

A modernidade vista desde o Sul: perspectivas a partir das investigações acerca da colonialidade

Wanderson Flor do Nascimento¹

Resumo

O presente texto busca apresentar alguns conceitos fundamentais dos estudos sobre a colonialidade em seus recortes em torno da ideia de Modernidade para observar algumas consequências sobre as reflexões filosóficas produzidas na América Latina. Parte-se da suposição de que os esquemas coloniais sobre a filosofia têm vínculos com um modo colonial de exercício do poder e que o viés epistemológico da filosofia colonizada tem reflexos concretos na experiência das pessoas que vivem no Sul.

Palavras-chave: Modernidade. Colonialidade. Epistemologia. América Latina. Bioética.

1 Introdução

No bojo do conjunto de críticas à Modernidade que surgem, sobretudo a partir de Marx, Nietzsche e Freud, poderíamos afirmar que algumas dessas críticas se adequariam ao contexto do pensamento desenvolvido no Hemisfério Sul e, mais especificamente, na América Latina? Se sim, de que modo? De que maneira a América Latina experimentou – e ainda experimenta – esse processo histórico que

¹ Graduado, especialista, mestre em Filosofia e doutorando do Programa de Pós-Graduação em Bioética pela Universidade de Brasília, onde pesquisa o pensamento latino-americano e suas contribuições para a Bioética. É também professor colaborador da Área de Filosofia na Escola (FE-UnB) e atua no Grupo de Pesquisa em Educação e Políticas Públicas: Gênero, Raça/Etnia e Juventude (GERAJU-FE/UnB). Pesquisa relações de Gênero, Subjetividades, Relações Raciais, Diversidade de Gênero e Sexualidade com os referenciais pós-estruturalistas, psicanalíticos e das teorias feministas, além do referencial latino-americano descolonial.

chamamos de Modernidade? Desde a última década do séc. XX, um conjunto de pensadoras e pensadores em América Latina vêm se colocando essas questões para se entender a dinâmica de constituição da Modernidade e também os modos como o poder, que tem projeção global, estrutura-se no hemisfério sul e, mais especificamente, na América Latina. Embora o objetivo desses pensadores e pensadoras não fosse eminentemente filosófico, essas reflexões sobre o exercício do poder em nosso continente saltaram de uma sociologia política para um estudo filosófico da Modernidade.

Neste trabalho, busco apresentar um conjunto de conceitos-chave para entender como esse grupo que elaborou aquilo que chamarei de *Estudos sobre a colonialidade* entende a Modernidade e que repercussões essas ideias podem ter para uma epistemologia localizada e para uma filosofia que pretenda ser enraizada em seu local de produção. Como tais estudos são bastante recentes e seguem abertos, mais do que uma solução para o modo de entender a Modernidade e suas consequências para a América Latina, pretendo, ao elencar alguns desses conceitos, discutir algumas imagens que surjam como uma alternativa possível de modo de reflexão sobre nossa maneira de pensar e de fazer filosofia.

2 Pensar desde o Sul

A maneira hegemônica de lidarmos com as práticas sociais, com a política, com a ética e com o conhecimento em nosso cotidiano e nas ciências é uma maneira sobremaneira moderna; e, assim sendo, partilha de uma série de características desta mesma Modernidade que a faz nascer. É na Modernidade que vemos surgir um específico modo de exercício de poder, que tem uma específica maneira de articular conhecimentos para a validação desse modo de exercer o poder, fundado em uma geopolítica, o que indica que esses modos de produção de conhecimento e de exercício de poder têm um local privilegiado de irradiação e atuam de modos diferentes em diferentes lugares do mundo.

Em função dessas características modernas que apontarei adiante, faz-se necessário, para pensar não apenas o Sul, para o Sul, mas *desde* o Sul, fazer uma

crítica da Modernidade, uma vez que a própria noção política de Hemisfério Sul só adquire seu sentido no período moderno.

Existem várias maneiras de entender e criticar a modernidade. Neste trabalho, adotarei uma que é oriunda da própria América Latina, por uma série de pensadoras e pensadores que vêm de diversas áreas do conhecimento e da filosofia e que partem da América Latina como um lugar do pensar e para pensar. É um grupo que parte de um suposto político para realizar a sua análise da Modernidade, qual seja: é impossível entender os efeitos, os sentidos, as dinâmicas e as práticas de poder da Modernidade sem entender que ela tem em sua base uma lógica colonial. Este grupo se organizou basicamente em torno da ideia de colonialidade cunhada por Quijano (1992, 2000), pelas ideias de diferença colonial de Mignolo (2003) e pela ideia de violência original da Modernidade e o encobrimento do outro de Dussel (1993), ideias estas articuladas com uma série de outras produções que tentam entender as maneiras como, na Modernidade, as relações entre poder, conhecimento, vida e resistência têm se articulado. Chamarei à produção em torno dessas ideias e da produção de outras, a partir delas, de *estudos sobre a colonialidade*. Esses estudos partem da crítica de certa imagem da Modernidade e afirmam outra, pensada desde a América Latina.

