

## Notas sobre colonialidade e violência nas obras de Pierre Clastres e Walter Mignolo

Notes on coloniality and violence in the works of Pierre Clastres  
and Walter Mignolo

**Cairo de Souza Barbosa**  
Doutorando em História  
PUC-Rio  
cairobarbosa@gmail.com

**Recebido em:** 30/06/2018

**Aprovado em:** 11/11/2019

**Resumo:** A ideia do presente texto é discutir como Pierre Clastres e Walter Mignolo caracterizam a violência simbólica da colonialidade moderna a partir das noções de etnocídio e epistemicídio. Entendidos como dispositivos de controle do corpo e dos saberes nos processos de colonização, especialmente no caso da América Latina, veremos como os dois conceitos contribuem para a compreensão da experiência que, ao longo dos séculos de “processo civilizador”, serviu como alicerce fundamental à propagação de uma violência que, naturalmente, é física, mas também simbólica, capaz de garantir o controle de expressões culturais diversas e a dominação e submissão das cosmovisões ameríndias e afro-diaspóricas à epistemologia canônica ocidental.

**Palavras-chave:** Colonialidade; epistemicídio; etnocídio; violência

**Abstract:** The idea of this paper is to discuss how Pierre Clastres and Walter Mignolo characterize the symbolic violence of modern coloniality based on the notions of ethnocide and epistemicide. Understood as control devices of the body and knowledge in the colonization processes, especially in the case of Latin America, we will see how the two concepts give meaning to the experience that, over the centuries of “civilizing process”, served as a fundamental foundation for the spread of a violence that, of course, is physical, but above all symbolic, capable of ensuring the control of diverse cultural expressions and the domination and submission of Amerindian worldviews to western canonical epistemology.

**Keywords:** Coloniality; epistemicide; ethnocide; violence

### Introdução

Eric Wolf (1982) procurou definir a questão central colocada e defendida na visão que se criou a partir do século XV, na expansão europeia: as sociedades sem escrita alfabética e que se expressavam em línguas diversas seriam destituídas de humanidade, portanto sem história, e por isso deveriam deixar-se colonizar, dominar. Este discurso que emerge no ambiente moderno é

índice do surgimento de um novo modo de produção da vida no contexto pós século XVI, que trouxe à baila uma infinidade de possibilidades sociais, políticas e econômicas diferentes das que existiam anteriormente. Por outro lado, era também o início da construção (ou de fortalecimento) de uma atmosfera de superioridade racial, cultural, étnica e civilizacional de um continente – a Europa – sobre os outros. A partir disso, foram se moldando uma infinidade de dispositivos de controle dos corpos, seja pela postura de ataque direto, seja pela submissão intelectual. O que se construiu, com isso, foram mecanismos de violência ligados tanto à ação mais incisiva e normativa, no plano prático, mas também caros à ordem simbólica.

De antemão, é importante partir de algumas definições breves e gerais sobre o que sejam modernidade e colonialidade. A ideia de uma oposição entre o “novo”/”atual” e o “velho”/”tradicional” ganha fôlego no contexto de amplas transformações sociais, políticas, econômicas e culturais que a crise do feudalismo trouxe à Europa. Para sondar essa transformação estrutural, Koselleck procura empreender um estudo sobre as mudanças no campo da linguagem, especialmente no conceito de história nesse recorte, que vai de 1500 a 1800. Para ele, esse período presenciou uma temporalização da história, em cujo fim se encontra uma forma peculiar de aceleração que caracteriza e dá qualidade diferente a essa “modernidade” surgida na virada dos séculos XV e XVI. Desde então, o homem teria adquirido uma consciência de que o transcorrer do tempo comporta uma série de mudanças, o que gerou um afastamento importante entre o espaço de experiência, o acúmulo de histórias do passado, e as projeções e expectativas, em dado presente, em relação às possibilidades de futuro postas na sociedade europeia do século XVI em diante (KOSELLECK, 2006).

Essa “primeira cascata de modernidade” teria início justamente no encontro europeu com o “Novo Mundo”. Surge, nesse contexto, um sujeito histórico ciente de si como um observador de primeira ordem da experiência prática, e que se autoproclama também como o único capaz de produzir saber no âmbito da história. De forma ainda mais complexa, o conhecimento passa a assumir uma forma de “interpretação da realidade” exterior à consciência, isto é, cria-se uma oposição entre sujeito e objeto, entre mundo do saber e materialidade. Gumbrecht considera que esse período fundacional abriu caminho para a uma epistemologia baseada no princípio do “campo hermenêutico”, ou seja, em que a autoridade de nomeação e produção de sentido está no sujeito, lido agora como ser universal dotado de uma consciência histórica capaz de dar nome à realidade exterior (GUMBRECHT, 2010).

