

O contexto epistêmico do museu de da história da arte a partir de uma abordagem decolonial

Mariana Estelta¹

Resumo: Buscaremos refletir sobre o contexto epistêmico que norteia o museu e a história da arte como estruturas legitimadas de produção de conhecimento. A partir de abordagens decoloniais e pós estruturalistas, desejamos problematizar a existência de um pensamento supostamente universal, enfatizando o caráter lateralizado, temporal e geograficamente localizado das práticas metodológicas perpetradas pela modernidade.

Palavras-chave: decolonialismo, universalidade, museu, história da arte.

The epistemic context of museum and art history from a decolonial approach

Abstract: We intend to reflect about the epistemic context that involves the museum and art history as legitimated structures of knowledge production. From decoloniality and post approach, we want to problematize the existence of an universal thinking, emphasizing the partial, temporal and geographic character of the methodological praxis, developed by the modernity.

Key-words: decoloniality, universality, museum, art history.

¹ Museóloga, mestre e doutora em História e Crítica de Arte pelo Programa de Pós Graduação em Artes Visuais da UFRJ - PPGAV/EBA/UFRJ. Trabalha com preservação e gestão de acervos de artistas contemporâneos e como pesquisadora atua principalmente nas questões tangentes à relação da arte contemporânea com o museu.



Carta de Amor aos objetos

Vou começar declarando meu amor pelos objetos. Sou completamente apaixonada por objetos, gosto de imaginar as camadas de significados que eles foram adquirindo ao longo do tempo, por seus diferentes usos e usuários.

Certo dia, descobri que debaixo de Lisboa existem construções do Império Romano. Um labirinto de ruínas que são abertas ao público apenas duas vezes ao ano. Assim que soube existência de tal vestígio material, e da fugaz abertura ao público, fui tomada de um grande desejo de ver, presenciar, vivenciar, ter acesso a essa materialidade comunicadora entre dois tempos. Não consegui. Por um desencontro de informações, perdi esse momento-eclipse em que me seria dada a possibilidade de ser o outro ponto dessa linha conectora da história.

Conto essa anedota para dizer que compreendo – mais do que isso, sinto, creio, experiencio – a sedução que os objetos exercem. Imaginar que um artefato chega até nós com quinhentos, ou mil anos de existência, depois de ter sido criado, tocado, utilizado por outros seres humanos em uma configuração e uma temporalidade tão distinta da nossa, faz pensar que aquela superfície material é de fato testemunha de um arco temporal muito maior do que a nossa existência. E nesse sentido percebemos os objetos – ou lugares de memória para antecipar a discussão – como conectores entre dois tempos e passíveis de um investimento simbólico que lhes atribui valor documental no contexto do desenvolvimento de uma narrativa histórica. Eles são a possibilidade de materialização de um acontecimento – este inexoravelmente imaterial – que se diluiu no passado.

No entanto, é preciso se proteger da falácia inocente da universalidade. Compreender a sedução exercida pela matéria não nos pode fazer crer na neutralidade desse procedimento. É claro que já não se poderia acreditar na imparcialidade das histórias que são contadas através deles – partimos do pressuposto de que a história é uma narrativa criada, ficcional, e que um mesmo objeto poderia ser usado para 'comprovar' incontáveis vertentes narrativas, inclusive contraditórias. Queremos ir além. Mais do que perceber que a narrativa



histórica é uma produção discursiva, e que é portanto lateralizada, o que desejamos problematizar nesse momento é a parcialidade do método utilizado na construção desses discursos.

Nesse ponto é relevante retomar a contribuição do teórico da arte Donald Preziosi, que coloca que a presença de uma materialidade (passível de arquivamento, no caso do museu), é uma forma de atribuir às narrativas um lastro de comprovação da realidade. Para o autor, a transformação do objeto em espécime dentro do contexto institucional museológico é uma estratégia de construção de uma verdade. O objeto material comprovaria a veracidade de um determinado discurso, se colocando como um veículo de legitimação e trazendo um cientificismo supostamente irrevogável. Compreendemos, no entanto, que a exaltação da materialidade dos objetos é parte de um projeto específico, utilizado não apenas pela história da arte e pelo museu, mas também pela ciência. É um modo de operação, um método, uma forma de construção narrativa. Esse é um ponto especialmente importante para o nosso argumento.

Sobre a questão da pertinência de um léxico a partir do qual se constrói um método, é possível estabelecer um diálogo também com Jacques Derrida. Em *Gramatologia*, quando o autor discute a linguística, ou "a ciência da escritura", ele utiliza o mesmo raciocínio que podemos perceber em sua discussão sobre o arquivo: a estrutura de pensamento na qual se inscreve certo tipo de produção de conhecimento dá forma e orienta os parâmetros do conteúdo produzido. Nesse sentido, para Derrida:

A historicidade está ligada à possibilidade da escritura. A possibilidade de escritura em geral, e por isso falou-se em povos sem escritura e sem história (...). A ciência da escritura deveria portanto buscar sua raiz na origem da cientificidade. Ciência da possibilidade de ciência?ⁱ

E continua:

A ciência linguística determina a linguagem – seu campo de objetividade – em última instância, e na possibilidade irreduzível de sua essência, como unidade de *phoné, glossa e logos*. Essa determinação é anterior de direito a



todas as diferenciações eventuais que puderam surgir nos sistemas terminológicos de diferentes escolas.ⁱⁱ

Buscando um exercício de relativização de certos aspectos que nos parecem universais, é oportuno trazer o argumento de Pierre Nora. Ele coloca que é possível que outras sociedades (chamadas pela história moderna de primitivas ou arcaicas) construam uma estrutura de pensamento muito distinta no que se refere à relação com a memória, que pode ser praticada ou reconstruída cotidianamente, ao invés de pertencer a um lugar vazio, desabitado do uso, articulado exclusivamente pela história. Para ele:

[...] o que o fenômeno acaba de nos revelar bruscamente, é toda a distância entre a memória verdadeira, social, intocada, aquela cujas sociedades ditas primitivas, ou arcaicas, representaram o modelo e guardaram consigo o segredo – e a história, que é o que as nossas sociedades condenadas ao esquecimento fazem do passado, porque levadas pela mudança. Entre uma memória integrada, ditatorial e inconsciente de si mesma, organizadora e toda-poderosa, espontaneamente atualizadora, uma memória sem passado que reconduz eternamente a herança, conduzindo o antigamente dos ancestrais ao tempo indiferenciado dos heróis, das origens e do mito – e a nossa, que é só história, vestígio e trilha. Distância que só se aprofundou à medida em que os homens foram reconhecendo como seu um poder e mesmo um dever de mudança, sobretudo a partir dos tempos modernos.ⁱⁱⁱ

O questionamento proposto por Nora é importante para revelar o aspecto relativista do método de construção da história. Segundo ele: “A história é reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais”.^{iv}

O que desejamos pontuar é que a produção de conhecimento (inclusive científico, mas me refiro aqui ao conhecimento histórico, especificamente no que tange os museus e a história da arte) não é universal, nem tampouco unívoco na obtenção da verdade. É um tipo, entre tantos outros possíveis. É preciso suspeitar da universalidade e referenciar não apenas as ideias ou os posicionamentos, mas principalmente a forma como são construídos. Se utilizarmos essas lentes, podemos assumir que as nossas estruturas argumentativas, não são naturais ou universais. Pelo contrário. São temporal e geograficamente localizadas, embora:

[...] o mundo inteiro entrou na dança, pelo fenômeno bem conhecido da mundialização, da democratização, da massificação, da mediatização. Na periferia, a independência das novas nações conduziu para a historicidade



as sociedades já despertadas de seu sono etnológico pela violentação colonial.^v

Essa passa a ser então, para mim, a questão central do objeto. Ele pavimenta e legitima um *tipo* de construção narrativa que podemos reconhecer como *ocidental*. Exerço aqui meu direito à generalização. Entendo, obviamente, que a categoria *ocidental* é ampla e problemática, assim como o termo *índio*. É claro que existem infinitas nuances; no entanto, permanecerei usando o termo generalista. Espero fazer compreender o porquê.