Essa imagem criticada da Modernidade é aquela que centra os referenciais de compreensão do período moderno na Europa (e, mais tarde, também nos Estados Unidos) e que está estruturada em torno de alguns níveis.²

Em um nível histórico/temporal, pensa-se a Modernidade como tendo suas origens entre os séculos XVI e XVIII, sobretudo em alguns lugares da Europa (mais especificamente Inglaterra, França e Alemanha), concomitante com alguns eventos importantes ligados a esses lugares, como a Reforma Protestante, o Iluminismo e a Revolução Francesa. Em um nível sociológico, a Modernidade tem sido caracterizada pela constituição desta grande instituição racionalizada – o Estado-Nação – que tem se caracterizado pela autorreflexão que se articula através da dinâmica entre as forças organizadoras da sociedade e o conhecimento especia-

² Cf. Escobar (2003).

lizado, pelo desmembramento da vida social, o que finda por uma despolitização das questões morais, e pela determinação e acolhimento de forças translocais que fazem ao mesmo tempo em que se delineiam fronteiras, ter problemas em pensar o aqui e agora dos locais marcados pela presença destes “outros ausentes”, que são os excluídos, dando uma nova tônica à interação social. Em um nível filosófico, a Modernidade tem sido pensada como a caracterização do desenvolvimento da noção de “Homem”, como fundamento da ordem e do conhecimento do mundo, encontrando na racionalidade o motor da ordem e das ideias de desenvolvimento, progresso, melhoramento, superação que se tornaria típica da presença dos seres humanos na ordem social.

A articulação desses níveis terminaria por criar um certo tipo de hierarquia entre o que é local e o que é global, na medida em que o que é local é o particular, o que precisa se desenvolver para chegar à hegemonia do global. Nesse sentido, a Modernidade pode ser vista como a construção de uma nova imagem de mundo (ordenado, racional, previsível e em constante progresso). Essa imagem do mundo moderno é chamada, pelos estudos da colonialidade de modo eurocentrado de interpretação. Eurocentrado, por ter na Europa (e em suas projeções nos Estados Unidos) o eixo de compreensão do processo moderno, não apenas na Europa, e EUA, mas em todo o mundo. E em função dessa imagem, tudo o que não é moderno não é civilizado; é atravessado pela marca da barbárie, da marginalização, da subalternidade. O local é, nesse contexto, menor, marginal, bárbaro, subalterno. É deslocado do centro, é visto como retrógrado, com o que precisa ser educado, melhorado, desenvolvido para alcançar o ideal/global.

Essa imagem supõe (e institui) um escalonamento hierárquico entre quem é desenvolvido e quem não é, de modo que tal hierarquização estará pensada em termos de quem é moderno e quem não é. E há uma quase natural afirmação da inferioridade de quem não é marcado pela modernidade, precisando ser educado, civilizado, colocado na marcha do progresso (pelos já modernos/desenvolvidos), mesmo que isso implique – e é o que geralmente acontece – na instauração de um processo de dominação. A colonização tem parte de seus argumentos de legitimação ligada a essa proposta civilizatória de sociedades não desenvolvidas, não civilizadas, não modernas/modernizadas.

E é nesse contexto que os estudos da colonialidade vão afirmar várias noções críticas de modernidades alternativas a essa noção eurocentrada, partindo, entretanto, desta noção. Há, em parte dessas noções, um descentramento da Modernidade em suas alegadas origens exclusivamente europeias, incluindo uma desconfiança na sequência linear que ligaria Grécia, Roma e Europa moderna. Outra concepção espacial e temporal da modernidade em termos do papel fundamental de Espanha e Portugal, - chamada por Dussel (1993) de Primeira Modernidade – iniciada com a Conquista – e sua continuação no Norte Europeu com a Revolução Industrial e o Iluminismo – a Segunda Modernidade, sendo que a segunda não substitui a primeira, mas a sobrepõe até hoje. A ênfase na (periferialização) de todas as regiões do mundo por esta “Europa Moderna”, tendo a América (sobretudo a América Latina), como o inicial Outro Lado da Modernidade – o dominado e o encoberto.

