

BIOPODER E COLONIALIDADE: APROXIMAÇÕES ENTRE A GENEALOGIA DO PODER EM MICHEL FOUCAULT E O PROJETO EPISTÊMICO DECOLONIAL

Marcos de Jesus Oliveira

Universidade Federal da Integração Latino-Americana

Elzabrã Mobamed Radwan Omar Osman

Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira

Resumo: O presente artigo pretende realizar uma aproximação entre os pressupostos do projeto epistêmico decolonial e daquele de Michel Foucault relativamente às suas análises histórico-políticas e à filosofia como atitude crítica. Para tanto, categorias como Estado e raça deverão ser perscrutadas em ambos os projetos visto que congregam conceitos e teorizações importantes sobre a modernidade, o biopoder e a colonialidade.

Palavras-chaves: Projeto epistêmico decolonial, Michel Foucault, biopoder, colonialidade.

Abstract: This article aims at an approach between the decolonial epistemic project and Michel Foucault's philosophy on his historical and political analyses and his philosophy as a critical attitude. Categories as state and race will be analyzed in order to understand concepts and theories such as modernity, bio-power and coloniality.

Keywords: Decolonial epistemic project, Michel Foucault, bio-power, coloniality.

1. Apresentação

O texto que ora se apresenta pretenderá expor alguns dos contornos do que se definiu como estudos sobre a colonialidade nas últimas décadas do século passado e início do atual, mais especificamente na América Latina. Nas últimas décadas, esta rede heterogênea de pesquisadores¹ logrou ser reconhecida como um coletivo de argumentação que deu ensejo ao início de uma produção teórica que maior impacto teve na produção de pensamento em fins do século passado e início do atual, e não apenas na América Latina, mas

¹ Anibal Quijano, Walter Dignolo, Ramón Grosfoguel, Zulma Palermo, Catherine Walsh, Sylvia Winter, Eduardo Restrepo, Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado-Torres, María Lugones, Edgardo Lander, Enrique Dussel.

globalmente (SEGATO, 2013)². Nossa proposta será apresentar este projeto denominado “decolonial” cotejando-o com aquele proposto por Michel Foucault – mais especificamente o da “genealogia do poder”, o da crítica e o de uma ontologia do presente –, isso porque se percebe em ambos os projetos pontos de inflexão comuns bem como invisibilidades e inconsistências que atentam ora para um ora para outro projeto, próprias de qualquer empreitada de produção de conhecimento.

Devido ao fato de ambos os projetos constituírem uma enormidade de produção teórica e reflexiva, e muitas vezes estarem referidos às práticas (sociais)³, mas ainda utilizarem-se de categorias analíticas próprias, o que se procurará fazer aqui é tecer as linhas gerais sobre um e outro projeto naquilo que nos interessa neste texto: cotejar as redes de significado sobre a colonialidade e sobre o biopoder⁴. Ademais, é preciso que se diga que, no caso dos estudos sobre a colonialidade, que abarcam uma rede heterogênea de pesquisadores e pesquisadoras, as reflexões que aportam nem sempre se mostram convergentes, visto que partem de lugares teóricos diversos, são produtos de pesquisas individuais (e de grande impacto – antes mesmo da conformação desta rede) e os/as pesquisadores/as possuem concepções múltiplas de mundo que não os qualificam como participantes de uma comunidade de pensamento, quando muito em um coletivo⁵.

Também a produção de Foucault é bastante profícua e, neste curto espaço, seria impossível trazer à baila todas as especificidades teóricas, metodológicas e de objeto de modo a realmente contemplar os escritos deste autor. Reafirmamos mais uma vez o intento de realizar apenas uma breve aproximação entre ambos os projetos, já compreendendo de antemão que este seja talvez um exercício inviável. A investigação residirá, portanto, sobre a conformação de categorias como a de Estado e raça, e, em assim sendo, sobre a consecução do biopoder como conformador da sociedade moderna. Nos textos aqui trabalhados, muito pouco pode ser observado na obra de Foucault relativamente à conformação do Estado a partir dos eventos mundiais como as

² Para consulta sobre a formação do grupo ver Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007.

³ Convém esclarecer que o escopo das práticas como campo de análise de Foucault se modifica ao longo de sua obra. No início de seu percurso intelectual, Foucault está interessado, sobretudo, nas práticas discursivas através do conceito de formação discursiva e de episteme. Nos anos de 1970, o domínio de análise se amplia para incluir as práticas não discursivas (relações de poder) por meio do conceito de dispositivo. No final de sua trajetória, Foucault passa a se dedicar à análise das práticas de si para compreender os modos pelos quais os indivíduos se tornam sujeitos de sua própria existência e como se modificam a si mesmos.

⁴ Walter Dignolo (2011, 2017) reconhece, em alguns de seus escritos, que a colonialidade é uma espécie de complemento da biopolítica.

⁵ Ver entrevista de Santiago Castro-Gómez (2011) e Ramón Grosfoguel (2013).

grandes conquistas ocorridas na América e a era dos grandes Impérios. Quer-se assim vislumbrar em que medida estes eventos confluíram na conformação da história europeia e, portanto, também da história mundial, desde a perspectiva proveniente dos estudos sobre a colonialidade.