A irrupção de uma experiência nunca vista até então se ancorava também nos acontecimentos que deram sentido à ideia de um mundo moderno: grandes navegações, reformas religiosas protestantes, renascimento cultural, revoluções (inglesa, industrial, francesa), secularizações, revoltas, novos grupos sociais, novos atores políticos, instituições, representações. Saía de cena o Feudalismo e a Idade Média e emergia, concomitantemente, um mundo que era chamado de moderno e que se auto referenciava como tal. Junto disso, muitas das narrativas das filosofias da história dos séculos XVII, XVIII e XIX, apesar de suas variedades e especificidades, indicavam que o progresso seria responsável por difundir a razão como valor universal. Como devir, não como forma acabada, o desenvolvimento dessa “virtude” necessitava, contudo, de mecanismos de coerção e garantia da “ordem”, a fim de conter todas as possibilidades de perversão e desvio da marcha histórica do progresso.

Essa “modernidade europeia”, que se fez a partir da temporalização da história, do afastamento entre experiência e expectativa, da construção de um sujeito histórico cognoscente e da solidificação de um campo hermenêutico capaz de interpretar a realidade, foi se construindo a partir de uma relação com o Outro, aquele que era diferente da identidade ocidental. Dessa contraface surge a colonialidade, uma expressão desse ser moderno, projetada nas regiões ocupadas na expansão colonial, que transcende os particularismos próprios da empreitada de dominação, criando uma dimensão lógica da existência social que não desaparece com a independência e a descolonização política no século XIX (QUIJANO, 1997). Em outros termos, a colonialidade é parte constituinte e constitutiva da modernidade, posto que foi na decorrência da expansão marítima europeia pós século XVI que germinou, em primeiro lugar, uma nova economia mundial pautada na lógica do capitalismo emergente; e que depois o próprio continente europeu pôde se autoconstruir do ponto de vista étnico, cultural e econômico, a partir da definição de um Outro com o qual não queria se identificar.

Se o europeu se autoproclama “vacionado”, do ponto de vista da consciência histórica, a nomear tudo o que existe no mundo material, esse sujeito cognoscente vai tentar, também, construir, para si e para o outro, o próprio sentido atribuído àquele que não pertence à sua identidade. Essa “projeção de si no Outro” (DUSSEL, 1993), típica da modernidade/colonialidade, é garantida a partir de um mecanismo fundamental: a violência. Dentre as diversas possibilidades, ressaltamos aqui dois tipos específicos: o etnocídio e o epistemicídio. Entendidos como motores fundamentais dos processos de conquista e subjugação do “Novo Mundo”, especialmente importantes no caso das Américas, tais conceitos encontram

em Pierre Clastres (2004, 2004a) e Walter Mignolo (2003, 2006, 2007, 2008) uma ressonância que indica o próprio oposto do “projeto civilizador moderno”. Para eles, as ideias de progresso e razão europeias, responsáveis por ditar o ritmo do controle, por parte do Estado-nação, sobre as colônias, deveriam ser contrapostas às suas contrafaces: a capacidade de destruição das expressões culturais diversas e variadas, submetendo as cosmovisões ameríndias e afro-diaspóricas à epistemologia canônica ocidental.

É preciso ressaltar, entretanto, que nosso foco de análise aqui recairá sobre a questão ameríndia<sup>1</sup>. Optamos por esse recorte temático por conta das próprias discussões travadas tanto na obra de Pierre Clastres, mais fortemente, quanto na de Walter Mignolo. No caso de Clastres, tal opção se dá pelo fato de que as discussões orbitam em torno das sociedades que não tinham no Estado sua forma primordial de estruturação, ou seja, aquelas que no século XV, salvo engano, organizavam-se política e socialmente de maneiras diversas às europeias, sem com isso deixarem de ser sociedades complexas. No caso de Mignolo, alguns de seus textos tratam especificamente dos primeiros contatos entre europeus e nativos na América, pensando a dimensão simbólica e prática dos discursos originários da condição colonial.