Estes estudos realizarão também uma releitura do mito da Modernidade, não em termos de questionar o potencial emancipatório da razão moderna, mas na imputação de superioridade da civilização europeia articulada com a suposição de que o desenvolvimento europeu deve ser unilateralmente seguido por todas as outras culturas – e à força se for necessário! A esse fato Dussel (1993, p. 185-186) chama de Falácia Desenvolvimentista.

Estes estudos da colonialidade, partindo de movimentos de descolonização ocorridos, sobretudo, na América colonizada (como as revoltas haitiana e de Tupac Amaru) alternativas tanto políticas quanto epistemológicas para pensar tanto a Modernidade quanto o processo colonizador atual – que seriam faces do mesmo. Os estudos da colonialidade, partindo dessas observações do local, afirmarão que em uma analítica própria para a crítica da Modernidade, está fundada na ideia de que não há Modernidade sem colonialidade, sendo esta constitutiva daquela. Mignolo (2003) afirma a ideia de que na dinâmica de construção da Modernidade há a instauração de uma “Diferença colonial” que, ao ser ocultada, movimenta-se na tarefa de subalternização de conhecimentos, experiências e culturas e torna possível a instalação e a consolidação da Modernidade. Essa diferença colonial cria um abismo entre as diversas partes envolvidas nos processos colonizadores e na atual colonialidade. Essa diferença hierarquiza as relações de maneira inexorável, na oposição entre o

desenvolvido/moderno e o bárbaro, o selvagem, o subdesenvolvido e a afirmação da superioridade espacial, política, epistêmica, econômica e moral de um sobre outro.

Aníbal Quijano, elaborador do conceito de colonialidade, afirma que a Modernidade, tal como a conhecemos, só existe porque se instaurou uma forma de exercício de poder que inferioriza outro, que cria identidades através da criação violenta de alteridades que podem e, em grande medida, devem ser subordinadas, violadas, oprimidas. É a Conquista do continente americano, sobretudo da América Latina, que dá sustentação política, econômica, moral e epistemológica para o nascimento e consolidação da Modernidade (QUIJANO, 1991).

A colonialidade seria exatamente esse regime de poder que, fundado em uma ideia de desenvolvimento, impõe padrões econômicos, políticos, morais e epistemológicos sobre outros povos não apenas para estabelecer um mecanismo de expansão dos Estados-Nação desenvolvidos, mas para a própria criação da identidade europeia (e estadunidense). Dito de outra maneira, não haveria Europa sem a subjugação da América Latina, África e parte da Ásia. Não haveria Norte sem exploração do Sul. E nesse sentido, a divisão do mundo em hemisférios atende a um projeto de poder, uma geopolítica.

O padrão de poder da colonialidade está caracterizado por quatro traços fundamentais³:

a) a racialização como modelo de classificação social universal, naturalizando os esquemas de dominação por meio de um construto mental (a ideia de *raça*) que seria um signo da hierarquização entre os povos dominadores que ocupariam uma superioridade dita biológica e os povos dominados, ontologizados como inferiores e que precisam ser domados, educados, desenvolvidos. É na Modernidade que aparecem as entidades históricas conhecidas como “índios”, “negros”, “asiáticos”, “brancos”, “mestiços”, entre outras. A classificação das populações por essas categorias, mais do que criar um léxico de diferenciação, cria um vocabulário (e um conjunto de práticas) para falar sobre as populações que dominam e as que

³ Cf. Quijano (2006, p. 521).

são dominadas. Mesmo com a posterior desconstrução da ideia de raça biológica, mantém-se – na forma de uma dinâmica social – a hierarquização das populações mais marcadas pela pecha do antigo status de subordinação racial por meio de mecanismos de segregação cada vez mais silenciosos e eficientes;

b) o direcionamento de toda a forma hegemônica de trabalho e de sua exploração para a produção do capital. Antigas formas de produção e exploração do trabalho – como a servidão, a escravidão, as trocas materiais, as reciprocidades, as pequenas produções manufaturadas – vão todas estar direcionadas, na Modernidade, para a produção do capital. É a assunção do capitalismo como forma de produção material. A leitura marxista da história feita por Quijano faz com que ele pense que o capitalismo e a colonialidade (iniciada no colonialismo) são internamente ligados e interdependentes;

c) o eurocentrismo como novo modo de produção do conhecimento e de formação de subjetividades ligadas com esse conhecimento e com os novos modos de classificação das populações e de controle do trabalho. A Europa (ocidental) afirma-se como o centro de produção e controle dessa nova forma de produzir conhecimentos;

d) o estabelecimento do Estado-Nação como forma de controle e autoridade desse novo padrão de poder, que funcionam, inclusive, como fiscalizadores do exercício da colonialidade do poder.