Para além da percepção de como o biopoder foi gestado, a temática instiga-nos a procurar investigar o projeto filosófico foucaultiano⁶, que enquanto se renega a uma epistemologia exerce uma crítica (ontologia do presente). Esta renegação da epistemologia se apresenta na ideia de episteme (FOUCAULT, 1964) e na de formação discursiva (FOUCAULT, 2008d, 2010) desenvolvidas durante os anos de 1960 cujo foco recai sobre as condições históricas de possibilidade do conhecimento, as regras que precedem à epistemologia no sentido tradicional, e aprofunda-se quando Foucault se aproxima explicitamente de Friedrich Nietzsche para falar de forma mais recorrente em genealogia (FOUCAULT, 1979, 1999). Em linhas gerais, enquanto a epistemologia está interessada em estabelecer os critérios pelos quais o conhecimento verdadeiro pode ser atingido, estabelecendo padrões e instituindo classificações hierárquicas, a genealogia entende que as práticas de epistemologização integram a luta histórica na constituição dos saberes cujo jogo não responde a nenhuma finalidade teleológica (FOUCAULT, 1999). No final de sua trajetória, o movimento que Foucault efetiva, pensando ser possível realizar uma ontologia do presente destituída de uma epistemologia, parece ser contrário ao observado nos estudos sobre a colonialidade. Esses procuram acomodar novas epistemologias no mundo a partir do mesmo movimento de “revisão historiográfica” realizada por Foucault, ao parecer realizar uma “ontologia do presente”. Pretende-se assim averiguar em que medida o movimento de Foucault não é aquele mesmo realizado pelos estudos sobre a colonialidade, e, em assim sendo, em que medida o autor funda um novo operar epistemologicamente diferenciado da tradição filosófica, mas condizente com o momento histórico (com uma epistemologia) vivenciado desde a modernidade até os dias de hoje. É neste lugar que a crítica em Foucault pode nos oferecer pistas para pensar que pensamento (metafísica) pode influir no mundo e quanto ele se aproxima ou não daquela

⁶ Sabemos – ou, pelo menos, imaginamos – os riscos que implicam falar de “projeto filosófico foucaultiano”. Entre os intérpretes e leitores de Foucault, há os que preferem enfatizar as continuidades do pensamento do autor resultado de uma “maturação lenta, um percurso sem ruptura nem alarde” (GROS, 2006, p. 616) enquanto outros preferem enfatizar as rupturas: “[n]ão há em Michel Foucault uma unidade metodológica (...): qualquer livro seu, é do ponto de vista metodológico, sempre diferente do anterior (...)” (MACHADO, 2009, p. 11). Aqui a ideia de projeto não pretende sugerir uma interpretação unitária ou fechada dos escritos do autor, mas um recorte de alguns dos problemas que animam certos momentos de sua trajetória acadêmica.

“epistemologia” dos estudos sobre a colonialidade, esta sim pensada como uma nova subversão da ordem mundial, e não apenas desde o ponto de vista da razão teórica.

Isso posto, nosso texto se dividirá em quatro partes: considerações gerais sobre os estudos sobre a colonialidade, cotejamento daquele projeto com a genealogia do poder em Foucault e, finalmente, algumas considerações relativas à ontologia do presente em comparação ao projeto decolonial.

2. Introdução aos estudos sobre a colonialidade

2.1 Breve caracterização histórica

Estudos sobre a colonialidade realizados na América Latina subsistem já há aproximadamente um século. É preciso remontar à história sobre o projeto decolonial que ora se apresenta tanto em Franz Fanon e Aimé Césaire, e a correlação que ambos apontam entre o capitalismo na modernidade, a racialização e o racismo relativamente às populações colonizadas (embora estes autores e os estudos sobre a colonialidade façam estas correlações de modo diverso, como veremos adiante). O projeto epistêmico decolonial, que começa a se articular a partir da década de 1990, também se assume herdeiro das principais correntes críticas do pensamento latino-americano do século passado: a teoria da dependência, a filosofia da libertação, a pedagogia do oprimido, a investigação ação participativa (Orlando Fals-Borda) e a teologia da libertação (RESTREPRO & ROJAS, 2010). Sendo assim, é importante que se diga então que a principal característica desta corrente crítica de pensamento se refere a ter procurado problematizar questões que se apresentavam difusas, postas por muitos autores e autoras, e há já bastante tempo, conjugando-a a criação de um vocabulário próprio e sistematizado, o que reorientará o olhar para as questões teóricas, éticas, políticas e estéticas desde a experiência da colonização.

Esse projeto possui semelhanças e dessemelhanças com outros produzidos no último século, os estudos pós-coloniais, estudos culturais, estudos subalternos etc., que envolveram, principalmente, os/as intelectuais que procuravam falar desde as perspectivas teóricas e culturais que conformaram o pensamento colonizado a partir da história da colonização da África e da Ásia, dos séculos XVIII ao XX. Já o pensamento decolonial situa suas inflexões a partir das empreitadas coloniais da América Latina e Caribe, desde os séculos XVI até o XIX, ou seja, período da insurgência do capitalismo e conformação da modernidade. Mérito indiscutível deste projeto

foi ter colocado acento nos processos sociais ocorridos então, visto advogarem terem confluído no fortalecimento dos processos de surgimento dos Estados-nação, no surgimento do capitalismo, na racialização e no racismo da população periférica ao capital, bem como nos genocídios e nos epistemicídios vários.

Contrariamente a outras correntes inscritas nos estudos sobre a colonialidade, ou às correntes teóricas marxistas, por ex., para este pensamento, o capitalismo não é anterior ao racismo ou à modernidade, pois são estes os elementos que conformarão a própria existência do capitalismo e do fortalecimento dos Estados-nação: pelos processos de acumulação possibilitados pelas conquistas, pela racialização das populações indígenas e africanas, pela mão de obra escrava, os processos sociais citados podem se assentar. Para estes/estas pesquisadores/as, deve-se entender a modernidade, que se inicia com a “primeira barbárie colonial”, a partir do seu lado escuro, a colonialidade. A principal prerrogativa do projeto decolonial (RESTREPRO & ROJAS, 2010) refere-se a procurar datar a modernidade a partir dos acontecimentos ocorridos no século XVI, mormente quanto à Conquista da América, procurando conjugar os fatos históricos ocorridos no continente europeu com aqueles ocorridos além-mar como facetas de uma mesma e única história.