Índio faz museu?

Continuo no terreno lamacento das nomenclaturas generalistas. Começamos então por tentar emprestar significações a essas palavras.

Antes, faremos um breve parêntesis. Ao utilizar a nomenclatura Oriente e Ocidente, é difícil refutar o incômodo trazido pela dicotomia política mundial que supostamente dividiria o planeta em dois eixos centrais de construção do pensamento. Por isso, por índio compreendo todos os grupos não europeus, não ocidentais nem orientais, ou que seriam, pós-colonização, 'ocidentalizados' – ou 'violentados colonialmente', como diz Nora.

É claro que o processo de dominação colonial produz nuances mais complexas. Nesse momento, sinto a necessidade de me colocar como indivíduo: Eu, Mariana, brasileira, me percebia como pertencente ao pensamento moderno e ocidental, que me foi inculcado através, principalmente da escola, mas também de um desejo de manutenção de uma classe associada aos padrões europeus. Fazer pós-graduação, falar inglês além do português, etc., são valores que me aproximavam de um sentimento moderno europeu. Só que eu não sou isso. Nem para mim, nem para eles. Me surpreendi a primeira vez que eu ouvi de um português que o Brasil não é um país ocidental. Ocidental é a Europa que apenas cedeu seus métodos ao que eles resolveram chamar de Novo Mundo. No primeiro momento pensei: mas eu me sinto tão semelhante, compartilho com eles os métodos acadêmicos de produção de



conhecimento, o que mais eu precisaria fazer para provar minha ocidentalidade? Nada. Meu lugar de fala é outro. Cresce em mim um enorme sentimento de não pertencimento àquela narrativa. Pronto. Assumo a Mariana brasileira, carioca, indígena, negra, mestiça. Sabendo que essa postura é também construída, em um tempo e em um espaço.

Agora, com grande prazer, reconheço, em mim mesma, infinitas possibilidades de combinações. No Pará talvez eu seja demasiado europeia, em Lisboa me sinto profundamente indígena, em Glasgow, negra, no Quênia, branca. Se nós e nossa auto-percepção somos fluidos, mutáveis, fragmentados, o que mais escaparia a essa condição? Se há em mim uma mistura de infinitas possibilidades de construção do pensamento, escolher trabalhar com o vocabulário dos objetos, ou da história da arte, significa uma escolha política, a partir do meu desejo de legitimação. Entro nesse momento em um ponto de autorreflexão. Pensar pela lente da museologia, da história da arte, da academia, tem me parecido uma necessidade de perpetuação de valores eurocêntricos, coloniais e conseqüentemente de dominação.

Nesse ponto, Hommi Bhabha, em seu livro intitulado *O local da cultura*, nos ajuda a refletir, quando coloca que:

o afastamento das singularidades de "classe" ou "gênero" como categorias conceituais e organizacionais básicas resultou em uma consciência das posições do sujeito – de raça, gênero, geração, local institucional, localidade geopolítica, orientação sexual – que habitam qualquer pretensão à identidade no mundo moderno. O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses "entre-lugares" fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade.^{vi}

O autor constrói uma argumentação sobre as dificuldades de se forjar esse suposto vínculo de origem, bem como uma identificação social dada a priori. Para ele, nesse "mundo moderno", pensar em narrativas a partir de uma identidade de origem – assim como de classe, nacionalidade, etc. – é uma condição fraturada, que na prática não dá conta das situações relacionais mais complexas, criadas pelo contato de diversos grupos sociais. No entanto, não podemos ignorar a tentativa deliberada do



projeto colonial em construir um determinado discurso que não deixa de se dar a partir de uma espécie de mito de origem – a colonização em si. Sobre isso, é oportuno trazer a reflexão de José Luiz Cabaço, sociólogo moçambicano, que em seu trabalho intitulado *Globalização ou Recolonização?* discute a relação entre a expansão do capital mundial e os mecanismos ideológicos de estabelecimento do projeto colonial no continente africano. O autor faz uma análise especificamente sobre a guerra colonial em Moçambique e descreve:

Moçambique foi efectivamente colonizado por Portugal nos finais do século XIX. Até lá, a ocupação territorial era limitada e descontínua, entremeada com reinos e impérios locais e sheicados afro-swahili. A ocupação efectiva, preconizada pela conferência de Berlim, realizou-se com a metodologia clássica da época: [...]

A deliberada interrupção das dinâmicas endógenas dos povos submetidos, contaminando seus valores culturais pela combinação de medidas repressivas com a política de assimilação e a acção evangelizadora da Igreja Católica;

A representação do colonizado como um ser subumano, um ser amoral, vivendo nas trevas, dominado pelas forças do mal, o que justificava quer a apregoada “missão civilizatória” quer o trabalho obrigatório; [...]

A formação de uma estratificação social fundada no racismo, com escassíssima mobilidade social, legalmente dividida entre “não-indígenas” e “indígenas”.^{vii}

Como podemos observar a distinção entre “não-indígenas e indígenas” faz parte do projeto colonial, e nesse sentido explica a fala dos portugueses de que ocidentais são eles, os europeus. Se por um lado concordamos com Bhabha, no sentido de que os processos sociais são dinâmicos, e que a tentativa de determinação de uma origem cultural se mostra no mínimo reducionista, por outro, corroboramos o argumento de Cabaço de que existiu – e ainda existe – uma condução desses processos culturais, definindo valores, hierarquias culturais, e que de modo geral se prestam a enfatizar a cultura europeia sobre as outras, ou a dos “não-indígenas” sobre a dos “indígenas”.

Essa percepção de dinamismo na interação entre os povos é valiosa para a reflexão sobre o contato entre culturas. No entanto, aspectos estruturantes da dominação colonial – e aqui estamos falando especificamente de traços culturais, para não entrar na discussão da óbvia dominação econômica – permanecem fortes, e são reproduzidos cotidianamente, quando defendemos a superioridade do método



científico, perpetuamos padrões modernos de instituições culturais, ou endossamos discursos como, da superioridade da escrita e do livro como objeto.

Os museus e as palavras

Certa vez um queniano da tribo Luo^{viii} disse-me – em inglês: “as letras servem *apenas* para que a gente possa se comunicar com os brancos”. Na época, carregada de inocência pensei: “que estranho ele pensar assim. As letras servem a um propósito de comunicação de conhecimento, sentimentos, algo muito mais amplo do que se comunicar com uma classe de pessoas – os brancos”.