A colonialidade do poder só se sustenta por haver um modo específico de produção de conhecimento, uma epistemologia, que se relaciona com uma maneira específica de aplicar esses conhecimentos com fins de exercício do poder.

E muito do que se produziu em termos de teorias sobre o mundo (que finalmente traçam as imagens do mundo, ontologias) é uma afirmação da legitimidade e da necessidade de dominação de populações “mais desenvolvidas” (euro-norteamericanas) sobre populações “não-desenvolvidas”, como os povos do “Sul”. É importante frisar que o *Sul* é aqui entendido no sentido de Boaventura de Souza Santos e Meneses (2009, p. 12-13):

o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu e que, com exceção da Austrália e da Nova Zelândia, não atingiram níveis de desenvolvimento econômico semelhantes ao do Norte global (Europa e América do Norte).

E essa não é apenas uma situação espacial, pois, mesmo no interior do Norte geográfico, existem classes e grupos sociais (como os trabalhadores, mulheres, indígenas, afrodescendentes) que foram:

[...] sujeitos à dominação capitalista e colonial e, por outro lado, porque no interior do Sul geográfico houve sempre ‘pequenas Europa’, pequenas elites locais que se beneficiaram da dominação capitalista e colonial e que depois das independências a exerceram e continuam a exercê-la, por suas próprias mãos, contra as classes e grupos sociais subordinados (SANTOS; MENESES, 2009, p. 13.).

Pensar, então, em conhecimentos, em conceitos, sejam eles políticos, epistemológicos, éticos ou políticos, não apenas para o Sul, mas desde o Sul, implica em entender que os conceitos estão imersos em historicidades e, na história da maioria absoluta dos conceitos éticos, políticos e epistemológicos temos a estrutura colonial operando de modo fundamental, pois como nos lembra Quijano, (2000, p. 209-210), no interior da colonialidade do poder, funciona a colonialidade do saber, sendo que esta legítima e faz funcionar aquela.

Evidentemente isso não quer dizer que não devamos mais ler as teorias vindas da Europa ou dos Estados Unidos na tentativa de pensar a situação da América Latina ou de outros lugares do Sul, mas que devemos estar atentos às armadilhas que tais teorias podem trazer, ainda mais quando elas são feitas na égide da colonialidade que domina sob a égide do desenvolvimento, do progresso e, porque não, em nome de um suposto benefício para as sociedades menos favorecidas. (Vale lembrar que as missões catequizadoras, por exemplo, aproximaram-se dos povos indígenas brasileiros para salvá-los, reaproximá-los do único caminho de salvação que julgavam existente [...]). Pensar desde o Sul implica em dialogar com os conceitos produzidos pelo Norte, atentos para o risco de subordinação a eles. E nesse sentido, talvez fosse interessante partir de um “conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam a supressão, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre saberes” (SANTOS;

MENESES, 2009, p. 13), que é a definição de Boaventura de Sousa Santos para “Epistemologias do Sul”.

3 Entre a perspectiva sobre a colonialidade e a metafilosofia

Ainda que de uma perspectiva eurocêntrica, já em meados do século passado, Hannah Arendt (2003, p. 302-307) denunciava que, na modernidade, a filosofia se reduzira ou convertera em epistemologia. Considerando como correto esse diagnóstico arendtiano, podemos observar que a colonialidade do saber eivou – e ainda eiva – a produção filosófica em sua quase totalidade.

Embora a filosofia na contemporaneidade seja produzida nos cinco continentes e com conceitos importantes em todos eles, o lócus privilegiado de enunciação da filosofia segue sendo eurocêntrico. A marca mais importante desse fenômeno se mostra no fato de que nos currículos dos cursos de Filosofia de todo o mundo aparece um cânone comum que é basicamente europeu (com poucas contribuições norte-americanas). A própria historiografia da filosofia é eurocentrada, o que acaba por invisibilizar as produções existentes fora da Europa e dos Estados Unidos.

Os argumentos de constituição dos currículos normalmente se ancoram nos critérios de “importância” (ou relevância), que estariam ligados com a possibilidade de que os conceitos estudados possam compreender realidades gerais, universais, e também com a contribuição das reflexões filosóficas ao desenvolvimento da ciência, na “potência” da epistemologia. Isso se converte em um critério de exclusão de publicização de produções. Muitas vezes, as filosofias “africanas”, “asiáticas”, “latino-americanas” aparecem como tópicos complementares, de importância menor, quando não exotizadas, apresentando uma forma metafilosófica da diferença colonial, mostrando que essas filosofias precisam ainda ser desenvolvidas para alcançarem o status do pensamento euro-norteamericano.