Para além das estratégias de controle político-militar-econômico, a segunda barbárie colonial (os neocolonialismos na África e na Ásia) só será possível devido às fórmulas aprendidas com a primeira: o ocidentalismo, na segunda modernidade, pode continuar o seu projeto global na medida em que se expande para outros continentes, levando as mesmas estruturas de subjugação e os racismos/sexismos epistêmicos da primeira modernidade. Assim, e apenas devido a esses processos, a Europa poderá escrever uma história sobre sua superioridade racial, técnica e intelectual, porque a partir da colonização terá os recursos e o lugar de legitimidade para construir a mítica de que foi e é legatária das civilizações gregas e romanas – enquanto exclui outras histórias na conformação do seu pensamento (de Ásia, África, árabe...) (DUSSEL, 2005, 2012). A Europa pode dizer que era a única que havia produzido conhecimento sistematizado (“a origem da filosofia é europeia”) e que esse era universal porque todo o resto foi relegado a status de inferior e porque, nos últimos cinco séculos, aquele projeto epistêmico foi disseminado por meio de instituições políticas, econômicas, acadêmicas, religiosas. Portanto, era ela, e somente ela, quem poderia falar em termos civilizacionais, ao expandir para o resto da humanidade conceitos como democracia,

igualdade de gênero e justiça social, hegemonias sistêmicas do pensamento eurocêntrico.

2.2 Colonialidade do poder e diferença colonial

Mérito desta corrente reside também em realizar outro acento importante quando aponta as diferenças existentes entre o colonialismo e a descolonização, a colonialidade e o projeto decolonial. O colonialismo refere-se aos processos de subjugação territorial, militar, política, econômica, administrativa, jurídica de uma determinada população a uma potência imperial enquanto a colonialidade refere-se a processos que não tiveram fim com a descolonização e vemos presentes até os dias de hoje. A colonialidade⁷ é uma categoria analítica que procura abranger todas as formas de poder existentes e articuladas como o racismo, o sexismo, o eurocentrismo, o cristiano-centrismo e o patriarcado. Grosfoguel cunha o termo “sistema-mundo capitalista/patriarcal ocidentocêntrico/cristiano-cêntrico moderno/colonial” (GROSFOGUEL, 2013b) a fim de apontar o fato de que é preciso pensar o mundo a partir tanto da configuração colonial quanto das múltiplas relações de poder que o engendra. A colonialidade do poder é pensada como uma articulação sistêmica, portanto, que “organiza a distribuição dos recursos epistêmicos, morais e estéticos de uma forma que tanto reflete como reproduz o império” (ALCOFF, 2017, p. 39) na qual o eurocentrismo se implica como perspectiva epistemológica hegemônica.

O racismo aparecerá como o mais importante organizador do âmbito constitutivo da acumulação capitalista (capitalismo como sistema racial) em escala mundial a partir do século XVI, da divisão internacional do trabalho e da economia política liberal e, portanto, da colonialidade de poder que abarca também a colonialidade epistêmica, a colonialidade do ser, a colonialidade de gênero, a colonialidade da natureza, a colonialidade da vida. A raça será tanto o organizador da colonialidade do poder quanto a categoria que organizará a possibilidade de existência, produção e legitimidade do pensamento.

Assim que:

A primeira descolonização (iniciada no século XIX pelas colônias espanholas e seguida no século XX pelas colônias inglesas e francesas) foi incompleta, pois se limitou à independência jurídico-política das periferias. Em vez disso, a segunda

⁷ “Colonialidade do poder” é um termo cunhado por Aníbal Quijano (1992), e desenvolvido em estudos posteriores por ele próprio e por outros/as pesquisadores do coletivo, o que dará ensejo a termos como colonialidade do saber, colonialidade de gênero...

descolonização – à qual nos referimos com a categoria *decolonialidade* – terá que abordar a heterarquia de múltiplas relações raciais, étnicas, sexuais, epistêmicas, econômicas e de gênero que a primeira descolonização deixou intacta. Como resultado, o mundo do início do século XXI precisa de uma *decolonialidade para complementar a descolonização* realizada nos séculos XIX e XX. Ao contrário dessa descolonização, a decolonialidade é um processo de resignificação de longo prazo, que não pode ser reduzido a um evento jurídico-político. (GROFQUEL & CASTRO-GÓMEZ, 2007, p. 17, grifos dos autores, tradução nossa).⁸

Para além do já extensamente falado processo de subalternização do conhecimento e epistemicídios vários, a colonização produz efeitos perversos no interior das diversas comunidades que passaram pelas colonialidades do poder, do saber, do ser e da vida, de gênero, de natureza... É possível perceber os efeitos da colonialidade no pensamento colonizado não crítico na busca por soluções de conflitos morais e sociais para fora dos conhecimentos produzidos internamente há séculos ou milênios; a essencialização destes conhecimentos, vistos como imutáveis no tempo como tentativa de manutenção de uma “identidade”, buscada como fruto de processos anticoloniais; a essencialização de normas observadas agora desde a noção positivista das leis que demoram a se alterar e que devem ser cumpridas a fim de se almejar a paz social; o não reconhecimento de que as tradições e culturas são fluídas e que possuem, por isso, inúmeras possibilidades de acederem à produção de conhecimento, e consequentemente, à busca pelo bem comum.

O efeito, portanto, referente à colonialidade do saber é a deflagração de uma *diferença colonial*, como conceituado por um dos teóricos proeminentes desta comunidade de pensamento, Walter Dignolo (2003). A diferença colonial é esta que institui a hierarquia de pensamento ao mesmo tempo em que não é mais possível ver-se fora desta construção de saberes. A colonialidade inscreveu o corpus de conhecimento de projetos históricos outros às margens do pensamento ocidental, tornando-o um pensamento liminar. A

⁸ No original, “La primera descolonización (iniciada en el siglo XIX por las colonias españolas y seguida en el XX por las colonias inglesas y francesas) fue incompleta, ya que se limitó a la independencia jurídico-política de las periferias. En cambio, la segunda descolonización — a la cual nosotros aludimos con la categoría *decolonialidad* — tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas. Como resultado, el mundo de comienzos del siglo XXI necesita una *decolonialidad que complemente la descolonización* llevada a cabo en los siglos XIX y XX. Al contrario de esa descolonización, la decolonialidad es un proceso de resignificación a largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político.”

codependência entre pensamentos, porque os processos coloniais alteram estruturas e são alterados por elas, não é a conclusão mais óbvia inscrita no conceito de diferença colonial. É preciso ainda ver-se com o fato de que, por mais que procuremos exercer uma “arqueologia de saberes” em busca do texto da tradição, o projeto global da modernidade-colonialidade já se inscreveu nos projetos históricos de todas as populações mundiais.