Só agora, talvez, mais de dez anos depois, acho que compreendi melhor a frase do amigo queniano. Ele é índio. Certo e satisfeito por sê-lo. Os Luo não escrevem livros, não colecionam objetos.^{ix} Quem diz que é certo fazer esse tipo de procedimento são os brancos, que inventam gramáticas para impor uma estrutura ao idioma deles, e os obrigam a falar inglês. As letras ou os objetos não são condição para a produção de conhecimento. Eles são prerrogativa para a produção de um *tipo* de conhecimento.

A presença do objeto livro, trazido e implementado pelos colonizadores europeus, provocou uma catástrofe no âmbito de uma prática cultural arraigada em determinadas comunidades africanas: a de contar – criar e recriar – histórias oralmente transmitidas. A prática milenar foi aniquilada diante do poder exercido pela escrita. Esse é um pensamento muito interessante para nossa reflexão. Mais uma vez, o que estamos buscando é a desnaturalização de determinados olhares. O livro – do mesmo modo que o objeto – não é necessariamente instrumento de produção de conhecimento, cultura ou subjetividade. Pelo contrário, essas ferramentas podem ser vistas também como um processo avassalador de destruição de determinadas narrativas.

É importante imaginar – embora não possamos sustentar – que cada um desses inumeráveis grupos indígenas produzam incontáveis possibilidades de construções



culturais, discursos filosóficos, cosmogônicos, metadiscursos que, no meu entender, seguem teias, redes de significados completamente paralelos à construção do pensamento dito ocidental. Novamente recorreremos a Bhabha, que coloca que:

A pós-colonialidade, por sua vez, é um salutar lembrete das relações "neocoloniais" remanescentes no interior da "nova" ordem mundial e da divisão de trabalho multinacional. Tal perspectiva permite a autenticação de histórias de exploração e o desenvolvimento de estratégias de resistência. Além disto, no entanto, a crítica pós-colonial dá testemunho desses países e comunidades – no norte e no sul, urbanos e rurais – são constituídos, se me permitem forjar a expressão, "de outro modo que não a modernidade". Tais culturas de *contra-modernidade* pós-colonial podem ser contingentes à modernidade, descontínuas ou em desacordo com ela, resistentes a suas opressivas tecnologias assimilacionistas, porém, elas também põem em campo o hibridismo cultural de suas condições fronteiriças para "traduzir", e portanto reinscrever, o imaginário social tanto da metrópole como da modernidade.^x

A hegemonia dos objetos, a supremacia da imagem, a necessidade de comprovação de fatos por meio de documentos, a percepção do tempo como linha, a construção da história, do método, da filosofia, da ciência, etc., pertencem ao um padrão de produção de conhecimento que se faz parecer verdadeiro, universal. E esse é um desejo particularmente presente na modernidade europeia. Com Bhabha, acreditamos na existência do conhecimento construído "de outro modo que não a modernidade".

Em consonância com os argumentos de Bhabha, diríamos que a questão é: não dominar a escrita, não pertencer à construção da história, assim como muitos outros fatores culturais foram – e continuam sendo – considerados critérios de desqualificação dos povos, para construir o discurso europeu, dominante, colonialista.

Nesse sentido também estamos em consonância com Frédéric Laugrand, antropólogo da República do Congo, que pesquisa relações epistemológicas por uma vertente decolonial. O autor coloca que junto com a dominação política, econômica e bélica perpetrada no sul do continente americano, houve, com uma penetração e



uma eficiência determinantes, um *epistemicídio* das culturas dos povos que aqui viviam.

Esse conceito, *epistemicídio*, traz relevo para a nossa reflexão. Segundo Laugrand, a estrutura de conhecimento do colonizador se colocou hegemonicamente no território latino-americano de tal modo que construiu a imagem – que se reproduz até hoje – de que o método e os parâmetros ocidentais são os que levam necessariamente ao conhecimento. Os outros são desvios, que podem também ser assimilados pelo pensamento ocidental (a antropologia e a etnografia são oriundas desse processo, no contexto do pensamento estruturalista), mas que são apenas construções cosmogônicas sem grande relevância.

Este epistemicídio está obviamente atrelado a um projeto de dominação. Postulado pelo empreendimento colonialista, normatiza e conduz papéis que estão sendo desempenhados no mundo até hoje. Ele explica o porquê de nós não sabermos comparar o pensamento (filosófico, científico, artístico, etc.) dito ocidental com nenhum outro, nem indígena brasileiro nem dos Luo no Quênia.

Mas ainda podemos, como exercício reflexivo, pensar que as sociedades indígenas ‘não ocidentais’, operem dentro de outros parâmetros, outro conceito de tempo, outra relação com a materialidade, uma não bipartição entre o homem e a natureza, etc.

Uma das formas de entendimento do neocolonialismo é justamente uma tentativa de percepção da realidade como sendo uma multiplicidade de narrativas que coexistem. Nesse cenário, em primeiro lugar, não existem referências universais – é importante perceber o próprio conceito de universalidade como uma característica específica do pensamento moderno, europeu, ocidental. Em segundo lugar, o entendimento de que aquilo que percebemos da realidade é um misto das possibilidades de produção de significado com um importante ingrediente de escolha política.

Sobre essa questão, a filósofa Djamila Ribeiro, traz contribuições fundamentais. Em seu livro intitulado *O que é lugar de fala?*, Ribeiro dialoga com outras autoras



importantes para a construção do argumento de que a superioridade epistemológica da ciência representa na verdade uma questão política. Nas palavras de Ribeiro:

A pensadora e feminista negra Lélia Gonzalez nos dá uma perspectiva muito interessante sobre esse tema, porque criticava a hierarquização de saberes como produto da classificação racial da população. Ou seja, reconhecendo a equação: quem possui o privilégio social, possui o privilégio epistêmico, uma vez que o modelo valorizado e universal da ciência é branco. A consequência dessa hierarquização legitimou como superior a explicação epistemológica eurocêntrica conferindo ao pensamento moderno ocidental a exclusividade do que seria conhecimento válido, estruturando-o como dominante e assim inviabilizando outras experiências do conhecimento. Segundo a autora, o racismo se constituiu "como a 'ciência' da superioridade eurocristã (branca e patriarcal)". Essa reflexão de Lélia Gonzalez nos dá uma pista sobre quem pode falar ou não, quais vozes são legitimadas e quais não são.^{xi}

Ribeiro, ainda em diálogo com Gonzalez, nos traz importantes reflexões sobre como a linguagem, entre diversos outros aspectos culturais, é usada para implementação e manutenção de um paradigma epistemológico de dominação. Poderíamos aqui estabelecer portanto um diálogo estreito com as questões abordadas por Derrida, que coloca a condição arbitrária de estruturação gramatical e semiológica da língua. Mais do que isso, se partimos do pressuposto derridariano, somos levados a constatar que mais do que uma postura lateralizada, a perspectiva estruturalista foi construída a partir do escopo de uma política racista.

