhecimento dos grupos hegemônicos enquanto silencia identidades forjadas sob a força da dominação. Processos seletivos como esse da UFRGS adotam as

políticas do Norte global para produção dos saberes locais moldados aos grandes projetos colonizadores e capitalistas, tornando a academia um lugar de privilégios sustentado pela ideia da meritocracia e da disputa justa enquanto nega a diferença colonial e invisibiliza as identidades marcadas pelas insígnias do não Ser.

O outro edital é do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da Universidade de São Paulo (USP), ano acadêmico 2021. Nesse processo seletivo não havia vagas para ações afirmativas, contudo chama atenção quando se consideram as áreas temáticas do programa. Segundo o próprio edital, uma das linhas de pesquisa identificada como “Processos e práticas psicossociais: direitos humanos, desigualdades e política” é descrita como:

Formada por docentes cujas pesquisas se relacionam ao campo da Psicologia Social, e desde perspectivas críticas, os fenômenos das violações e garantias aos direitos humanos, das formas de desigualdade e da participação política, visando contribuir para o estudo psicossocial das formas de opressão e de sua superação (“Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social”, 2020, s.p.)

Destaca-se que a pós-graduação entende como temas da Psicologia Social:

[...] as atuais condições sociais do desenvolvimento cognitivo e psicossocial; o trabalho e suas novas formas de organização; as iniciativas solidárias; a violência; os problemas gerados no pequeno grupo da organização, da família ou da escola; a *indefinição/multidefinição das identidades*; a migração; a inserção na ecologia urbana; *as definições de gênero e raça-etnia e as sexualidades*; o *pertencimento religioso*; *as políticas públicas*; *a saúde coletiva*; e *a política como expressão do sujeito de direitos e da cidadania* (“Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social”, 2020, grifo nosso, s.p.).

O programa se firma em estudos de raça, gênero, classe e de desigualdades; fala sobre superação da opressão e de garantias de cidadania, enquanto nega em sua estrutura a reparação social perante as grandes injustiças às quais as pessoas negras, indígenas e as mulheres, em especial as transexuais, foram submetidas em cinco séculos de história desse país.

Para ingressar no programa é preciso que a candidata ou candidato comprove proficiência não em uma, mas em duas línguas estrangeiras, o que eleva ainda mais os obstáculos de acesso aos grupos sociais minoritários:

O candidato ao Doutorado deverá ser aprovado em exame de proficiência em inglês em nível avançado ou ser aprovado em dois

idiomas distintos, sendo um destes o inglês em nível intermediário e o outro, um dos idiomas listados a seguir: francês, italiano, espanhol ou alemão, também em nível intermediário ou avançado (“Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social”, 2020, s.p.).

As línguas exigidas refletem o rigor da colonialidade do saber/poder. Línguas do colonizador, línguas que colocam as identidades para fora do eixo de produção, legitimação e trânsito de conhecimentos. Línguas que determinam a quem o programa pertence e para quem ele não se destina. O doutorado de psicologia social da USP tornar-se ele próprio o colonizador do saber na medida em que utiliza os povos pretos, indígenas, homoafetivos e femininos como objetos de seus estudos, sem que a eles dê o direito de pertencer no lugar de produção de conhecimentos. Suas vozes até que poderão ser ouvidas, desde que sejam pelos crivos da elite colonial do saber que age na radicalidade do não Ser dos grupos identitários demarcados como transgressores das normas do ego moderno preconizado por Dussel.

O problema da língua como elemento colonizador fora muito bem analisado por Frantz Fanon (2008) em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, que entende a língua colonizadora como instrumento de fragmentação da identidade da pessoa colonizada, que situada no campo do não Ser busca miseravelmente pelo pertencimento a partir da incorporação do Outro hegemônico em seu imaginário, corpo e linguagem. Busca a pessoa negra, na reprodução da linguagem dos colonizadores, não ser mais ela mesma para que possa sobreviver à colonialidade. Dessa forma, a imposição da linguagem do colonizador é uma tecnologia estrategicamente utilizada para o poder colonial.