### **Etnocídio e epistemicídio: colonialidade e violência**

Pierre Clastres é figura pouco conhecida e discutida no campo da história. Nascido na França, em 1934, onde se dedicou à formação em filosofia, aproximou-se da antropologia após contato com a obra de Claude Lévi-Strauss e de Alfred Métraux. Seu livro mais famoso, *A sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política*, publicado em 1974, é obra incontornável da teoria política moderna. Seu interesse pela América do Sul, especialmente pela vida das sociedades consideradas “primitivas” pela Europa, fez com que realizasse pesquisas etnográficas de campo, a partir das quais pode estabelecer uma forte crítica à visão linear e progressiva da história ocidental pós século XVI. Parte de sua obra serviu ao esforço de desnaturalização da concepção que concede às sociedades com Estado a característica de “desenvolvidas” e “modernas”, e por isso tidas como mais avançadas frente às demais. Para contrapor essa visão,

---

<sup>1</sup> Na impossibilidade de analisar de forma mais aprofundada a questão afro-diaspórica, indicamos os seguintes trabalhos: CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não ser como fundamento do ser**. Tese (doutorado) em Educação. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005, 339p.; FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Bahia: Editora EDUFBA, 2008; e PESSANHA, Eliseu Amaro de Melo. **Necropolítica & Epistemicídio: as faces ontológicas da morte no contexto do racismo**. Dissertação (mestrado) em Metafísica. Brasília: Universidade de Brasília, 2018, 98p.

apostou na explicação dos modelos sociais não-hierarquizados, isto é, aqueles que buscavam na horizontalidade e na pluralidade o signo fundamental da existência de harmonias coletivas. Ao desenhar a oposição indissolúvel entre as sociedades tradicionais dos territórios do “além-mar” e o modelo de civilização que é levado à cabo pelos europeus ocidentais, Clastres pôde entender os mecanismos que levaram à sobreposição e ao domínio cultural do colono sobre o colonizado.

Walter D. Mignolo tem sido mais discutido e trabalhado, principalmente nos campos de estudos pós-coloniais e decoloniais, ainda que menos no Brasil e mais fortemente no cenário latino-americano. Argentino nascido em 1941, é formado em filosofia e em semiologia, campos que tenta conectar em suas obras. Sua discussão se concentra nos aspectos que fundam a modernidade, a saber, a colonialidade e a geopolítica do conhecimento. Até por isso, tem sido um dos intelectuais mais impactantes na “virada decolonial”<sup>2</sup>, movimento que busca não somente a equiparação entre as epistemologias do sul global<sup>3</sup> e as epistemologias hegemônicas do norte, mas que avança também na proposta de descolonizar o pensamento periférico resgatando cosmovisões, gestos e vivências dos modelos tradicionais não europeus, entendidos como “nativos” da própria América. Para ele, a história da colonização ocidental é a história do apagamento imperialista da pluralidade de cosmovisões por meio das imposições epistemológicas europeias.

Na obra dos dois autores, uma dimensão importante do argumento está ancorada na ideia de violência, que habitualmente é entendida como um ato que viola a existência ou a integridade de outrem. Sua forma mais usual é a física, aquela que afeta diretamente o corpo de um indivíduo. Especialmente no século XX, com suas guerras, conflitos, genocídios e uso sistemático do poderio bélico-militar como forma de resolução de entreveros geopolíticos e ideológicos, a palavra violência foi amplamente difundida na tentativa de dar nome às experiências empíricas que causaram mortes, desastres e tragédias de grandes proporções. Contudo, e não menos importante, o conceito de violência, já na segunda metade deste século, foi também ampliado e

---

<sup>2</sup> Em linhas gerais, tal perspectiva tenta ir além das diversas tendências “pós-coloniais” surgidas na segunda metade do século XX ao pensar não apenas a simples pluralização discursiva e científica das visões de mundo na contemporaneidade, mas também a possibilidade de construir uma nova geopolítica do conhecimento, uma nova visão desde a América. Para um debate mais aprofundado, cf. BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Rev. Bras. Ciênc. Polít.** [online]. 2013, n.11, pp. 89-117.

<sup>3</sup> Partindo da percepção de Boaventura de que a modernidade/colonialidade construiu linhas abissais que dividem o mundo em norte e sul, cf. SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

recolocado em debate. O interesse parece ter se voltado também a outras formas de violação da integridade, da individualidade e da humanidade, não somente aquelas que prezam pela afetação física e corporal, mas também as que se colocam na ordem do simbólico e do psicológico.

Do ponto de vista do processo de colonização, por exemplo, é comum falar da violência física perpetrada ao longo do período de imposição dos valores civilizacionais europeus, que se imiscuíam na formação de um moderno sistema colonial cujas funções, tanto da metrópole quanto das colônias, constituíam a seiva própria da nova ordem global. Dividia-se o globo entre aqueles que, de um lado, supostamente estavam à frente na marcha do progresso; e de outro, aqueles que se encontravam em déficit, atrasados, cuja existência requeria doutrinação, imposição e, claro, controle. Comumente, destaca-se o papel da constituição das ferramentas de dominação, seja pelas leis, pactos, repressões etc., perdendo de vista alguns dispositivos próprios à empreitada colonizadora que foram, basicamente, invisíveis ou pouco candentes.