Outra forma de exclusão dos pensamentos não euro-norteamericanos é transferir para a produção fora da Europa e dos Estados Unidos os padrões de produção de conhecimentos como se eles fossem os mais legítimos, verdadeiros,

adequados para a produção filosófica. A produção filosófica que vemos ser valorizada nos continentes africano, sul-americano e asiático é a que segue os ditames das universidades europeias e norte-americanas.

Essa forma de filosofia colonizada, que não cria métodos e apenas aplica os modos teóricos de pensar em problemas ou já pensados pelo eixo Europa-Estados Unidos ou então nos problemas locais, desde a perspectiva eurocêntrica enfraquece a criatividade vinda da própria experiência de outros lugares que não aparecem como nucleares para a produção do conhecimento e da filosofia. E como o conhecimento eurocêntrico está a serviço do projeto de poder da colonialidade, esse é o tipo de produção que reforça e mantém o lugar subalterno da experiência e do pensamento produzidos no *Sul*.

Uma filosofia descolonizada estaria comprometida em pensar não apenas o local, mas desde o local, pensando estratégias que, atentas ao modo eurocêntrico de produzir conhecimento e filosofia, estejam vinculadas a um projeto de liberar o pensamento das amarras da colonialidade, de modo que as produções de pensamento não estejam ligadas a um projeto desenvolvimentista e que não tenhamos a filosofia euro-norte-americana como padrão de excelência, mas apenas como um entre outros modos de produzir filosofia.

Desse modo, poderíamos ter um modo de pensamento não hierarquizado, e nossos diálogos com o pensamento produzido na Europa e nos Estados Unidos não sejam tidos como autoridade, mas como parte de um diálogo que, como qualquer outra, pode servir ou não ao que o nosso *local* necessita, abandonando a perversa ideia de que o pensamento não tem geografia, não tem nacionalidade (mesmo quando a maioria absoluta do que se produz em termos de pensamento almeje a hegemonia eurocentrada).

Mais do que um nacionalismo filosófico – que a Europa sustenta sem pudores, como podemos ver apontado, por exemplo, no título do texto de Edmund Husserl (2002) chamado “A crise da humanidade europeia e a filosofia” – o que pretendo é sustentar uma filosofia que dialogue sem hierarquias naturalizadas pelas forças da colonialidade. Seguramente a descolonização da filosofia não seria a solução defi-

nitiva e única para uma mudança no padrão de poder colonial; mas, certamente, uma ruptura com a colonialidade não é possível sem que se revejam nossos modos de pensar, de fazer filosofia, epistemologia e ciência, ainda mais que a filosofia segue ligada à produção de imagens do humano e da vida que sustentam a ação.

4 Bioética e colonialidade

Para, rapidamente, pensar em um exemplo de como a filosofia não está desligada dos modos de como entendemos a vida e o humano – e como lidamos com eles – gostaria de pensar como a Bioética, ramo da Ética Aplicada, que deriva das aplicações precisas dos conhecimentos produzidos em um entrecruzamento entre a filosofia e as ciências sociais e biomédicas pode ser contaminada pela colonialidade e como o impacto concreto na vida das pessoas pode ser sentido.

A bioética surge como campo investigativo envolvendo diversas disciplinas após a percepção de que muitas das atrocidades ocorridas tanto na Segunda Guerra mundial, quanto em experimentos biomédicos, envolvendo seres humanos, com prejuízo aos sujeitos pesquisados, derivaram de certa noção de que a vida humana pode servir aos propósitos do desenvolvimento do conhecimento e a instrumentalização da vida se encontraria justificada em bases epistemológicas e também de uma específica política da produção de conhecimentos.⁴ As reflexões bioéticas, frente a esse cenário, buscam a construção de instrumentais teóricos que possibilitem reflexões comprometidas sobre a produção de conhecimentos e práticas que envolvam a vida, de modo a se compromissar com o abandono dos abusos e violências perpetrados contra as pessoas vulneráveis, envolvidas em procedimentos biomédicos e pesquisas envolvendo seres humanos (GARRAFA, 2006).

No que diz respeito às pesquisas que envolvam seres humanos, o campo da ética preocupa-se com as implicações morais das investigações, sabendo que a cons-

⁴ Refiro-me aqui à bioética “teórica” e não à “bioética clínica”, que se interessa nas relações entre os profissionais de saúde e outros que lidam com a vida e seus pacientes e sujeitos de práticas investigativas. Também as reflexões bioéticas envolvendo animais não serão pontuadas aqui.

trução de saberes e técnicas nem sempre se ocuparam de proteger as pessoas envolvidas como pesquisadas. E no contexto no qual o conhecimento verte-se em uma das muitas mercadorias que circulam como capital, muitas vezes os interesses financeiros se sobrepõem aos humanitários. E aqui a bioética tem contribuído sobremaneira.