Não é à toa que Gabriel Nascimento, autor de *Racismo Linguístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo*, considera que:

[...] o ensino de inglês está totalmente conectado com as políticas de colonialidade e do imperialismo usadas para garantir o controle dos países centrais sobre as ex-colônias. Por isso, a língua inglesa tem a ver com colonialidade e poder, em vez de simplesmente estar relacionada com uma injustiça social (Nascimento, 2019b, p. 214).

Há, portanto, uma relação íntima entre a raça e a língua que não pode ser negada. A aposta na neutralidade é uma fantasia do sujeito colonizador que se autoconvence de suas imparcialidades enquanto faz da linguagem um verdadeiro instrumento do poder de colonizar (Mignolo, 2011). Embora a linguagem não possua, ela em si mesma, um gênero, um partido, uma raça ou uma crença, as pessoas que a utilizam são todos

sujeitos marcados por essas características (Nascimento, 2019b). Para tanto, está nos sujeitos o nervo das intencionalidades da colonialidade do saber, que na primazia de suas escolhas adotam linguagens e discursos que determinam o impacto da opressão na vida de outras pessoas. No campo institucional, essa linguagem encontra-se cada vez mais borrada e de difícil compreensão. Para melhor depreendê-la, é necessário se lançar nas penumbras do não dito, nas zonas abissais da linguagem, pois sua potência reside nas entrelinhas.

Os dois programas de doutorado citados aqui possuem em comum o uso da linguagem colonial como recurso para silenciar e reconduzir identidades não hegemônicas nos espaços de não pertencimento, realocando essas pessoas ainda mais longe dos centros de referência do saber tradicional. Esses editais mais do que normas legais para instruir o processo seletivo são tecnologias de poder colonial, que ao impor as línguas do colono como requisito fundamental para o ingresso na pós-graduação não reconhecem os grandes obstáculos para formação bilíngue ou, ainda mais, da políglotomia, como no caso da USP, das populações que há séculos carregam o fardo da tragédia colonizadora em seus ombros. Determinar o ingresso dos alunos e alunas a partir do crivo de línguas do Norte global é definir pelas entrelinhas do processo seletivo que vidas não serão reconhecidas como existências possíveis de estar e transitar nesses espaços acadêmicos. É realocar negras/negros, indígenas e mulheres nas zonas periféricas do poder, enquanto se acimenta no *lócus* de fala prestigiada apenas as vidas hegemônicas.

Fanon demonstrou com impecável maestria que a pessoa negra, anulada em sua existência e fragmentada por discursos de ódio que fizeram seu viver escoar para instância da não humanidade, vestiu inúmeras máscaras da branquitude na ilusão de algum dia Ser e sendo poder ocupar algum lugar de privilégio na sociedade. Hoje, diante da desfaçatez do mundo moderno, é preciso investigar as máscaras que a branquitude, cisheterossexual, cristã e machista utiliza para se disfarçar. Os gestores da colonialidade do poder/saber usam o discurso utópico de democracias pacificadas, da cidadania de direitos, enquanto no âmbito da vida concreta chancelam a morte e o morrer dos não incorporados ao projeto supremacista da elite colonial, evidenciando quem são os

detentores do direito de fazer parte da “democracia” e aqueles que serão relegados ao autoritarismo insano que em nenhum segundo se pôs em descanso na América Latina.

Sob as máscaras do discurso das políticas afirmativas ou do interesse pela superação das desigualdades, programas de pós-graduação reproduzem as estruturas de poder colonial e negam os discursos que eclodem nas periferias acusando-os de essencialismo identitário. Sua defesa é desarticular os questionamentos que emergem da diferença colonial, sem sequer revisitarem suas posições.

As epistemologias coloniais de modo habitual justificam suas estruturas com a falaciosa ideia de neutralidade e imparcialidade científica. Seus métodos permitem o questionamento apenas do positivismo histórico que nada mais vê que sua limitada noção de existencialidade humana. A fantasia da neutralidade científica põe à margem milhares de homens e mulheres que permanecem sem acesso ao direito de produzir e transmitir conhecimentos. Essa ilusão dificulta a habilidade de articulação de reflexões, cada vez mais necessárias, sobre o que está errado com a hegemonia teórica do Norte global (Alcoff, 2016). Superar a crença da imparcialidade científica é inaugurar a guinada epistemológica pela qual lutamos, abandonando de vez a convicção de que o saber se faz distante dos campos políticos e sociais, como se o pensamento crítico fosse outra coisa que não uma arte humana.