Em outro momento importante, a autora fala do conceito de 'universal', que nós também estamos nos propondo a questionar. Ainda no âmbito dessa relação entre as produções discursivas como estando atreladas inexoravelmente aos lugares políticos de fala, ela coloca que:

Essa insistência em não se perceberem como marcados, em discutir como as identidades foram marcadas no seio das sociedades coloniais, faz com que pessoas brancas, por exemplo, ainda insistam no aguento de que somente elas pensam na coletividade; que pessoas negras ao reivindicarem suas existências e modos de fazer político e intelectuais, sejam vistas como separatistas ou pensando somente nelas mesmas. Ao persistirem na ideia de que são universais e falam por todos, insistem em falarem pelos outros, quando, na verdade, estão falando de si ao se julgarem universais.^{xii}

Esse trecho é retirado de um momento da construção do argumento de Ribeiro em que ela está voltada para a discussão sobre políticas identitárias. Embora vá



caminhar por outras searas, diretamente relacionadas ao racismo, a autora nos faz refletir sobre a questão dos museus e da história da arte como esse lugar legitimado do especialista, que produz um conhecimento, a partir do Outro e para o Outro.

Razão, universal, verdade e humanidade: ou a lógica do recinto fechado

Gostaríamos de adentrar a proposta teórica do filósofo camaronês, referência para as discussões decoloniais, Achille Mbembe. Em *A crítica da razão negra e Políticas da inimizade*, Mbembe se dedica, com enfoques diferentes, a analisar a questão negra no contexto das sociedades contemporâneas.

Em justaposição a Mbembe, abordaremos a discussão trazida pelo teórico sul-africano Sahat Maharaj, que posiciona o estabelecimento identitário a partir das relações coloniais. Para Maharaj existe uma reconstrução da auto-percepção do europeu, a partir da elaboração simbólica de um Outro, e mais do que isso, para ele, existe uma reconstrução da narrativa histórica, que substitui aquela vinculada à guilhotina (atrelada ao antigo regime) por uma narrativa moderna, calcada na superioridade europeia, em função do pensamento científico, a ideia de desenvolvimento civilizacional, etc. Essa segunda visão necessita do negro, do índio, desse Outro não civilizado, para se construir como discurso para os próprios europeus – e é claro, sendo também imposta para esses povos considerados inferiores.

Sobre isso, Mbembe coloca que:

(...) o pensamento europeu sempre teve tendência para abordar a identidade não em termos de pertença mútua (co-pertença) a um mesmo mundo, mas antes na relação do mesmo ao mesmo, de surgimento do ser e de sua manifestação do eu ser primeiro ou, ainda, no seu próprio espelho. Em contrapartida, interessa compreender que, como consequência direta dessa lógica de autoficção, de autocontemplação, e sobretudo, de enclausuramento, o Negro e a raça têm significado, para os imaginários das sociedades europeias, a mesma coisa. Designações primárias, pesadas, perturbadoras e desequilibradas, símbolos de intensidade crua e de repulsa, a sua aparição no saber e no discurso modernos sobre o homem (e, por consequência, sobre o humanismo e a Humanidade) foi, se não simultâneo, pelo menos paralelo; e, desde o início do século XVIII, constituiu, no conjunto, o subsolo (inconfessado e muitas



vezes negado), ou melhor, o núcleo complexo a partir do qual o projeto moderno de conhecimento – mas também de governação – se difundiu.^{xiii}

O que podemos perceber é que Mbembe evidencia um caráter político mais contundente em sua fala, quando diz, por exemplo, que o projeto moderno não era apenas de conhecimento, mas também de 'governação'. Esse conceito de raça, poderíamos dizer, é a vertente humanista do estruturalismo do século XIX, é a maneira pela qual é possível enquadrar / catalogar pessoas em uma estrutura hierárquica de poder. O autor conduz sua reflexão a partir desse conceito e da relação direta com a estruturação do pensamento científico (ou a razão, nas palavras originais). Segundo ele:

Aliás, ainda há bem pouco tempo, a ordem do mundo fundava-se num dualismo inaugural que encontrava parte de suas justificações no velho mito da superioridade racial. Na sua ávida necessidade de mitos destinados a fundamentar o seu poder, o hemisfério ocidental considerava-se o centro do globo, o país natal da razão, da vida universal e da verdade da humanidade.^{xiv}

Ainda nesse trecho podemos perceber outro aspecto, muito relevante para nosso trabalho, e que também conecta diretamente o pensamento de Achille Mbembe ao de Djamilia Ribeiro. O conceito de universalidade aparece na citação como sendo consequência direta do pensamento ocidental. E é relevante ainda apontar para o fato que o autor estabelece relação entre um conjunto de conceitos muito importantes: razão, universal, verdade e humanidade. Em semelhança com o pensamento de Ribeiro, ambos trabalham a partir da relação entre o pensamento ocidental e o conceito de universalidade.

Ainda no campo da discussão sobre raça, Mbembe coloca que:

Historicamente, a raça sempre foi uma forma mais ou menos codificada de divisão e de organização da diversidade, fixando-a e distribuindo-a segundo hierarquias e divisões dentro de espaços mais ou menos estanques – a lógica do recinto fechado. Foi o que se passou nos regimes de segregação. [...] Neste contexto, os processos de racialização têm como objectivo marcar estes grupos de populações, fixar o mais possível os limites nos quais podem circular, determinar exatamente os espaços que podem ocupar [...]. Trata-se de fazer a triagem desses grupos de



populações, marcá-los individualmente como “espécies”, “séries” e “tipos”, dentro de um cálculo geral do risco, do acaso e das probabilidades [...].^{xv}

Salientemos aqui a semelhança entre o processo de enquadramento dos indivíduos em raças e o processo estruturalista de institucionalização do conhecimento (e o museu e a arte não escapam a esse escopo de pensamento). Quando o autor fala em "organização da diversidade", "fixação de distribuição em hierarquias e divisões", "marcar como 'espécies', 'séries' e 'tipos'"; não à toa esse vocabulário é o mesmo da catalogação museológica. Pelo contrário, poderíamos colocar o racismo como a realização política da catalogação de seres humanos em termos e conceitos hierarquicamente estruturados. Não apenas o léxico, mas também o escopo de pensamento é o mesmo.

Saída para o labirinto ou 'epistemologia bêbada'

Não conseguimos nos mover e articular conceitos fora do modelo que conhecemos e que (achamos que) dominamos. Esse é um ponto importante. Isso seria uma espécie de labirinto ou de areia movediça que nos imobilizaria. Sobre esse aspecto o teórico e crítico de arte sul-africano Sarat Maharaj – agora sim entraremos em seu argumento – coloca questões fundamentais.

Em seu trabalho intitulado *The world turned upside down: Art and ethics in the rise of the stone age south*, Sarat Maharaj fala, entre outras coisas, sobre esse “labirinto capcioso” que é o “*knowing about knowing*”, ou o conhecimento sobre o conhecimento. Segundo ele, o perigo consiste em: quando nós articulamos qualquer tipo de conhecimento, estamos agindo no terreno da linguagem, o que nos coloca de novo dentro daquilo que estávamos querendo recusar. Nesse momento estamos na beira desse labirinto – estamos usando o método acadêmico, a história e a linguagem para justamente problematizar o edifício acadêmico, histórico e linguístico. Maharaj é a corda onde iremos nos sustentar.