Entretanto, nem toda a bioética está vinculada à proteção dos sujeitos vulneráveis, sobretudo quando observamos que o contexto colonial de produção de conhecimentos está presente na bioética hegemônica, oriunda dos Estados Unidos e de diversos países da Europa. Como a bioética é uma das éticas aplicadas, as consequências de suas reflexões têm impacto imediato e concreto nas experiências humanas.

Várias denúncias elaboradas na América Latina, sobretudo pela chamada “Bioética de Intervenção” (GARRAFA, 2003), frisam o fato de que há muitas discrepâncias entre objetivos éticos e científicos na produção dos conhecimentos e práticas biomédicos. A própria ideia de “certo” estará subordinada ao que, em termos de *desenvolvimento*, está colocado para a discussão científico-tecnológica. E, nesse contexto, conseguimos visualizar com muita facilidade a operação da colonialidade do poder e do saber.

Atenta às questões bioéticas persistentes, quando elas se fundam nas profundas desigualdades econômico-sociais dos países do Sul, a Bioética de Intervenção se propõe a enfatizar a politização dos problemas morais advindos da condição vulnerada da maioria das populações da América Latina e do hemisfério Sul como um todo, com ênfase no Brasil.

Se os estudos da colonialidade têm razão, todo o processo de constituição da América Latina e o processo de constituição da economia capitalista globalizada são partes do mesmo processo de constituição da Modernidade. A lógica colonial da modernidade não apenas estará ligada ao contexto da colonialidade política, que é esse modo de exercício do poder que se funda na base de uma diferença colonial – que hierarquiza experiências, saberes, culturas, vidas –, mas também vai sustentar um regime de produção de conhecimentos que o legitima e o faz funcionar, ao mesmo tempo em que tais saberes estão ligados a certa imagem de vida e de gestão da vida, como bem notou Foucault (1988, 2008) ao pensar no conceito de Biopolítica.

Embora Garrafa (2005, p. 123) insista que Biopolítica e Bioética sejam campos diferentes e que normalmente se tenta desqualificar o escopo de discussão da Bioética, atribuindo seu conjunto de reflexões especificamente à Biopolítica, podemos dizer que no caso específico da Bioética de Intervenção, embora Bioética e Biopolítica sejam distintas, estarão interconectadas em seus propósitos de entender os mecanismos de poder sobre a vida que se fundam em torno de uma imagem de vida.

Na medida em que os ditames hegemônicos de produção de conhecimento estão ancorados e produzidos na lógica da colonialidade, temos de pensar de que maneira os conceitos de vida estão em jogo para a elaboração de conhecimentos e políticas sobre a vida.

Uma das características da colonialidade é pensar a estruturação do real em função de hierarquias, nas quais o menos desenvolvido deve estar não apenas sobre a tutela dos mais desenvolvidos, mas o próprio desenvolvimento, de alguma maneira, está ligado a essa tutela. As formas de vida diferentes de países chamados de centrais e países chamados de periféricos não apenas supõem uma diferença de nível de desenvolvimento, mas também um escalonamento de valores entre as vidas. Essa seria uma variante da Diferença colonial que fundaria aquilo que chamarei de *Colonialidade da vida*, que seria exatamente esse processo de criar uma ontologia da vida que autorize pensar que algumas vidas são mais importantes do que outras, desde o ponto de vista político, fundando assim uma hierarquia e uma justificativa para dominação, exploração, submissão sob o pretexto de ser este um caminho para o desenvolvimento da vida menos desenvolvida.

A incisiva denúncia que a Bioética de Intervenção tem feito sobre o *Double standard* em pesquisas⁵, de alguma maneira, já carrega uma denúncia sobre a hierarquização não apenas política (ou biopolítica) de uma gestão sobre a vida de uma so-

⁵ O *Double Standard* ou duplo padrão em pesquisa sustenta que os mesmos critérios metodológicos e éticos para pesquisas clínicas biomédicas não precisam ser utilizados em países com condições sócio-econômicas distintas, uma vez que em países já vulnerados, pois as pesquisas não piorariam a situação já complicadas destes países e que, neste contexto, poder pesquisar nestes países e obter resultados eficazes resultariam em benefícios universais na medida em que medicamentos e terapias descobertos em função dessas pesquisas estariam universalmente disponíveis (GARRAFA; LOURENZO, 2008).