Por dispositivo entendemos, a partir de uma discussão foucaultiana, um conjunto heterogêneo de discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de segurança, proposições filosóficas que formam uma rede, que tem função estratégica e se instaura a partir de uma relação de poder. Nisto inclui-se a episteme, ou seja, a circunscrição que uma sociedade faz do que é aceito ou não como conhecimento válido do mundo (AGAMBEN, 2009).

Generalizando posteriormente a já bastante ampla classe dos dispositivos foucaultianos, chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar. (AGAMBEN, 2009, p. 41)

Um dispositivo, assim, funciona como um complexo enredado em diversas instâncias, que, a partir do poder, serve para estabelecer e delimitar relações entre os diversos indivíduos que compõem o todo social. Isso não se restringe a um ornamento jurídico ou às leis de um Estado-nação, por exemplo, mas também aos objetos do uso diário e até a própria linguagem. No caso do processo de colonização das Américas, por exemplo, os dispositivos de controle funcionaram na duplicidade da lógica da submissão do Outro: corpos e saberes. Na atuação pela “microfísica

do poder” (FOUCAULT, 1997), nas normatizações cotidianas, no ordenamento social complexo e nas dinâmicas comuns à vida pública, foi efetivamente levado à frente como forma de criar um mundo uno e homogêneo que atendesse à visão europeizante. Um mundo em que a dissonância, ao dissenso e ao diferente eram dispensados dois tratamentos: a aniquilação ou o apagamento.

Em algumas tradições dos estudos históricos, sociológicos, jurídicos e de ciência política, o conceito de etnocídio se aproximou, em diversas ocasiões, da noção de genocídio. Um dos maiores julgamentos de crimes humanitários da história, por exemplo, os chamados Tribunais de Nuremberg<sup>4</sup>, em 1946, utilizaram-se amplamente do conceito jurídico de genocídio como maneira de dar conta de uma forma de violência criminalizável perpetrada pela ordem coletiva, ou seja, não individual, sobre o Outro. Nessa leitura, o holocausto nazista foi lido como uma resposta destrutiva à condição coletiva dos judeus, ou seja, ao que representavam enquanto etnia/raça. Mas, nesse caso, ressalta-se muito mais os procedimentos, protocolos e expedientes da violência física e do extermínio corpóreo.

Na obra de Clastres (2004), o conceito de etnocídio auxilia na ampliação da compreensão da noção de violência para além dos marcos fundamentais da teoria/filosofia política moderna, dando conta também da destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos afetados, dominados e submetidos. Isto é, não se trata apenas de eliminar os povos fisicamente, mas também de empreender, junto da ferida corporal, um extermínio cultural com efeitos a longo prazo. Se não se tenta a extinção pura e simplesmente desta raça/etnia considerada inferior é porque há certa relatividade do mal na diferença: se o nativo não está no mesmo “estágio” que o homem branco europeu, por exemplo, há a necessidade de imposição, sobretudo pela via colonial, de uma forma civilizacional cujo objetivo, propagado como finalidade, é torna-los iguais. Como justificativa, o etnocídio seria praticado para o bem do “selvagem”, mas no fundo ele se sustenta axiomáticamente em torno da hierarquização das culturas, que sobremaneira toma a forma de um etnocentrismo.

O horizonte no qual se destacam o espírito e a prática etnocidas é determinado segundo dois axiomas. O primeiro proclama a hierarquia das culturas: há as que são inferiores e as que são superiores. Quanto ao segundo, ele afirma a

---

<sup>4</sup> Constituiu-se como uma série de julgamentos realizados entre 1945 e 1946, em Nuremberg, Alemanha, a partir de um tribunal militar internacional, responsáveis por ajuizar e punir o alto escalão nazista por crimes de guerra e contra a humanidade durante a 2ª Guerra Mundial.

superioridade absoluta da cultura ocidental. Portanto, esta só pode manter com as outras, e em particular com as culturas primitivas, uma relação de negação. Mas trata-se de uma negação positiva, no sentido de que ela quer suprimir o inferior enquanto inferior para içá-lo ao nível do superior. Suprime-se a indianidade do índio para fazer dele um cidadão brasileiro. Na perspectiva de seus agentes, o etnocídio não poderia ser, conseqüentemente, um empreendimento de destruição: ao contrário, é uma tarefa necessária, exigida pelo humanismo inscrito no núcleo da cultura ocidental. (CLASTRES, 2004, p. 57)