A diferença colonial é assim tanto um efeito da colonialidade que o “mesmo” europeu cria desse “outro” quanto uma metafísica de saber-se não universal e constituído à margem. Portanto, a epistemologia decolonial rejeita a ideia de que o instrumental das ciências humanas e filosóficas (epistemologia moderna, hermenêutica...)⁹ possa auxiliar no processo de decolonização porque nelas ainda não há uma real apreensão da geografia do conhecimento, porque elas estão impossibilitadas de perceber a diferença colonial senão como um simulacro do “mesmo” e porque para descolonizar seria necessário criar suas próprias ferramentas epistêmicas (ALCOFF, 2017).

Os estudos sobre a colonialidade promovem o “giro decolonial” ao insistirem no exercício de historicizar a construção do pensamento europeu e de dar a ver projetos epistêmicos outros. Mas também por procurarem demonstrar que a diferença colonial, enquanto já está conformada pelo pensamento ocidental, é um mecanismo de visualização dos limites da epistemologia moderna, por pretender dessubalternizar saberes e expandir o horizonte do conhecimento humano para além da academia e da racionalidade ocidentalocêntrica (MIGNOLO, 2003). Assim, se nada mais houvesse de interessante em relação às produções deste grupo, diríamos que o impacto mais importante se refere ao fato de jogar luz sob a produção de pensamento crítico dos colonizados por meio do reconhecimento de que a colonialidade de poder é uma realidade que precisa ser perscrutada a fim de que se possa antever as relações de poder existentes nos projetos epistêmicos outros.

O pensamento crítico do colonizado ou pretendente a decolonial é este que se posiciona sempre dentro da perspectiva anticapitalista, anti-imperialista, antipatriarcal, antieurocêntrica e anticolonial. Ele não é um “pensamento de origem”, já que tal metafísica inexistente. Mas, desconfiando de antemão das grandes narrativas da cristandade, do liberalismo e do marxismo, de um universal eurocentrado, procura em seus próprios projetos históricos modos epistêmicos outros de aceder ao conhecimento e realizar ações no mundo. Aqui sim há uma clara tentativa de fazer confluir a razão teórica e a

⁹ Walter Mignolo (2003) apresenta a gnose liminar e o pensamento fronteiro como formas de afirmar outros lugares de enunciação, inserindo os saberes subalternizados no interior da luta por um outro mundo político e epistêmico.

razão prática pela concepção de que o questionamento dos critérios de produção de conhecimento autoriza já um projeto político decolonial por meio de uma “corpo-política” no afora da epistemologia imperial. O giro decolonial pretende-se programático, mas também efetivo: programático porque ao realizar o “giro” passa-se a perscrutar os efeitos das colonialidades, e efetivo na medida em que é possível vislumbrar o pensamento crítico desde territórios colonizados que subsistem e resistem desde os primeiros colonialismos.

Mais recentemente ainda é possível averiguar uma crescente tentativa de produção e legitimação de projetos epistêmicos outros. Aqui talvez caiba um exemplo não de um pensamento decolonial, mas de como alguns projetos epistêmicos recentes podem ser vistos também como decoloniais: referimo-nos a alguns dos feminismos islâmicos¹⁰, uma vez que buscam recuperar possibilidades existentes dentro da tradição islâmica para a sublevação do status quo masculinista e patriarcal em que passou a se resumir o islã desde uma teologia provinda de uma corrente obscura da Arábia do século XVIII. Assim que a empreitada colonial não se resume ao século XV e XVI, uma vez que os imperialismos, as hierarquizações raciais, a exploração econômica, e a imposição de projetos epistêmicos ocorrerá também quando dos colonialismos nas assim chamadas África e Ásia dos séculos XVIII e XIX. Sendo assim, as colonialidades terão um papel peculiar no estressamento das hierarquias de gênero. E o caso das mulheres muçulmanas é emblemático, pois serão elas que serão chamadas a resistir em seus corpos à investida do colonizador: pela vestimenta que este islã moderno chamará a ser o emblema da religião, pela ideia de que a mulher é quem conserva e representa com suas práticas cotidianas a moral da religião, ou pelo clássico discurso colonizador da necessidade de salvar as mulheres dos outros (e não suas próprias) da sociedade opressora em que se encontram.

Os feminismos islâmicos decoloniais operam, portanto, desde a ideia de que a justiça, seja a de gênero, seja a social, seja a racial, seja a econômica, pode e deve ser buscada desde a mensagem ética corânica, mas também que esta deve ser estendida, o tanto quanto for necessário, às lutas por dirimir todo e qualquer tipo de injustiça presente no mundo. Tais feminismos se apropriam dos textos, sejam orais ou escritos, realizando não apenas uma simples hermenêutica, como apontam alguns críticos e as próprias teóricas sobre o tema, elas reabrem as possibilidades inscritas nos textos de toda e qualquer tradição de pensamento. A escolha de um novo significado para uma palavra

¹⁰ Sobre feminismos islâmicos decoloniais, ver Osman (2015).

desde a gramática árabe clássica, a revisão de outras tantas dentro de contextos específicos ou desde o pensamento ético corânico, o questionamento da tradição ou da jurisprudência islâmica... É nas fissuras da tradição, nas brechas, nos não ditos, na criatividade que transcende o texto e que pode ser lida atemporalmente, que essa epistemologia pretende recriar suas ferramentas, criticar a metafísica do texto e propor, desde a diferença colonial, um pensamento liminar islâmico.