Podemos fazer uma aproximação com a questão dos museus. Mais especificamente, pensamos a prática museológica – tradicionalmente identificada como a relação



mediadora com os objetos, o entorno e o homem – como uma linguagem: a linguagem dos objetos, ou a linguagem que problematiza a relação com os objetos. Mas ao desconstruir as práticas tradicionais, mudar o sujeito e a origem do objeto com o qual se dialoga, se mantém a relação e se fortalece o vínculo na mesma medida com a tradição que se pretende questionar.

Outro ponto é a questão da crença na superioridade da *civilização*. Nós podemos articular conhecimento dentro de um sistema formal e metodológico, entendendo que esse é apenas um entre muitos outros, com limites internos que conduzirão a um *tipo* de produção. Se formos capazes de utilizar outro sistema, provavelmente seremos levados à produção distinta de significados, com precedência e resultados distintos – importante frisar, apenas distintos, fora de uma hierarquia de valoração em relação à existência de uma suposta verdade. Estruturas de pensamento diversas empreendem diferentes metodologias, que desencadeiam em significados específicos. Se partimos do pressuposto que, além de não existir universalidade, também não existe *verdade*, mesmo trabalhando a partir de uma lógica 'civilizacional' de produção de conhecimento, podemos acreditar em uma postura metodológica lateralizada, intrinsecamente parcial, subjetiva, como não poderia deixar de ser.

Como crítico de arte, Maharaj levanta a questão: o que significa fazer crítica dentro desse panorama? Aqui poderíamos ampliar para além da crítica de arte: crítica da razão, crítica cartográfica, etc. É dar respostas dentro de um sistema lógico de pensamento? É fazer uma crítica poética? É propor uma revisão desse sistema de pensamento utilizado, mesmo que seja de dentro dele? E por que não?

Outro momento importante da fala do autor, que poderíamos relacionar diretamente com o que diz Laugrand, é a questão da epistemologia. Embora Maharaj não trabalhe com o conceito de epistemicídio, ele coloca a epistemologia, enquanto um segmento da filosofia, como um modo de encadeamento de ideias com características internas próprias, e, nesse sentido, como já havíamos dito, como um determinado método que conduz a um determinado *tipo* de produção de conhecimento. Ele sugere o termo *acoustemology*, que viria da acústica, ou da escuta mais especificamente. Essa



expressão sugere uma imagem na qual o sujeito que ouve, ou que toma contato com algo – uma realidade, um conhecimento – no momento dessa ação por contato, passa também a reverberar. A metáfora da acústica sintetiza a situação em que o indivíduo recebe um estímulo (que aqui estamos chamando de conhecimento), interage e é interagido por ele, e conseqüentemente emana os produtos dessa interação. Segundo o autor, essa seria uma forma quebrada de epistemologia, ou o que ele chama de “*drunk epistemology*”, a epistemologia bêbada.

Interessante observar, na reflexão de Maharaj, que essa rachadura epistemológica é causada no contexto da contemporaneidade. Ou seja: a configuração do mundo atualmente teria feito com que o próprio pensamento ocidental – com contaminação mútua oriunda do contato com todo o panorama de possibilidades trazido pela não ocidentalidade – fosse profundamente revirado, e fizesse com que a epistemologia ficasse tonta, sem um norte pré-fixado a seguir. Nesse sentido, a arte contemporânea seria uma espécie de consequência estética dessa fragmentação epistemológica. Para ele, o pensamento artístico é uma categoria de produção de conhecimento que representa essa quebra com o método epistemológico, que agora já não se sustenta. A poesia, a subjetividade, o processo criativo artístico são, nesse contexto, formas de produção de conhecimento equiparados ao conhecimento histórico, ou científico, por exemplo – distintos nos métodos e nos resultados, mas igualmente válidos.

Outro aspecto importante que dialoga com nosso trabalho é a leitura que ele faz do conceito de modernidade (retomamos aqui o ponto de contato com o pensamento de Mbembe). Esse é um termo amplo, sobre o qual pretendemos extrair pontualmente os aspectos pertinentes. Para ele, a ideia de mundo moderno estava atrelada ao século XIX, centralmente na França, no caminho para a guilhotina, a partir de uma relação construída com a aristocracia e o antigo regime. Nesse momento, estabelecemos uma relação entre seu pensamento e o conceito de epistemicídio – o projeto colonial seria um segundo momento da modernidade, que



busca, entre outras coisas, substituir a narrativa vinculada à guilhotina pela científica, atrelada ao conhecimento e ao racionalismo.

Nesse sentido, o conceito de modernidade é construído a partir dessa relação de alteridade com o Outro (América Latina, África, etc.). O conhecimento europeu, na medida em que se relaciona com a produção desses outros povos, se reconfigura e se constrói enquanto narrativa hegemônica em que o Outro – embora interlocutor – não pode ser absorvido, a menos que seja compreendido a partir da própria lógica europeia. Este é o pensamento estruturalista, que conduz à produção de conhecimento de áreas como as ciências sociais até hoje. Ainda, segundo Maharaj, é a base do uso político genocida, que se realiza em nome de um progresso iluminista.

Impossível não voltar a Bhabha para relacionar os dois autores em pelo menos dois aspectos. O primeiro, se concentra na questão da representação do *Outro*. Sobre isso é válido complementar com o argumento de Bhabha, quando ele trabalha o conceito de mímica (ou mimesis). Nas palavras do texto traduzido:

Dentro da economia conflituosa do discurso colonial que Edward Said descreve como a tensão entre a visão panóptica e sincrônica da dominação – a demanda pela identidade, a estase – e a contrapressão da diacronia da história – a mudança, a diferença – a mímica representa um acordo *irônico*. Se me permitem adaptar a formulação de Samuel Weber sobre a visão marginalizante da castração, então a mímica colonial é o desejo de um outro reformado, reconhecível, *como sujeito de uma diferença que é quase a mesma, mas não exatamente*. O que vale dizer que o discurso da mímica é construído em torno de uma *ambivalência*; para ser eficaz, a mímica deve produzir continuamente seu deslizamento, seu excesso, sua diferença. A autoridade daquele modo de discurso colonial que denominei mímica é portanto marcada por uma indeterminação: a mímica emerge como a representação de uma diferença que é ela mesma um processo de recusa. A mímica é, assim, o signo de uma articulação dupla, uma estratégia complexa de reforma, regulação e disciplina que se "apropria" do outro ao visualizar o poder.^{xvi}

O segundo aspecto de semelhança entre os dois autores é a relação com a modernidade. Bhabha vai dizer que:

Existe uma pressuposição prejudicial e autodestrutiva de que a teoria é necessariamente a linguagem de elite dos que são privilegiados social e culturalmente. Diz-se que o lugar do crítico acadêmico é inevitavelmente dentro dos arquivos eurocêtricos de um ocidente imperialista ou neocolonial. [...] Será preciso sempre polarizar para polemizar? Estaremos presos a uma política de combate onde a representação *dos* antagonismos sociais e contradições históricas não podem tomar outra forma senão a do



binarismo teoria versus política? Pode a meta da liberdade de conhecimento ser a simples inversão da relação opressor e oprimido, centro e periferia, imagem negativa e imagem positiva? Será que nossa única saída de tal dualismo é a adoção de uma oposicionalidade implacável ou a invenção de um contra-mito originário da pureza radical? Deverá o projeto de nossa estética liberacionista ser para sempre parte de uma visão utópica totalizante do Ser e da História que tenta transcender as contradições e ambivalências que constituem a própria estrutura da subjetividade humana e seus sistemas de representação cultural?^{xvii}