Essa visão ocidental se faz exatamente a partir daquilo que Koselleck (2006) considera uma marca importante da história ocidental moderna: a temporalização da história. Significa dizer que, na disposição hierárquica das “civilizações”, o que está em jogo na verdade é uma forma de alocação das sociedades em escalas temporais lineares e teleológicas, cuja marcha em direção ao futuro passa, fundamentalmente, por um progresso das expressões culturais, materiais e sociais. Mas não basta proclamar a necessidade de direcionar historicamente o desenvolvimento de dadas sociedades; era preciso, também, que o Ocidente europeu, observador de primeira ordem e sujeito cognoscente e hermenêutico, se autocaracterizasse como aquele que se encontrava em “estágio avançado” nessa pretensa marcha em direção ao “oásis”. Nesse sentido, o etnocídio ocidental na colonização das Américas, uma forma de supressão da identidade do outro (no caso, o indígena) em função da identidade europeia, caracteriza-se como algo essencialmente etnocêntrico, porque se pensa e se quer como a única civilização possível capaz de servir de guia à marcha do progresso (CLASTRES, 2004).

Esse expediente de violência simbólica e física dependia fundamentalmente do Estado, enquanto centro gravitacional da sociedade, que cumpriu papel fundamental na direção do etnocídio, reduzindo a multiplicidade à unidade, alastrando o temor e o horror à diferença, incrementando dispositivos de controle e submissão do Outro ao Um, homogeneizando o que é substancialmente heterogêneo.

A violência etnocida, como negação da diferença, pertence claramente à essência do Estado, tanto nos impérios bárbaros quanto nas sociedades civilizadas do Ocidente: toda organização estatal é etnocida, o etnocídio é o modo normal de existência do Estado. Há portanto uma certa universalidade do etnocídio, no sentido de ser característico não apenas de um vago “mundo branco” indeterminado, mas de todo um conjunto de sociedades que são as sociedades com Estado (CLASTRES, 2004, p. 61)

Mas o Estado moderno tem uma qualidade específica que o torna um elemento fundamental à garantia do próprio “projeto civilizador”. Como uma instância que normatiza regras, leis e costumes, é ele próprio o motor que impulsiona uma narrativa filosófica de caráter



teleológico, cujo fim último seria, pela via do progresso, instaurar a ordem absoluta no mundo (SCHMITT, 2006, p. 34). Mas não somente isso: o que Clastres considera uma marca de distinção desse Estado moderno é que sua capacidade etnocida desenfreada se deve, sobretudo, à lógica da exploração do modo de produção capitalista que emerge com o fim do feudalismo e atinge seu ponto máximo na revolução industrial. Nesse caso, o indígena vira alvo primordial porque aumenta a necessidade de controlar as “sociedades que abandonavam o mundo à sua tranquila improdutividade originária; eis por que era intolerável, aos olhos do Ocidente, o desperdício representado pela não exploração econômica de imensos recursos” (CLASTRES, 2014, p. 62).

O conceito de etnocídio em Clastres apresenta uma forma específica de violência física e especialmente simbólica da colonialidade europeia. Inserido em uma lógica de temporalização da história, que confere às sociedades um parâmetro qualitativo frente à própria inserção nas lógicas de passado e presente, o “empreendimento ocidental” nas Américas, para ele, procurou projetar nas populações indígenas a condição de atrasadas em relação à “marcha do progresso”. Essa diferença de identidade não gerou essencialmente uma negação do “selvagem”, mas sim uma necessidade de interferir por completo na vida desse nativo, na dinâmica de vida dessas populações que haviam se moldado em lógicas culturais completamente diversas. O que o europeu pretendia com isso era atuar como um elemento de (re)direcionamento da própria visão de mundo que esse ameríndio possuía desde antes da invasão velho-mundista.

Para que essa interferência e esse redirecionamento tivessem substância e fossem duradouros era preciso, ademais, garantir algum mecanismo de perpetuação da lógica e dos protocolos legados pela dinâmica da dominação europeia. É por isso que, em paralelo ao etnocídio, desenvolveu-se um processo de contenção da cultura dos povos nativos colonizados que talvez seja ainda mais profunda. À luz da imposição de uma maneira única de ver e conhecer a vida e o mundo material, ligada exatamente à concepção de uma “episteme hermenêutica”, os europeus tentaram estabelecer um apagamento das cosmovisões indígenas. Essa operação é conhecida, do ponto de vista conceitual, como epistemicídio: uma forma de destruição de saberes e culturas não assimiladas pelo complexo europeu ocidental, isto é, “[uma] injustiça cognitiva que destrói territórios epistêmicos não hegemônicos, processo de invisibilidade das vozes que não são ocidentais” (NOGUEIRA JR., 2013, p. 5).