Faz-se necessária uma ofensiva à altura, visto que é urgente a construção de novas realidades acadêmicas em que a produção, o reconhecimento e trânsito de saberes não sejam um privilégio, e sim um direito. Reconhecer o direito é reconhecer a outra vida como ser humano; é recuperá-la em sua dignidade original e permiti-lhe o direito existencial de Ser como de fato ela é. Para tanto, é preciso uma ruptura extensa e intensiva com os projetos globais, adotando-se em radicalidade a opção pelas histórias e as múltiplas hegemonias locais (Mignolo, 2003b). Somente assim, aderindo-se ao caminho do não etnicídio, da valorização da pluralidade e do questionamento permanente do legado colonial, que se poderá alcançar a inclusão e a justiça social dentro da academia. Nesse sentido, urge, nos espaços institucionais do conhecimento, a necessidade de uma coalisão por epistemologias decolonias (Alcoff, 2016).

Por fim, fica evidente que a superação da colonialidade do saber não se dá exclusivamente pela introdução de ações afirmativas como cotas raciais, é preciso

dinamitar uma vez por todas as velhas estruturas coloniais que, principalmente por meio da língua e linguagem, impedem milhares de pessoas de sequer disputarem uma vaga na pós-graduação. A linguagem e a língua são o crivo recorrentemente utilizado por instituições de ensino superior para obstrução do acesso ao *stricto sensu*. Impor proficiência em Inglês, Francês e Alemão, como nos casos verificados, é o mesmo que dizer: “Ponha-se no seu lugar, isso aqui não é para você”. É recusar previamente as populações marginalizadas que duramente se mantêm em escolarização. Embora seja evidente a vigência da colonialidade do saber em cursos de pós-graduação *stricto sensu*, os discursos utilizados pelas instituições que oferecem esses cursos são verdadeiras máscaras a invisibilizar o exercício da colonialidade. Tais instituições chegam a desenvolver estudos sobre raça, gênero, classe e identidade, contudo sem oferecer espaço para que tais sujeitos produzam uma ciência efetiva a partir de seus lugares de falas. Assim sendo, tais programas coisificam a Outra vida, transformando-a em um objeto de estudo, típico processo colonialista que historicamente agiu pela determinação de indígenas, povos negros, mulheres e não cristãos como um não Ser.

3. Considerações finais

A colonização das Américas não é uma página virada, esse sistema de exploração e dominação permanece em franca atividade por meio da colonialidade que fecunda sua semente nas diversas instituições contemporâneas. Dentro da academia o pensamento colonial impõe barreiras e limita os acessos ao privilegiar epistemologias ajustadas segundo os valores do Norte global. Há em nosso país uma subversão das políticas afirmativas por instituições que, embora usem o discurso da reparação e inclusão, mantêm em seus processos seletivos as velhas artimanhas colonialistas de dominação das vidas subalternizadas. A língua e linguagem são estratégias recorrentes para obstrução do acesso à pós-graduação *stricto sensu* e funcionam como instrumentos de poder colonial, que enquanto silenciam e deslegitimizam uns a outros têm fortalecido epistemologicamente atribuindo a seus conhecimentos valor de norma. Para superar essas estruturas é preciso implodir os vínculos coloniais tal como preconizou Mignolo e promover uma revolução epistemologicamente decolonial como sugere Linda Alcoff, pois somente pela radicalidade de uma cultura acadêmica pluri-hegemônica é que

poderemos de fato produzir ações afirmativas e promover a reparação desses cinco séculos de exploração imposta às identidades afro-ameríndias, ameríndias, de gênero e classes empobrecidas.