Depois disso, o autor vai se defender de uma possível crítica, no sentido de classificar seu argumento como pró-burguês (eu mesma percebo o argumento de Bhabha com um tom demasiadamente atenuante). Em vários momentos, sinto falta de um discurso mais inflamado, que essa reflexão muitas vezes deixa escapar. No entanto ele provoca um deslocamento da discussão – esta sim bastante inflamada: Bhabha vai dizer que existe, sim, esse lugar de óbvia exploração econômica, territorial, étnica, de dominação de determinados povos sobre outros. Sim, esse processo existe. E a ele chamamos, entre outras coisas de colonialismo. O que ele parece querer trazer é que existem processos não-dicotômicos nem lineares e que, portanto, não são passíveis de tradução linear entre dominador-dominante. Esse é, a meu ver, o Lugar da Cultura, que dá nome ao livro de Bhabha.

O autor defende que a possibilidade e a potência de múltiplos dispositivos (aqui no sentido de Deleuze), que são criados a partir do contato entre grupos, em que são articuladas imprevisíveis relações de pertencimento e não-pertencimento, de identidades momentâneas ou historicamente construídas. Enfim, uma multiplicidade de relações – também de dominação, porque não? – que acontecem no terreno da cultura e que podem ser responsáveis por supostas “inversões de papéis”, em que o suposto dominado exerce igual ou maior poder na constituição cultural e/ou identitária do dominador.

É importante perceber como os discursos podem ser assumidos a partir de diferentes olhares. É possível antever as críticas a Bhabha, no sentido apaziguador que sua teoria adquire. Para discursos mais acalorados, perceber o decolonialismo como uma ação mútua parece subvalorizar uma história de violência, que faz com que seja legítimo que pessoas que sofreram esse processo reivindiquem seus lugares desiguais de fala. Por outro lado, Bhabha pode ser brilhantemente usado como uma



espécie de antídoto para uma relação discursiva que coloca o colonizado sempre e necessariamente como aquele que possui em sua gênese o *ethos* do explorado.

Nem uma coisa nem outra. Aqui está a enorme relevância do pensamento de Bhabha. Nessa visão existem incontáveis posicionamentos de olhar a partir de um mesmo fragmento ínfimo de uma relação. Pode-se utilizar a lente do colonizado X colonizador, na mesma medida em que é possível pensar o colonizado como uma potência irradiadora e, nesse sentido, como um colonizador cultural. É possível, principalmente, pensar as relações de modo mais orgânico e de tal ordem, que nem ao menos se faz útil definir a priori essas categorias, a menos que estejamos falando especificamente de dominação econômica, bélica, etc.

Des, Pós, De, Neo: abordagens a partir do colonialismo

São muitos os terrenos das nomenclaturas generalistas. Vários, até aqui, nós não pudemos evitar. No entanto existem situações em que é possível delimitar conceitos, localizar produções de autores e evitar desentendimentos. Esse é o caso de conceitos como: Descolonial, Pós-colonial, Neo-colonial e Decolonial.

Começemos pelo termo Descolonial: ele se aplica a uma conjuntura histórica específica, ao momento em que os países deixam de ser propriamente colônias – burocraticamente vinculadas à metrópole, sem administração local autônoma, nem independência de gestão política, de recursos, etc. No caso do continente africano, e para os autores oriundos desses países, o termo descolonial se refere portanto ao momento das chamadas guerras de independência.

Para conseguir conquistar independência, a maioria dos países africanos passou, ao longo do século XX, por lutas sangrentas contra seus colonizadores. Esse processo de descolonização, além das guerras, envolvia mudanças na estrutura governamental, na arrecadação de impostos e planejamento dos serviços, reestruturação da classe política (em muitos casos envolvia a elaboração de uma



constituição nacional), entre outros mecanismos de gestão da nação. A todo esse processo de construção de uma nação independente, chamamos de descolonização.

Sobre esse aspecto podemos trazer o exemplo da pesquisa desenvolvida por André Mendes Pini, intitulada: *A descolonização da Namíbia: negociações diplomáticas multilaterais e a guerra de independência* em que o autor coloca que:

Apesar de o período em questão ter representado a ascensão da descolonização africana, principalmente durante os anos de 1960, busca-se compreender os motivos pelos quais a Namíbia não obteve também nesse momento sua independência. Avalia-se, nesse primeiro período, as principais dinâmicas do processo de descolonização africano, as questões internas da presença sul-africana na região e sua estratégia de expansão regional [...].^{xviii}

No Brasil, podemos dizer que esse processo passou por um decurso *sui generis*, se compararmos com os casos africanos, devido a alguns fatores, como, por exemplo, termos sido colonizados séculos antes deles, e termos sido a sede do império colonial português. Ainda assim, o conceito se aplica também a nós, quando no início do século XIX, passamos por um processo de transição, com disputas políticas, que teve como resultado o rompimento da exclusividade de relações econômicas com Portugal, a abertura ao capital econômico a outros países europeus e o início de uma relativa autonomia de tomada de decisão em questões nacionais. De modo consolidado: o processo de descolonização se refere pontualmente ao momento histórico em que os países deixam de ser colônias e passam a ser nações politicamente independentes.

O pós-colonialismo é uma corrente de pensamento que surge a partir da década de 1970, deflagrada pelas teorias pós-estruturalistas, e por meio do uso de autores como Michel Foucault, Jacques Derrida, entre outros. Como desdobramento teórico do pensamento desses autores europeus, surgem diferentes matrizes filosóficas, que mantêm como ponto em comum a problematização dos contextos de dominação e de opressão por meio, sobretudo, da linguagem e do discurso. Sobre esse assunto, o



texto de Larissa Rosevics, intitulado *Do pós-colonial à decolonialidade*, é muito esclarecedor. Segundo a autora:

A maior parte das pesquisas pós-coloniais seguiu a trajetória dos estudos literários e culturais, através da crítica à modernidade eurocentrada, da análise da construção discursiva e representacional do ocidente e do oriente, e das suas consequências para a construção das identidades pós-independência. A preocupação dos estudos pós-coloniais esteve centrada nas décadas de 1970 e 1980 em entender como o mundo colonizado é construído discursivamente a partir do olhar do colonizador, e como o colonizado se constrói tendo por base o discurso do colonizador.

E continua:

Dentre as influências que inspiraram os estudos pós-coloniais, Sérgio Costa (2006) destaca [...]: a formação do discurso social, a partir dos pós-estruturalistas Michel Foucault e Jacques Derrida; a descentralização das narrativas e dos sujeitos contemporâneos, do pós-modernismo de Jean-François Lyotard [...].^{xix}

Para além de uma questão geográfica, a divisão social do mundo entre ocidental e oriental produz e institucionaliza representações culturais – que é dicotomizada em povos ‘dominantes’ e ‘subalternos’ – e imprime uma visão "universal" de uma superioridade do sistema lógico do pensamento ocidental. Podemos compreender, portanto, que existe uma relação direta com o que nos referimos anteriormente como epistemicídio.