Inserido na tradição dos estudos sobre colonialidade, Walter Mignolo (2005) desenvolve uma discussão interessante sobre esse conceito a partir de uma análise do processo histórico de construção e consolidação da ideia de América Latina. Para ele, o paradigma moderno se fez a partir da estruturação de mecanismos de controle e domínio cognitivos em meio à expansão colonial, dando origem a uma geopolítica internacional do conhecimento. Essa relação de poder no campo epistemológico fez com que

los textos que se han escrito e los mapas que se han trazado sobre el lugar que ocupa América en el orden mundial no se apartan de una perspectiva europea que se presenta como universal. Es cierto que los autores reconocen que hay un mundo y unos pueblos fuera de Europa, pero también es cierto que ven a esos pueblos y a los continentes que habitan como ‘objetos’, no como sujetos, y en cierta medida, los dejan fuera de la historia. Dicho de otra forma, se trata de sujetos cuyas perspectivas no cuentan. (MIGNOLO, 2005, p. 17)<sup>5</sup>

Na concepção de Mignolo (2005), é possível diferenciar os termos “descobrimento” e “invenção” que deram sentido à empreitada colonial europeia nas Américas. Por “descobrimento” entende-se a ideia de que, ao chegar no “novo mundo”, os europeus foram responsáveis por descortinar a existência de toda uma região geográfica que não se encontrava integrada à “lógica ocidental”. Como consequência, desenha-se, por parte desse mesmo invasor, uma “invenção” da América, baseada na formulação, solidificação e difusão dos valores próprios da colonialidade. Não se trata, portanto, de ver apenas o imperialismo relacionado à imposição das formas sociais metropolitanas (instituições, órgãos, setores administrativos, instâncias políticas), mais visíveis em sua condição física e, talvez, objetiva. Antes, procura dar ênfase especial à dimensão subjetiva dos saberes e do conhecimento que foram apagados em nome de uma “invenção” ideológica ao longo da empreitada moderna.

A invisibilidade da existência das cosmovisões de indígenas e afro-diaspóricos estaria atrelada, assim, a um tipo de violência específica, fruto da própria invenção europeia da imagem da América, que se inicia na “descoberta do novo mundo” e se solidifica ao longo dos séculos seguintes. Ao produzir silêncios sobre esse Outro, a ideia de América Latina se constituiu por meio da classificação racial/étnica do mundo a partir de um critério hierárquico que levava em

---

<sup>5</sup> “Os textos que se tem escrito e os mapas que se tem traçado sobre o lugar que a América ocupa na ordem mundial não se afastam de uma perspectiva europeia que se apresenta como universal. É certo que os autores reconhecem que há um mundo e povos fora da Europa, mas também é certo que veem esses povos e os continentes que habitam como ‘objetos’, não como sujeitos e, em certa medida, os deixam fora da história. Dito de outra forma, se trata de sujeitos cujas perspectivas não contam” (tradução nossa).

consideração apenas os valores ocidentais e cristãos. Nesse sentido, os saberes situados fora da lógica do “velho mundo” não eram tidos simplesmente como místicos ou falsos, mas sim como algo inexistente, como um vazio existencial. Em alguma medida, esse procedimento de dominação fez parte de toda a empreitada colonial e prosseguiu operando mesmo depois dos processos de independência continentais do século XIX (MIGNOLO, 2005).

Se a análise de Clastres leva em consideração a disposição teleológica do tempo moderno, em que os diferentes povos, sociedades e atores são enquadrados de formas diferenciadas na linha evolutiva da história, com Mignolo a questão central tem a ver com a noção de Ocidente moderno como “reino do sujeito cognoscente”, fruto do surgimento dessa “episteme hermenêutica” cartesiana. Nesse sentido, ele entende que a ideia de uma “razão soberana” vai fazer com que a Europa instrumentalize ideologicamente suas concepções através da ciência, tomada como forma primordial de sondagem do mundo na modernidade, e que passa a negar outras formas de conhecimento como válidas. Formou-se uma hegemonia epistemológica que, além de inviabilizar outras visões de mundo, operou para soterrar esses saberes alternativos. É por isso que o colonialismo se perpetua como uma “ferida”, como uma ideologia, que continua a ditar o ritmo da produção de conhecimento e do próprio locus de enunciação dos discursos, práticas e saberes dos latino-americanos.

O que está em jogo aqui, portanto, não é apenas a “ciência” como conhecimento e prática, mas toda a ideia de ciência no mundo moderno/colonial; a celebração da ciência na perspectiva da modernidade e a revelação, até há pouco silenciada, da opressão epistêmica que, em nome da modernidade, foi exercida enquanto forma particular da colonialidade. (MIGNOLO, 2006, p. 668).