Ainda, a título de finalização deste tópico, é importante trazer à baila algumas críticas difusas sobre o projeto decolonial, mais especificamente observadas nas falas da feminista boliviana Silvia Cusicanqui (2010). Para esta importante teórica latino-americana, o projeto decolonial deve ser visto, antes de mais nada, como mais uma nova moda, visto que “as lutas anticoloniais como luta cotidiana e permanente” foram sequestradas por teorias macrossociais, em grande medida gestadas em universidades americanas de elite e em língua inglesa. Para a autora, este é mais um modo, de outro modo, de estabelecer hierarquias masculinas e explorar o pensamento crítico colonizado. Esta nova recolonização acadêmica tem pretendido tomar o pensamento crítico colonizado como matéria-prima, ou simplesmente absorvendo-o como seu, pretendendo fazer confluir projetos interculturais de conhecimento (crítica que Ramón Grosfoguel (2012) faz a Aníbal Quijano). A autora complementa que o pensamento gestado por indígenas na América Latina é devolvido como produto reelaborado por intelectuais radicados no Norte global e que, por razões geopolíticas, os intelectuais do Sul acabam tendo que citar suas próprias ideias transformadas em categorias ininteligíveis por aqueles intelectuais. Ou ainda:

Através do jogo de quem cita quem, se estruturam hierarquias e acabamos tendo que comer, de forma regurgitada, o pensamento descolonizador que os povos e intelectuais indígenas da Bolívia, Peru e Equador haviam produzido de maneira independente. (CUSICANQUI, 2010, p. 66, tradução nossa).¹¹

Ao tempo em que concordamos com algumas das críticas, reforçamos o fato de que o projeto decolonial logrou algo bastante importante no que se refere ao modo como uma parte da intelectualidade mundial passa a realizar o seu fazer acadêmico: a partir de agora é preciso realizar um giro

¹¹ No original, “A través del juego del quién cita a quién, se estructuran jerarquías y acabamos teniendo que comer, regurgitado, el pensamiento descolonizador que las poblaciones e intelectuales indígenas de Bolívia, Perú y Ecuador habíamos producido independientemente”.

epistemológico de modo a perceber os efeitos da decolonialidade sobre nossas sociedades, qual seja, a universalização do projeto epistêmico moderno-colonial, a hierarquia existente nas relações de poder quanto à produção de conhecimento, nas práticas sociais cotidianas, das nossas instituições etc. Há muito tempo já reconhecemos os colonialismos intelectuais internos, como dirá Cusicanqui (2010), mas será recentemente possível averiguar também esses colonialismos ou colonialidades inscrevendo-se em projetos históricos de modo a não apenas desclassificá-lo como pensamento, mas por os ter condicionado a uma busca por projetos modernizadores que antes se imbuem de demandas e condições que aprofundam as injustiças sociais no interior dessas sociedades.

O projeto decolonial pode ser visto assim como um farol que enquanto se esconde sob um manto escuro, o lugar de produção de conhecimento, a ideia de originalidade, o logro do projeto realizado por uma comunidade hierarquicamente poderosa em relação àqueles que realmente produzem o pensamento crítico dentro das sociedades colonizadas – aclaranos o fato de que o projeto de decolonização deve ser o pano de fundo de qualquer inquirição teórica ou de práticas sociais. O pensamento crítico sempre esteve presente, como bem lembra Grosfoguel (2013), mas agora, digamos, temos mais uma ferramenta de percepção do que ocorre pelo mundo relativamente às lutas anticoloniais. O vocabulário decolonial não se faz realmente relevante enquanto podemos sempre reinventar e redescobrir nosso próprio vocabulário dentro de nossas próprias tradições epistêmicas, enquanto, enfim, sempre estivermos apontando o lado escuro da modernidade: a exploração econômica, o racismo, a colonialidade de gênero, e as várias outras facetas colonizadoras do saber, do ser, da natureza e da vida.

3. Biopoder e colonialidade

A genealogia do poder em Foucault propôs-se a refletir sobre a verdade em termos de como as práticas sociais engendram domínios de saber – fazem aparecer “novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, novas formas de sujeito e de sujeito de conhecimento” (FOUCAULT, 2005, p. 8). As pesquisas em arquivo revelam que o método empregado não poderia ter sido nem o hermenêutico, visto que Foucault não busca interpretar o sentido último das coisas, nem o estruturalista, pois não buscará os padrões imutáveis e persistentes na sociedade (DREYFUS & RABINOW, 2010). A genealogia do poder pretende assim perscrutar como as práticas mudam ao longo do tempo, como elas se relacionam ou não entre si e como engendram domínios de saber

como o político e o jurídico, as ciências sociais, a psicologia, a psicanálise ainda que nestes domínios não houvesse inicialmente teoria alguma que referendasse àquelas práticas (FOUCAULT, 1979). Embora não se apresente como um trabalho propositivamente antimarxiano¹², Foucault pretenderá demonstrar como algumas práticas no século XVIII e XIX operacionalizaram tanto a formação de um sujeito de conhecimento na modernidade quanto a própria existência e capilaridade do capitalismo.

Em sendo assim, para Foucault, as condições políticas e econômicas não são um véu ideológico que impossibilita o sujeito averiguar qual a “realidade” da sua existência social, mas, antes, são elas que conformam e conformaram este “sujeito de conhecimento” e as relações de verdade na qual está inscrito, visto que o “sujeito de representação” é antes “ponto de origem a partir do qual o conhecimento é possível e a verdade aparece” (FOUCAULT, 2005, p. 10). Ao subverter tal lógica, é possível substituir uma “história da verdade” inscrita no sujeito como fundamento último do conhecimento e demonstrar que antes é a observação das práticas que possibilitará averiguar as relações de poder e verdade existentes em sociedade: o reconhecimento das formas de saber-poder que constituem a aceitabilidade de um sistema possibilita também “as linhas de ruptura que marcam sua emergência” (FOUCAULT, 2005).

Uma das grandes contribuições de Foucault neste sentido será por meio da apresentação de suas inferências relativamente à substituição das sociedades penais pelas sociedades disciplinares entre fins do século XVIII e início do XIX, mais precisamente em como as práticas, no momento da formação da sociedade capitalista, prepararam o corpo e o tempo dos homens por meio de um conjunto de técnicas políticas para o trabalho: “o corpo e o tempo dos homens se tornam tempo de trabalho e força de trabalho” (FOUCAULT, 2005, p. 125). O controle político e social surgido no momento de formação da sociedade capitalista deveu-se ao que Foucault chama de “a nova distribuição espacial e social da riqueza industrial e agrícola”, quando um enorme contingente populacional deixa de ter acesso a formas de sobrevivência ligadas às grandes propriedades.