O projeto pós-colonial se caracteriza como uma escola de pensamento, perpassando diversas áreas e com abordagens muito distintas. Podemos trazer, por exemplo, a relação entre os estudos pós-coloniais e o chamado Grupo de Estudos Subalternos, fundado nos Estados Unidos por pesquisadores da América Latina. Ainda segundo Rosevics:

Na década de 1990, um grupo de intelectuais latino-americanos que vivia nos Estados Unidos, inspirados pelos processos de redemocratização dos países da região e pelo debate pós-colonial que chegara às universidades estadunidenses nas décadas anteriores, decidiram fundar o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, que teve como primeiro documento oficial o “Manifesto Inaugural do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos”, de 1993.^{xx}

Visto que esse grupo foi formado por pesquisadores latino-americanos em universidades dos Estados Unidos e Europa, eles desenvolveram suas teorias a partir, de autores norte-americanos e europeus, cuja produção teórica já era



estabelecida dentro de uma epistemologia ocidental. Há então uma questão paradigmática: o conhecimento pós-colonial, produzido por estudiosos de países colonizados, ainda partia de premissas teóricas fundamentadas na centralidade do conhecimento ocidental. Surge então uma vertente de pensamento que considera que o uso da epistemologia europeia era uma grave contradição, e que reafirmava os valores que se ambicionava desconstruir. Novamente, segundo Rosevics: "O uso de epistemologias advindas majoritariamente de autores europeus passou a ser visto como uma traição ao objetivo principal dos estudos subalternos de rompimento com a tradição eurocêntrica de pensamento."^{xxi}

É nesse contexto que passa a ser utilizado o termo Decolonial, que não é sinônimo de descolonial. A subtração da letra 'S', mais do que uma simples alteração gráfica, significava um desejo de adicionar camadas reflexivas sobre o conceito anterior, de modo a recolocar os termos fundamentais que baseiam a discussão. Representa um posicionamento crítico em torno dos termos historicamente colocados: permanecer utilizando o termo descolonial para uma problematização epistemológica, aparentemente levaria a uma impressão de que haveria a possibilidade de desfazer o processo de colonização. Em outras palavras, o termo descolonial remete a uma ideia de que houve a colonização e mas que ela foi desfeita com a descolonização. O que esses autores buscavam evidenciar é a crença na impossibilidade de retorno desse processo.

É o que nos mostra Thais Luiz Colaço, em seu trabalho *Novas perspectivas para a antropologia jurídica na América Latina*:

[...] preferimos o termo decolonial, pelos mesmos motivos que Walsh (2009, pp. 15-16). A autora prefere utilizar o termo "decolonial", suprimindo o "s" para marcar uma distinção com o significado de descolonizar em seu sentido clássico. Deste modo quer salientar que a intenção não é desfazer o colonial ou revertê-lo, ou seja, superar o momento colonial pelo momento pós-colonial. A intenção é provocar um posicionamento contínuo de transgredir e insurgir. O decolonial implica, portanto, uma luta contínua.^{xxii}

Para os teóricos decoloniais é fundamental reafirmar o lugar das epistemologias latino-americanas, revendo o lugar canônico do conhecimento centrado na Europa. Esse processo de valorização de autores oriundos dos próprios países sobre os quais



se está construindo o argumento, é um acontecimento que guarda muitas diferenças entre os diversos povos, em função inclusive do tipo de colonização. Teóricos decoloniais indianos, por exemplo, iniciaram um trabalho de retorno às formas de produção de conhecimento dos povos tradicionais antes da chegada dos colonizadores. Para os latino-americanos, esse procedimento se torna muito mais complexo, por vezes impossível, devido ao alto nível de extermínio das populações indígenas. Ainda com Rosevics:

Dentre as principais diferenças entre os pós-coloniais asiáticos e os decoloniais latino-americanos, está o tipo de experiência colonialista que cada uma das regiões conheceu e as suas consequências para as reflexões teóricas posteriores. O colonialismo na Ásia e na África esteve ligado aos anglo-saxões e franceses majoritariamente e se distingue no tempo e no espaço, da ação dos portugueses e espanhóis na América Latina.

No caso indiano, por exemplo, houve a preservação de certos princípios filosóficos e epistemológicos das sociedades anteriores à ocupação, o que permite um resgate das raízes pré-coloniais. Na América os espanhóis e os portugueses destruíram quase que completamente a memória do período anterior à ocupação através da desintegração dos padrões de poder e das civilizações existentes na região, do extermínio de comunidades inteiras e de seus portadores de cultura e poder [...] os sobreviventes do massacre promovido pelos ibéricos foram submetidos a uma repressão material e subjetiva durante séculos, até que desaparecesse qualquer relação imaginária com o passado pré-colonial.^{xxiii}

O termo decolonial, portanto, pretende abranger discussões no campo da cultura e da epistemologia, problematizando a centralidade do pensamento europeu e inserindo novas possibilidades de correntes narrativas. Segundo Colaço:

O pensamento decolonial reflete sobre a colonização como um grande evento prolongado e de muitas rupturas e não como uma etapa histórica já superada. Neste sentido fala em “colonialidade”. Porém não se trata de um campo exclusivamente acadêmico, mas refere-se, sobretudo, a uma nova tendência política e epistemológica. Envolve vários atores sociais e reflete o desenrolar de um processo que permite não apenas a crítica dos discursos “ocidentais” e dos modelos explicativos modernos, como também a emergência de distintos saberes que surgem a partir de lugares “outros” de pensamento.^{xxiv}

Sobre os modelos de produção de conhecimento, a autora coloca que:

Durante os últimos 500 anos (pelo menos) apenas uma forma de conhecer o mundo, a epistemologia ocidental, postulou-se como válida, quer dizer a única capaz de propiciar conhecimentos verdadeiros sobre o direito, a natureza, a economia, a sociedade, a moral e a felicidade das pessoas. Todas as demais formas de conhecer o mundo foram relegadas ao âmbito da doxa, como se fossem o passado da ciência moderna, e consideradas,



inclusive, como um obstáculo epistemológico para alcançar a certeza do conhecimento.^{xxv}

Estamos buscando fraturar a ideia de que o método científico detém superioridade metodológica para produzir conhecimento. Nesse ponto é importantíssimo trazer as contribuições de Boaventura de Souza Santos. Ele constrói seu argumento em dois sentidos: o primeiro é que o que entendemos como ciência não se constitui como um bloco monolítico, mas sim a depuração de uma série de procedimentos utilizados em maior ou menor grau, com variações regionais e temporais. Para o autor, se não se pode afirmar a ciência como instrumento único de obtenção da verdade, chega-se à consequência clara de que existem muitas variações e linhas de pensamento também fora da ciência. O autor traz o conceito de *Ecologia dos Saberes*, que busca afirmar a existência de uma heterogeneidade de práticas que se afirmam a partir de interrelações estabelecidas nos grupos e no meio.