A destruição destas formas de pensar consideradas “locais” se liga diretamente à forma de hierarquização do conhecimento tipicamente moderna e europeia, que se espalha para todo o resto do planeta desde as experiências de conexões continentais após o século XVI. Uma consequência disto é o desperdício absoluto, em nome dos desígnios do colonialismo, da riqueza de perspectivas presente na diversidade cultural e existencial de múltiplas faces que habita este mundo. Opera-se com a lógica da dominação/imposição, a partir da qual submete-se o Outro à visão monolítica do Um, o branco europeu, tornando este olhar hegemônico no cenário mundial. Mignolo, em perspectiva foucaultiana, afirma: “todo um sistema de conhecimento que foi desqualificado como inadequado para suas tarefas ou insuficientemente elaborado: saberes

nativos, situados bem abaixo na hierarquia, abaixo do nível exigido de cognição de cientificidade” (FOUCAULT *apud* MIGNOLO, 2003, p. 44).

Walter Mignolo entende o epistemicídio como uma forma de perpetuação do complexo epistemológico e metafísico europeu ao largo de toda a persistência da colonialidade, desde o século XVI até o século XX. Entendida como uma “diferença colonial”, essa narrativa sustentou a distinção dos povos europeus em relação a tudo o que era encontrado no “novo mundo”. Mas não se tratava de uma simples diferenciação que buscava equalizar os antagonismos culturais e sociais; antes, servia de justificativa à inferiorização e à dominação ocidental em meio à expansão da própria matriz capitalista europeia moderna. As cosmovisões indígenas, outras formas de conhecimento do mundo, foram subalternizadas e, em diversos casos, apagadas. É por isso que ele se identifica com uma tarefa benjaminiana de escovar a história latino-americana à contrapelo, para ver no passado o que de cosmovisão crítica se perdeu em meio aos escombros da “civilização” do Ocidente.

### **Considerações finais**

Em geral, podemos perceber que tanto na obra de Mignolo, de forma mais explícita, quanto na de Clastres, como uma questão subterrânea, a modernidade é lida e entendida também a partir de sua contraface: a colonialidade. Um processo de imposição dos valores do ocidente pautado na lógica da violência. Para garantir o sucesso da empreitada colonial, os europeus elaboram formas diversificadas de exercício da dominação intelectual, cultural e física dos povos residentes nas regiões do “Novo Mundo”. No caso dos conceitos que aqui estudamos – epistemicídio e etnocídio –, entendidos enquanto formas de subjugação/destruição sistemática de práticas, costumes e saberes não europeus, é necessário pensá-los não apenas em relação à sua eficácia imediata na empreitada expansionista, mas também na capacidade de mobilização no sentido de garantir uma estrutura duradoura que opera para apagar ou encobrir a diversidade preexistente no território colonial, perpetuando o poder do colonialismo mesmo após as independências políticas das Américas. E no que legaram àqueles que sofreram tal violência.

Parte da complexidade deste poder simbólico reside no fato de que ele é exercido, em alguns casos, de maneira praticamente silenciosa e invisível. Um exemplo óbvio encontra-se nos primeiros contatos entre europeus e nativos no contexto da expansão comercial a partir do século XV. Ao optarem pelo silêncio diante da presença de diversos povos e culturas no território das Américas, as narrativas dos navegadores sobre esse encontro tomam o indígena não como um

sujeito histórico, mas como um objeto cultural ou objeto antropológico/etnográfico. Assim, operando em uma lógica de des-subjetivação e desumanização do Outro, configura-se “uma das formas eficazes da prática de violência simbólica, no confronto das relações de força, no jogo de poder que sustenta efeitos de sentido: o silenciamento que a acompanha”. (ORLANDI, 1990, p. 19).

Em Clastres e Mignolo, as noções de epistemicídio e etnocídio, se não podem ser definidos como formas de violência que emergiram na modernidade, são entendidas como tipos de dispositivos tipicamente utilizados no processo de construção deste “mundo moderno europeizante”. A despeito de não operar apenas da forma mais usual com a qual se delimitam atos de violência, é preciso entendê-los como uma camada mais profunda do projeto civilizador que não se preocupa apenas com o imediato, o direto, o objetivo. A contenção e, em alguns casos, a destruição de culturas e saberes não canônicos toma as rédeas de complementação da usurpação colonial e lega ao futuro das regiões ocupadas toda a sorte de esquecimento, apagamento, silenciamento daquilo que era, até a chegada dos exploradores, um conjunto de formas de vida completamente diversas das europeias. A dominação colonial, na esteira desta “racionalização do mundo”, insistia na necessidade de aperfeiçoamento e civilização. Ao deparar-se com a alteridade, o colono passa a compreender o Outro não pelo que ele tem de peculiar, específico ou idiossincrático, mas sim pelo que falta, pelo que tem de “danificado”, incompleto; em alguns casos, até pela potencialidade que tinha, no devir humano dessa modernidade, para ser também um tipo ideal “civilizado”. O “desbravador”, imbuído de um fetiche do “sentido de missão”, buscas silenciar, violentar ou eliminar completamente essas diversas formas de existências em nome de uma virtualidade ocidental que se auto proclama a única portadora do “passaporte” para ingressar no “império da razão”.