O novo tipo de materialidade da riqueza agora concentrada em produtos de fácil depredação (mercadorias, máquinas, matérias-primas) engendrará novas formas de controle para-judiciários. A fim de proteger a

¹² Ainda que as relações entre Foucault e o marxismo sejam sujeitas a inúmeras controvérsias e leituras, Foucault é taxativo em dizer. “Eu não sou nem adversário nem partidário do marxismo; eu apenas o interrogo acerca do que tem a dizer a propósito das experiências que o questionam” (FOUCAULT, 2001, p. 1414).

propriedade e preparar o homem para o trabalho, as “redes de instituição de vigilância e correção” passam a exercer o controle sobre os indivíduos por meio de suas virtualidades, o corpo deve ser “formado, reformado, corrigido, deve adquirir aptidões, receber um certo número de qualidades e ser capaz de trabalhar” (FOUCAULT, 2005). Vemos nascer assim o biopoder, relativamente à sua relação com os corpos, ou como o próprio autor denomina, a anátomo-política como instituição disciplinar dos corpos (FOUCAULT, 2008). Este exercício de vigilância quanto ao que deveria corresponder à “norma” será efetuado pela polícia (prática social surgida paralelamente à justiça), mas também pelas demais instituições disciplinares, as médicas, as pedagógicas, as psicológicas etc. Daí que Foucault nominará as sociedades disciplinares de panópticas, visto que nelas a vigilância não reside na possibilidade de execução de uma determinada tarefa, mas naquilo que se é, “não do que se faz, mas do que se pode fazer” (FOUCAULT, 2005, p. 104).

É neste momento também que outras tecnologias de poder emergem conjuntamente às tecnologias políticas dos indivíduos, estamos nos referindo às técnicas de governo, também chamadas de técnicas de polícia. Esta é a outra característica do biopoder a que Foucault denominará de biopolítica pelo fato de vislumbrar a insurgência de um novo modo de governamentalidade. Não apenas será necessário disciplinar os corpos, mas estes deverão estar aptos a servirem à nova “razão de Estado”. A nova racionalidade política moderna, “tributária também dos processos econômicos, sociais, culturais e técnicos” desenvolvida nos séculos XVII e XVIII tem por objetivo instrumentalizar o Estado a fim de que subsista cada vez mais estável no tempo e no espaço. Diz respeito, portanto, às técnicas de saber político próprias à arte de governar estados segundo sua natureza: “uma vez que o Estado é a sua própria finalidade e que a finalidade exclusiva dos governos deve ser não apenas a conservação, mas também o fortalecimento permanente e o desenvolvimento das forças do Estado” (FOUCAULT, 2006, p. 308). Embora o Estado seja tratado como um sistema de poderes cujo exercício se dá por técnicas e táticas específicas, o poder sempre lhe escapa. Por essa razão, as análises do surgimento e configuração do Estado moderno se dá pela compreensão dos processos de estatização, da “razão de Estado” entendida como racionalidade política.

Resulta que as tecnologias de governo (biopolítica) próprias à razão de Estado respondem por duas características preponderantes (FOUCAULT, 1988). A primeira e mais marcante diz respeito à mudança de chave em relação ao poder soberano – o Estado que se confundia com a figura do rei tinha o direito de vida de seus súditos (deixa viver e faz morrer) –: agora a tarefa

primordial do Estado (fazer viver e deixar morrer) é regular suas populações por meio de instituições e estratégias de cuidado com a vida do indivíduo: “técnicas específicas que permitiam a um governo, no âmbito do Estado, governar o povo sem perder de vista a grande utilidade dos indivíduos no mundo” (FOUCAULT, 2006, p. 309). É quando surgem os programas que se preocupam com a vida biológica das populações: os de proteção social, de saúde pública e assistência médica, mas também as instituições como a administração estatal, a justiça, o exército, as finanças.

Foucault diferenciara então os dispositivos de disciplinamento (a anátomo-política), daqueles que se referem à população (biopolítica), tendo a razão de Estado (biopoder) como motor de ambos (FOUCAULT, 1988, 2006). A segunda e importante característica da razão de Estado apontada por Foucault refere-se aos processos de constituição de uma comunidade nacional, ou seja, dos processos quase sempre violentos relativamente à totalização das comunidades, por meio da criação artificiosa de sujeitos nacionais altamente individualizados. O biopoder pretende consolidar a vida cívica e o poderio do Estado, “o problema da intervenção permanente do Estado na vida social, mesmo sem a forma da lei, é característico de nossa política moderna e da problemática política” (FOUCAULT, 2006, p. 315).

Interessante notar que, na pretensão de conformar as tecnologias de governo das sociedades modernas, as relações desses Estados-nacionais com os colonialismos e neocolonialismos que datam desde o século XV até o XIX passam ao largo das discussões do autor, já que pretende tecer os dispositivos relativos ao biopoder (a biopolítica e a anátomo-política) enquanto centrados nos processos ocorridos no interior desses nascentes Estados. Como nos diz Alcoff:

Foucault caracterizou a formação de regimes de conhecimento de poder disciplinar como originados dentro da Europa e apresentou o desenvolvimento da *episteme* moderna de tal forma que a divorciou de seu contexto colonial. Novas publicações das palestras de Foucault dos anos 70 revelam uma discussão contínua sobre a raça de sua parte e uma tentativa real de compreender o papel formativo que as construções de raça jogaram nos processos da governamentalidade e especialmente no desenvolvimento do bio-poder. No entanto, nessas palestras, ele não tematiza raça ou colonialismo em suas análises de conhecimento. (ALCOFF, 2017, p. 35)

De fato, Foucault não tematiza as relações entre raça e colonialismo em suas análises de conhecimento. No entanto, no curso “Em defesa da

sociedade”, o autor chega a reconhecer, *en passant*, as relações entre a colonização, o racismo e o direito de matar: “Nunca se deve esquecer que a colonização, com suas técnicas e suas armas políticas e jurídicas, transportou, claro, modelos europeus para outros continentes, mas que ela também teve numerosas repercussões sobre os mecanismos de poder no Ocidente, sobre os aparelhos, instituições e técnicas de poder.” (FOUCAULT, 1999, p. 120-1). Ainda assim, as práticas sociais que descreve como sendo anteriores ao capitalismo parecem não ter lastro nenhum nos eventos que ocorriam então como a conquista de Granada, a conquista da América, o grande aporte de riquezas ao velho continente, à dizimação de 35 milhões de indígenas em 50 anos, à escravidão das populações do continente Africano (GROSFUGUEL, 2012; QUIJANO, 1992). Embora se possa alegar que a força argumentativa relativamente à micropolítica se refira à busca pela singularidade dos eventos (ou regime de dispositivos) em oposição às macro-narrativas marxistas, por exemplo, poderíamos dizer que a configuração dos Estados-nacionais para além do território europeu, obedece às mesmas lógicas descritas por Foucault. Em sendo assim, talvez valesse à pena questionar por que alguns eventos podem ser descritos como tendo efeitos macro sobre o resto do mundo enquanto outros deveriam ser vistos em sua singularidade.