cidade sobre outra, mas também uma hierarquia de vidas tidas como desenvolvidas sobre vidas determinadas como não desenvolvidas, o que justificaria a legitimação de incursões que em uma sociedade (dita desenvolvida) seriam injustificáveis, acontecendo em sociedades ditas menos desenvolvidas. Essa relação é uma manifestação da colonização da vida. A colonialidade da vida normalmente tem sido usada como pretexto para práticas violentas contra sociedades. No início do séc. XX podemos ouvir ainda, em descrições dos sistemas coloniais, as palavras de Carl Siger:

Os países novos são um vasto campo aberto às atividades individuais, violentas, que, nas metrópoles, se chocariam contra certos preceitos, contra uma **concepção prudente e regrada de vida**, mas que, nas colônias, podem desenvolver-se mais livremente e melhor afirmar, em consequência, o seu valor. Assim, as colônias podem, em certa medida, servirem de válvulas de segurança para a sociedade moderna. E essa utilidade, mesmo que fosse a única, seria imensa (SIGER, 1907, grifo nosso).

É nesse contexto que vemos a colonialidade da vida como base da biopolítica hegemônica e, quem sabe, de algumas bioéticas despolitizadas. Ao afirmarmos que em alguns lugares “uma concepção prudente e regrada de vida” impede investidas violentas; em outros lugares, tais investidas estão perfeitamente legitimadas e autorizadas. E isso, longe de ser um mero arranjo de jogos de poder, envolve imagens, noções, conceitos acerca do que seja a vida em suas relações com as instâncias sociais. É possível encontrar argumentos de defesa do duplo padrão de pesquisas que naturalizam as relações sociais em países periféricos e pensam que aquelas vidas possam ter mais importância para a o desenvolvimento do mundo, na medida em que são elas mesmas mais forçadas a encontrar seus limites sendo experimentadas para que não apenas o restante do mundo, mas também os países onde essas vidas experimentadas vivam, seja, pelo menos na instância do argumento, beneficiadas. Os benefícios que seriam, em tese, de todas as sociedades seriam alcançados através do risco de apenas alguns, que são pensados não apenas politicamente, mas ontologicamente como mais propícios para o trabalho árduo que implica em desenvolver quem ainda não é desenvolvido.

A colonialidade da vida também oferece legitimação para que a pobreza seja ao mesmo tempo tolerada e perseguida em nossa sociedade. A vida pobre é

parte do argumento desenvolvimentista. Convocando uma falácia dialética desenvolvimentista que afirma que, para que exista o progresso, deve haver a contradição, a tensão e a diferença entre opressores e oprimidos, fabrica-se uma vida mais vulnerável para que possa ocupar esse lugar. No início do colonialismo moderno, a vida fabricada para ser oprimida foi a vida indígena e de pessoas do continente africano que vieram para o continente americano, que seriam vidas necessárias para o progresso da Europa (sempre dito como progresso e desenvolvimento do mundo como um todo) e, mais tarde, dos Estados Unidos.

Foi-se o colonialismo, ficou a colonialidade: a mesma lógica de usurpação, exploração, violência continua sendo aplicada. Só que agora com métodos mais sofisticados do que a presença armada do estado colonizador no país colônia. A América Latina é colonizada sem uma metrópole única. Nisso reside um dos efeitos mais perversos da colonialidade: não há um Estado-Nação concreto a quem punir pelos desmandos e injustiças que ceifam vidas em nome do progresso do mundo globalizado. É o próprio mundo globalizado, entidade ao mesmo tempo concreta e ultra-abstrata, que é responsável pela atual colonialidade que fora gerada em outro tempo e em outras circunstâncias.

A vida segue marcada pelo traço da diferença colonial. A vida de quem habita em condição hegemonicamente privilegiada os países “centrais” do Norte é política e ontologicamente mais valiosa do que quem habita em processos marginais o Sul. E todo o discurso que valora as vidas pretende, em uma atitude paradoxal, reconhecer como menos valiosas essas vidas para valorizá-las. O discurso normalmente utilizado para hierarquizar as vidas as classifica hierarquicamente para, a partir da constatação de que elas ocupam um grau político – e na relação com as condições materiais de existência, também ontológica – inferior, colocá-las na marcha do progresso. Chamar os países explorados de “países em desenvolvimento” é uma das maneiras de pensar esse fenômeno. Não se percebe a atuação da falácia desenvolvimentista nesse contexto. E a vida segue sendo estratificada em nome do desenvolvimento.

Vale a pena ressaltar que essa colonialidade da vida não se sustenta em uma concepção meramente biológica da vida (embora na América Latina uma

noção biológica de raça tenha sido usada muito tempo para esses fins), mas em uma afirmação médica, política, religiosa, econômica que, articulando-se com outras afirmações, estratificam de maneira estratégica as vidas para melhor dominar algumas delas.