Do choque entre cosmovisões e epistemologias científicas saem ferramentas e dispositivos que pretendem garantir a continuidade do projeto moderno, mesmo que para tanto seja preciso utilizar-se da violência. A sofisticação da dominação se desenha, neste momento, como um salto além do controle físico; opta-se pela ordem simbólica como dimensão primordial, aquela capaz de legar às sociedades colonizadas o vírus colonial, que passa a se difundir sem precisar da presença de seu criador. O extermínio da diversidade operado pelo etnocídio e pelo epistemicídio, portanto, são a própria seiva do longo processo de construção de uma geopolítica global que pretende dar a cada um dos participantes uma função específica: uns receptores, outros emissores. Definitivamente, não é possível falar em modernidade sem seu par inseparável,

a colonialidade. Mas também não é possível mais compreender o mundo considerado “moderno” sem pensar seus mecanismos de manutenção, sejam eles físicos e/ou simbólicos.

O desenho do jogo fica evidente: de um lado, aqueles que definem os parâmetros aceitáveis; de outro, aqueles que não se enquadram nos modelos; a uns, a missão civilizadora; a outros, a opacidade e inexistência. O projeto de modernidade se constrói, portanto, a partir de seu par simétrico, a colonialidade. Se o centro é moderno, a periferia, o Outro, é considerado atrasado, não moderno. A identificação do “civilizado” se afirma na categorização da colônia como “bárbara” e “selvagem”, em estado de natureza. A este corpo estranho é destinada toda sorte de violência, exclusão e apagamento pelas mãos daquele que definiu o que é história, o que é cultura e quem vai ocupar cada lugar na hierarquia humana. A modernidade fermentou uma ideia de civilização do “ego” descobridor e do “uno” conquistador que encobriu o Outro, o não europeu e não ocidental (DUSSEL, 1993; GLISSANT, 2013) e operou com um apagamento da pluralidade de cosmovisões por meio de imposições epistemológicas, culturais e sociais. É essa a concepção de colonialidade como contraface da modernidade que se encontra, de formas muito diversas, nas obras de Clastres e Mignolo. O caminho e o meio se tornaram o próprio *télos*: a violência.

#### Referências Bibliográficas:

- AGAMBEN, Giorgio. O que é dispositivo. In: **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Chapecó: Argos, pp. 27-51, 2009.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**. 2013, n.11, pp. 89-117.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não ser como fundamento do ser**. Tese (doutorado) em Educação. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005, 339p.
- CLASTRES, Pierre. Do etnocídio. In: **Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- \_\_\_\_\_. **A Sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2004a.
- DUSSEL, Enrique. **1492: O encobrimento do outro**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Bahia: Editora EDUFBA, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 11ª ed., Rio de Janeiro: Graal, 1997.
- GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2013.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Modernização dos sentidos**. São Paulo: Ed 34, 2010.

- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed-PUC-Rio, 2006.
- MIGNOLO, Walter. Novas reflexões sobre 'Ideia da América Latina': a direita, a esquerda e a opção decolonial. **Caderno CRH**, v.21, n.53, p. 239-252, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- \_\_\_\_\_. La idea de América Latina. **La herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona, Gedisa Editorial, 2007.
- \_\_\_\_\_. Os esplendores e as misérias da 'ciência': colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. **Conhecimento prudente para uma vida decente**. São Paulo: Cortês, 2006.
- NOGUEIRA JR., Renato. O conceito de drible e o drible do conceito: analogias entre a história do negro no futebol e do epistemicídio na filosofia. **Revista Z Cultural (UFRJ)**, v. VIII, p. 34, 2013.
- ORLANDI, Eni. **Terra à vista, discurso do confronto: velho e novo mundo**. São Paulo: Cortez, 1990.
- PESSANHA, Eliseu Amaro de Melo. **Necropolítica & Epistemicídio: as faces ontológicas da morte no contexto do racismo**. Dissertação (mestrado) em Metafísica. Brasília: Universidade de Brasília, 2018, 98p.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina. **Anuário Mariateguiano**. Lima: Amatua, v. 9, n. 9, 1997.
- SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.
- SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Trad. de E. Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- WOLF, Eric. **Europa y la gente sin historia**. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1987 [1982].