O que abunda nas reflexões dos estudos sobre a colonialidade quando procuram descrever as relações de poder estabelecidas desde o século XV é o acento na coexistência e mútua influência de processos que ensejaram tanto a conformação da “Europa e América do Norte” e do “resto do mundo”. Assim, enquanto Foucault analisa o racismo de Estado a partir de suas múltiplas variantes internas, observando suas peculiaridades históricas e seus efeitos localizados, um autor da rede como Grosfoguel (2012 e 2013b) pretenderá demonstrar que as mesmas práticas racistas que expulsaram e depois escravizaram judeus e árabes da Península Ibérica tiveram reflexo naquelas praticadas no continente latino-americano de posse de Portugal e Espanha; que a racialização da população colonizada dará ensejo aos racismos e epistemicídios vários (destruição de comunidades, modos de vida e tradições outras que não a cristiano-cêntrica na primeira modernidade), que sinalizaram o lado escuro da modernidade que desembocará ainda no holocausto judeu; que a queima de milhares de mulheres e formas de vida comunais alternativas e resistentes ao capitalismo conformará os sexismos vários; que o patriarcalismo dos colonizadores estressará hierarquicamente os sistemas de gênero existentes em outros lugares. Diz-nos Grosfoguel:

Ao contrário da narrativa eurocêntrica de Foucault, que coloca a transmutação do antissemitismo religioso em racismo antissemita no século XIX, o racismo antissemita de corte antijudaico e antimuçulmano aparece já no século XVI espanhol, onde as velhas narrativas antissemitas medievais de discriminação religiosa se enredam ao novo imaginário racista produzido pela conquista das Américas no século XVI, ressignificando o antissemitismo religioso em antissemitismo racial. Da mesma forma, ao contrário de Foucault, este racismo antissemita do século XVI já é ele próprio um racismo de Estado. (GROSGOUEL, 2012, p. 93, tradução nossa).¹³

O que os estudos sobre a colonialidade pretendem demonstrar é que a colonialidade é um elemento constitutivo do padrão de poder capitalista, visto que um dará ensejo ao outro, na medida em que os colonialismos estabelecem relações de poder, de exploração, de dominação e de conflito jamais vistos, à colonialidade, portanto. Mas também será este padrão colonialista que possibilitará a própria existência do capitalismo, como visto na primeira seção. Ocorre que nem todos os colonialismos foram necessariamente racistas, ou dizimaram populações e tradições inteiras, mas a colonialidade sim estabelece um novo estado de coisa no mundo e aqui resta a peculiaridade do que ocorreu na modernidade/colonialidade: classificação social da população sobre a ideia de raça, a racionalidade específica do eurocentrismo, controle de todas as formas de subjetividade e formas outras de conhecimento por meio de um padrão modernizador único.

Mais ainda, para Quijano é importante transcender visões históricas que pretendam deslocar eventos para outros e novos territórios (como no marxismo, p. ex.), enquanto procura entender os padrões de relação estabelecidos a partir de hierárquicas próprias à colonização. Citamo-lo:

Tal estrutura do poder foi e ainda é o marco a partir do qual operam as outras relações sociais, de tipo classista ou estamental. Com efeito, ao observarmos as linhas principais da exploração e da dominação social em escala global, as linhas matrizes do atual poder mundial, sua distribuição de recursos e de trabalho, entre a população do mundo, é impossível não ver que a vasta maioria dos

¹³ No original, "Contrario a la narrativa eurocéntrica de Foucault, que ubica en el siglo XIX la transmutación del antissemitismo religioso en racismo antissemita, el racismo antissemita de corte anti-judío y de corte anti-musulmán aparece ya en el siglo XVI español donde las viejas narrativas antissemitas medievales de discriminación religiosa se enredan con el nuevo imaginario racista que produce la conquista de las Américas en el siglo XVI resignificando el antissemitismo religioso en antissemitismo racial. Igualmente, contrario a Foucault, este racismo antissemita del siglo XVI es a su vez ya un racismo de estado."

explorados, dos dominados, dos discriminados são exatamente os membros das “raças”, das “etnias”, ou das “nações” em que foram categorizadas as populações colonizadas, no processo de formação desse poder mundial, da conquista da América em diante. (QUIJANO, 1992, p. 2).

Embora as práticas sociais disciplinadoras dos corpos possuam emergência anterior ao capitalismo, ela também servirá a ele, ou melhor posto, também se conformam devido a ele. Se a premissa de que a colonialidade é um efeito do capitalismo, assim como o capitalismo é um efeito do colonialismo estiver correta, por que o biopoder não deveria ser analisado também relativamente às práticas sociais além-mar que o ensinaram? Embora reste evidente que biopoder não é o mesmo que colonialidade, parece-nos razoável pretender aproximar ambos os processos históricos como modos de conhecer a modernidade/colonialidade tendo em conta a premissa de que as relações de poder como inscritas surgem em épocas aproximadas e possuem pontos de inflexão importantes relativamente aos efeitos que provocam no mundo como o conhecemos.