BIBLIOGRAFIA:

ALCOFF, L. M. (2016). Uma epistemologia para a próxima revolução. *Revista Sociedade e Estado*, 31(01), 129–143. Recuperado de <https://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00129.pdf>

ALVES, H. C. (2019). Colonialidade do saber e conflitos de memórias no espaço público. *Fractal: Revista de Psicologia*, 31, 195–200. Recuperado de <https://www.scielo.br/pdf/fractal/v31nspe/1984-0292-fractal-31-esp-195.pdf>. doi: 10.22409/1984-0292/v31i_esp/29050

ARTES, A., UNBEHAUM, S., & SILVÉRIO, V. (2016). *Ações Afirmativas no Brasil: reflexões e desafios para a pós-graduação*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas. 2.

BORGES, C. (2017). A crítica colonial em Enrique Dussel: desmistificação da modernidade europeia. *Poiesis: Revista de Filosofia*, 15(02), 184–195. Recuperado de <https://testeprod.unimontes.br/poiesis/article/viewFile/882/565>

BOURDIEU, P. (2003). *A dominação masculina* (3ª ed.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

DUSSEL, E. (2005). Europa, modernidade e eurocentrismo. In *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (pp. 22–34). Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

FANON, F. (2008). *Pele negra, máscara brancas*. Salvador: EDUFBA.

FERES JÚNIOR, J., CAMPOS, L. A., DAFLON, V. T., & VENTURINI, A. C. (2018). *Ação afirmativa: conceito, história e debates [online]*. Rio de Janeiro: EDUERJ.

FERNANDES, E. R. (2017). *“Existe índio gay?”: a colonização das sexualidades indígenas no Brasil*. Curitiba: Editora Prismas.

FOUCAULT, M. (2005). *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.

HOLANDA, M. (2016). Pioneira em cotas raciais, UnB tem menos de 2% de professores negros. *G1*. Recuperado de <http://g1.globo.com/distrito-federal/noticia/2016/01/pioneira-em-cotas-raciais-unb-tem-menos-de-2-de-professores-negros.html>

IBGE. (2019). *Estudos e Pesquisas: Informação Demográfica e Socioeconômica n.41*. IBGE. Recuperado de <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=2101681>

LUGONES, M. (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, 22(03), 935–952. Recuperado de <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>

MARTINS, L. R. (2015). Perfil racial dos docentes da USP analisa baixo índice de professores negros. *AUN - AGÊNCIA UNIVERSITÁRIA DE NOTÍCIAS*. Recuperado de <https://paineira.usp.br/aun/index.php/2017/03/23/perfil-racial-dos-docentes-da-usp-analisa-baixo-indice-de-professores-negros/>

MBEMBE, A. (2016). Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. *Arte & Ensaios*, 32, 123–151. Recuperado de <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>

MIGNOLO, W. D. (2003a). *Histórias Globais/projetos Locais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG.

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

MIGNOLO, W. D. (2005). A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In Lander E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. (pp. 71–103). Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLASCO.

MIGNOLO, W. D. (2011). Geopolitics of sensing and knowing: on (de)coloniality, border thinking and epistemic disobedience. *Journal Postcolonial Studies*, 14(03), 273–283. Recuperado de <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13688790.2011.613105>

NASCIMENTO, G. (2019a). Etnicidade e raça em atividades de língua inglesa em uma universidade na Bahia. *Cad. Pesq.*, 49(73), 208–224. Recuperado de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-15742019000300208&lng=en&nrm=iso

NASCIMENTO, G. (2019b). *Racismo linguístico: Os subterrâneos da linguagem e do racismo*. Belo Horizonte: Editora Letramento.

Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social. (2020). Recuperado de http://www.ip.usp.br/site/wp-content/uploads/2020/07/EDITAL_SELECAO_PSICOLOGIA_SOCIAL_2020-VERSAO_FINAL_PARA_PUBLICACAO_15_07_2020_SITE2.pdf

QUIJANO, A. (1995). Modernity, Identity, and Utopia in Latin America. In BERVELEY, J., ARONNA, M. & OVIEDO, J. (Orgs.). *The Postmodernism Debate in Latin America* (pp. 201–2016). Duke University Press.

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

QUIJANO, A. (2009). Colonialidade do poder e classificação social. In Santos, B. de S. & MENESES, M. P. (Orgs.). *Epistemologias do sul* (pp. 73–117). Lisboa: Almediana.