Desse modo, vemos que as bioéticas descompromissadas com as reflexões acerca dos tópicos elencados pelos estudos sobre a colonialidade tendem a transferir o esquema colonial da produção conceitual advinda da epistemologia – forma quase hegemônica do aparecimento da Filosofia – para as pesquisas biomédicas e que findam por ter consequências práticas concretas e imediatas para as vidas subalternizadas.

5 Considerações finais

Esta discussão de uma das aplicações das reflexões filosóficas na Modernidade mostra a urgência das reflexões que busquem descolonizar o pensamento, a filosofia, a epistemologia, pois mais do que produzirem apenas conceitos colonizados, são importantes instrumentos para a colonização da vida.

A modernização e as imagens de modernidade que preconizam o avanço, o desenvolvimento, o crescimento e que de algum modo estão ancoradas nas imagens filosóficas hegemônicas da Modernidade precisam ser revistas. E sob pena de ser acusado por bairrismo ou regionalismo, ousou dizer que essa crítica só pode ser, neste contexto, enunciada de um lugar já colonial. A suposta universalidade do saber produzido tem trazido uma série de complicações tanto para a produção filosófica quanto prática na história.

Uma filosofia descolonizada estará comprometida com outras maneiras de pensar seu presente, sua modernidade; estará, sobretudo, ligada com seu lugar de enunciação, disposta a dialogar, sem estabelecimentos *a fortiori* de hierarquias com as diversas filosofias produzidas mundo a fora. Esta seria uma filosofia que colocaria seu modo de produção em questão, juntamente com seus objetos de reflexão. Uma filosofia *autocrítica*, que partirá de uma crítica da Modernidade, mas

não essas críticas ainda eurocêntricas que vêm sendo feitas desde o final do século XIX, mas outras, as nossas, advindas de nossas realidades desde o Sul, já que nem a própria Modernidade e nem as consequências das críticas relativas a ela são experimentadas da mesma maneira no Norte e no Sul.

Nesse cenário, ainda aberto, os estudos sobre a colonialidade têm uma contribuição bem importante não apenas para repensar a Modernidade, mas para repensar a própria filosofia, que é, ao mesmo tempo, uma filha e uma nutridora dessa mesma Modernidade. A tarefa da descolonização do pensamento e da filosofia segue aberta, assim como o convite que este texto procura fazer.

Modernity observed *from* the South: perspectives about researches of coloniality

Abstract

This paper introduces some basic concepts of the Studies on Coloniality in their perspective around the idea of Modernity to see some consequences for philosophical reflections produced in Latin America. It starts with the assumption that the colonial schemes of philosophy has links with a colonial mode of exercise of power and the epistemological bias of philosophy has settled concrete repercussions on the experience of people living at *South*.

Keywords: Modernity. Coloniality. Epistemology. Latin America. Bioethics.

Referências

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

DUSSEL, Enrique. *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 1, p. 51-86, jan-dez, 2003.

FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. São Paulo: M. Fontes, 2008.

GARRAFA, Volnei; PORTO, Dora. Bioética: poder e injustiça: por uma ética de intervenção. In: GARRAFA, Volnei; PESSINI, Léo (Org.). *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola; 2003, p. 35-44.

GARRAFA, Volnei. Inclusão social no contexto da bioética. *Revista Brasileira de Bioética*, Brasília, v. 1, n. 2, p.122-132, jul-dez, 2005.

GARRAFA, Volnei. O novo conceito de bioética. In: GARRAFA, Volnei et al. *Bases conceituais da bioética: enfoque latino-americano*. São Paulo: Gaia, 2006, p. 9-15.

GARRAFA, Volnei; LOURENZO; Claudio. Moral imperialism and multi-centric clinical trials in peripheral countries. *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 10, p. 2219-2226, out. 2008.

HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projeto globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, Santa Cruz, CA, v. 1, n. 2, p. 342-386, verão/outono 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Caracas: CLACSO, 2000. p. 201-245.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: BONILLO, Heraclio (Comp.). *Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo, Flacso, 1992. p. 437-449.

QUIJANO, Aníbal. Diversidade Étnica. In: SADER, Emir et al. (Coord.). *Latinoamericana: enciclopédia contemporânea da América Latina e do Caribe*. Rio

de Janeiro: Laboratório de Políticas Públicas/UERJ; São Paulo: Boitempo, 2006. p. 520-530.

QUIJANO, Aníbal. La modernidad, el capital y América Latina nascen el mismo día: entrevista a Nora Velarde. *Bulletin de Illa*, Lima, n. 10, p. 42-57, jan, 1991.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

SIGER, Carl. *Essai sur la colonisation*. Paris: Societé du Mercure de France, 1907.