Ao pensar a ciência em um sistema de coexistência de diferentes tipos de conhecimento, a ecologia dos saberes inverte o preceito de universalidade e desconstrói a suposta hierarquia geral do conhecimento. Para ele, o caráter universal ao qual a ciência moderna reivindica é “apenas uma forma de particularismo, cuja particularidade consiste em ter poder para definir como particulares, locais, contextuais e situacionais todos os conhecimentos que com ela rivalizam.”^{xxvi}

Há ainda o conceito Neo-colonial. Ele traz a tona a situação dos países colonizados frente à nova ordem mundial contemporânea. A emergência dos Estados Unidos parece ser um dos fatores de maior importância, mas, de modo geral, o neocolonialismo busca pensar sobre a conjuntura econômica e política mundial, a partir da existência de mercados transnacionais, capital financeiro, economia globalizada, etc. Poderíamos dizer que neocolonialismo considera que à situação política e econômica oriunda do processo de colonização europeu se soma uma conjuntura contemporânea que possui outras características, bem como novos atores sociais e novas forças de atuação política.

Há, nesse contexto, uma atualização das formas de colonização. Diante da complexificação da política internacional, cresce a percepção de que a dominação é



exercida por grupos econômicos não necessariamente relacionados diretamente a países. Esses grupos podem ser conglomerados de empresas que atuam de forma fragmentada em diversas partes do globo, simultaneamente, e que deliberam sobre grandes decisões mundiais, muitas vezes de forma sobreposta à autonomia política dos países. Esses grandes grupos de capital, que flutuam a forma de especulação financeira, na medida em que conduzem a produção de bens, insumos, indústria, tecnologia, serviços, mídia, agronegócio, etc., acabam por definir – literalmente – quem come e quem morre de fome no planeta.

Conclusão

Compreendemos o conceito de universalidade como sendo pertencente a um contexto epistêmico (nomeadamente a chamada modernidade europeia do século XIX), e nesse sentido, é também localizado temporal e geograficamente, em sentido oposto aquilo que busca promover – a ideia de que existem aspectos do pensamento que seriam permeáveis a todos os grupos culturais.

Mais do que isso, consideramos que para crer que uma ideia construída em determinado contexto possa ser aplicável a outras situações absolutamente diversas (pensamos aqui na antropologia estruturalista que promove relações conceituais supostamente direcionáveis a grupos sociais das Américas, Ásia e África) é preciso crer na neutralidade do sujeito epistêmico. Ou seja, seria preciso crer que aquele que articula as teorias (científicas, antropológicas, históricas, etc.) não estivesse sendo parte de um sistema cultural, com crenças, valores, percepções de mundo e de natureza. Ao contrário, consideramos que a base epistemológica contextual das ciências, da história, do pensamento museológico são, como foi dito, orientações para a produção de um *tipo* de pensamento, e não uma condição intrínseca à produção de conhecimento. Além disso, entendemos que essa violência epistêmica,



mais do que uma relação de produção de conhecimento, se coloca como parte do projeto político de colonização.

Referências

BHABHA, Homi. Signs taken for wonders: questions of ambivalence and authority under a tree outside Delhi. In: Critical Inquiry. Delhi: Autumn, 1985. pp. 144-145.

CABAÇO, José Luiz. Globalização ou recolonização?. Cadernos CERU, v. 27, n. 2, dez. São Paulo: Editora da USP, 2016.

COLAÇO, Thais Luzia; DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter (Org.). *Novas perspectivas para a antropologia jurídica na América Latina: o direito e o pensamento decolonial*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2012.

DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

_____. *Gramatologia*. Tradução Mirian Schnaiderman e Renato Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

JASMIN, Marcelo. As armadilhas da história universal. In: Adauto Novaes (org.) *Mutações: a invenção das crenças*. São Paulo: Edições Sesc SP, 2011.

LAUGRAND, Frédéric. Texto de abertura do 56º Congresso de Americanistas – ICA. Salamanca: ICA, 2018. Disponível em: www.ica2018.es

MAHARAJ, Sarat. *The world turned upside down: Art and ethics in the rise of the stone age South*. Lisboa: Lumiar cité – Maumaus, 2017.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Editora Antígona, 2014.

_____. *Políticas da Inimizade*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Editora Antígona, 2017.

NORA, Pierre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História do Departamento de História da PUC-SP n.10. São Paulo, Ed.PUC-SP, 1993. p. 7-28.

PINI, André Mendes. *A descolonização da Namíbia: negociações diplomáticas multilaterais e a guerra de independência*. Dissertação de Mestrado defendida no



âmbito do Instituto de Relações Internacionais da Universidade de Brasília – UNB. 2014.

PREZIOSI, Donald. Epilogue. *The Art of Art History*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

RIBEIRO, Djamilia. *O que é lugar de fala?* Coleção Feminismos Plurais. Belo Horizonte: Editora Letramento, 2017.

ROSEVICIS, Larissa. Do pós colonial à decolonialidade. In: _____, CARVALHO, Glauber. *Diálogos internacionais: reflexões críticas no mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Ed: Perse, 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008. (Coleção para um novo senso comum; v. 4).

_____. *Um discurso sobre as ciências*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa; NUNES, João Arriscado. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org). *Reconhecer para libertar: Os caminhos do cosmopolitanismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

ⁱ Derrida, 1973, p. 34

ⁱⁱ Derrida, 1973, p. 36

ⁱⁱⁱ Nora, in: Projeto História, PUC – SP, 1993, pp. 8-9

^{iv} Nora, in: Projeto História, PUC – SP, 1993, pp. 8-9

^v Nora, in: Projeto História, PUC – SP, 1993, pp. 8-9

^{vi} Bhabha, 1985, pp. 19-20

^{vii} Cabaço, 2016, p. 58

^{viii} A título de contextualização: a população do Quênia se divide em três grandes troncos étnico-linguísticos (ou assim disse a antropologia colonialista): os Bantu, os Cushites e os Nilotes. Os Luo fazem parte do que eles chamam de River-Lake Nilotes, são pescadores e vivem perto de rios e lagos.

^{ix} Importante esclarecer que quando falo em objetos me refiro a essa hegemonia e centralidade dos objetos. Essa materialidade de que fala Donald Preziosi, que traz lastro de veracidade aos discursos – inclusive o científico. A materialidade colecionista, ou a que busca provas materiais, etc. É claro que os Luo usam, produzem, significam objetos. Mas por razões óbvias, existe no conjunto do meu conhecimento hoje, uma disparidade entre o que me foi apresentado sobre as articulações produzidas pelos europeus e o universo filosófico construído pelos Luo.

^x Bhabha, 1985, p. 26

^{xi} Ribeiro, 2017, p. 24

^{xii} Ribeiro, 2017, p. 31

^{xiii} Mbembe, 2014, p. 10

^{xiv} Mbembe, 2014, p. 27

^{xv} Mbembe, 2014, p. 71

^{xvi} Bhabha, 1985, p. 34

^{xvii} Bhabha, 1985, p. 43

^{xviii} Pini, 2014, p. 16

^{xix} Rosevics, 2014, pp. 187-188

^{xx} Rosevics, 2014, pp. 187-188

^{xxi} Rosevics, 2014, pp. 187-189

^{xxii} Colaço et al., 2012, pp. 7-8



xxiii Rosevics, 2014, pp. 187-189

xxiv Colaço et al., 2012, p. 36

xxv Colaço et al., 2012, p. 15

xxvi Santos, 2008, p. 154

Recebido em: 14/11/2018

Aprovado em: 16/11/2018