O que parece defender Santiago Castro-Gómez, um dos pesquisadores da rede, a partir da análise de textos publicados mais recentemente é que sim, Foucault percebeu o modo heterárquico em que funciona as diferentes redes de poder na modernidade (embora permanesse bastante eurocêntrico em relação aos conteúdos de sua análise), mas que preferiu centrar sua análise em uma micropolítica do poder:

Assim, Foucault distingue três níveis de generalidade no exercício do poder: um *nível microfísico* em que operam as tecnologias disciplinares e de produção do sujeito, bem como as “tecnologias de si” que buscam uma produção autônoma de subjetividade; um *nível mesofísico* em que se inscreve a governamentalidade do Estado moderno e seu controle sobre as populações por meio da biopolítica; e um *nível macrofísico* em que estão localizados dispositivos de segurança supraestatais que favorecem a “livre concorrência” entre os Estados hegemônicos pelos recursos naturais e humanos do planeta. Em cada um desses três níveis, o capitalismo e a colonialidade do poder se manifestam de maneira *diferente*. (CASTRO-GÓMEZ, 2007, 162, grifos do autor, tradução nossa).¹⁴

¹⁴ No original, “Tenemos entonces que Foucault distingue tres niveles de generalidad en el ejercicio del poder: un *nivel microfísico* en el que operarían las tecnologías disciplinarias y de producción de sujetos, así como las “tecnologías del yo” que buscan una producción autónoma de la subjetividad; un *nivel mesofísico* en el que se inscribe la gubernamentalidad del Estado moderno y su control sobre las poblaciones a través de la biopolítica; y un *nivel macrofísico* en el que se ubican los dispositivos supraestatales de seguridad que favorecen la “libre competencia” entre los Estados hegemónicos por los

Ao que parece, a discussão entre os estudos sobre a colonialidade e as teorias de Foucault vêm rendendo alguma contenda relativamente a como se relacionam as redes hierárquicas e/ou heterárquicas de poder, se confluem a um fenômeno histórico-estrutural inscrito numa mesma totalidade (estabelecimento de hierarquias) ou se deveriam os regimes de poder ser analisados em suas especificidades (as heterarquias advogadas pela teoria foucaultiana e pelo pesquisador da rede Castro-Gómez) (HUGUET, 2012). Ainda assim, para Castro-Gómez, é possível compreender tanto o poder molecular quanto o molar e o global a partir de uma perspectiva heterárquica de poder (como observado no excerto abaixo). A despeito da existência da “contenda” relativamente a se saber se é ou não possível averiguarmos “padrões de poder mundiais hierárquicos”, ainda resta a certeza de que em vários níveis é possível averiguar tanto a existência do biopoder quanto da colonialidade:

Isso significa que a colonialidade não se reduz ao domínio econômico e político estabelecido pelas potências hegemônicas do sistema mundial sobre os territórios da periferia (ou seja, falar sobre colonialidade não é o mesmo que falar sobre colonialismo), mas que têm a ver também, e principalmente, com os dispositivos de regulação e padronização que operam no nível governamental (as chamadas “heranças coloniais”), bem como com as tecnologias de resistência e descolonização que operam no nível molecular. Embora os imperativos econômicos da economia mundial estejam em rede, enredados com outras cadeias de poder que operam em outros níveis (como relações étnicas, epistêmicas, sexuais, espirituais, de gênero e de classe), essas relações não são determinadas pelas relações de trabalho e nem são redutíveis uma a outra. *Não existe uma colonialidade do poder única, mas muitas* e a sua análise dependerá do nível de generalidade que se está a considerar (micro, meso ou macro), bem como do seu âmbito específico de atuação. (CASTRO-GÓMEZ, 2007, 162, grifos do autor, tradução nossa).¹⁵

recursos naturales y humanos del planeta. En cada uno de estos tres niveles el capitalismo y la colonialidad del poder se manifiestan de forma *diferente*.”

¹⁵ No original, “esto significa que la colonialidad no se reduce al dominio económico y político establecido por las potencias hegemónicas del sistema-mundo sobre los territorios de la periferia (es decir que hablar de colonialidad no es lo mismo que hablar de colonialismo), sino que tiene que ver también, y primordialmente, con los dispositivos de regulación y normalización que operan a nivel gubernamental (las llamadas ‘herencias coloniales’), así como con las tecnologías de resistencia y descolonización que operan a nivel molecular. Si bien los imperativos económicos de la economía-mundo se vinculan en red, se enredan con otras cadenas de poder que operan en otros niveles (como por ejemplo las relaciones étnicas, epistémicas, sexuales, espirituales, de género y de clase), estas relaciones no son

4. Da atitude crítica e do pensamento epistêmico decolonial

Uma das características mais impressionantes da filosofia de Michel Foucault reside no fato de ter subvertido o olhar que estávamos acostumados a ter em relação à modernidade e à filosofia do progresso herdeira do pensamento do século XVIII. Foucault inaugura no pensamento ocidental talvez a viragem mais profunda ao pensar a filosofia antes como uma *atitude crítica*¹⁶ do que acúmulo da razão em direção a um bem maior. Outras viragens ocorreram como a linguística, a ontológica, a metafísica, mais precisamente no século passado; mas, o acento colocado por Foucault nas mudanças profundas ocorridas no mundo Europeu entre os séculos XV e XVI, já que será neste momento em que haverá uma multiplicação de todas as artes de governar – pedagógica, política, econômica – nos instiga a pensar que as pesquisas de Foucault se coadunam com aquelas relativas aos estudos sobre a colonialidade. Portanto, pretendemos aqui uma aproximação entre a atitude crítica em Foucault (da arte de não ser governado de determinada maneira) e a ideia de um projeto epistêmico decolonial ou do pensamento crítico do colonizado.

Embora autores pós-coloniais e decoloniais argumentassem que Foucault não foi capaz de ver alguns regimes de poder tanto no seio da sociedade ocidental como além-mar (CASTRO-GÓMEZ, 2007; GROSFUGUEL, 2012), e que, portanto, não viu muitos dos acontecimentos relevantes para a conformação deste novo sistema-mundo que emergia na modernidade, e embora compreendamos que esta tarefa fosse inacessível ao homem que perscrutava os arquivos europeus, a tarefa do filósofo residirá em perceber como as práticas sociais engendraram domínios de saber e, portanto, novos regimes de saber-poder (a governamentalização) desde momentos anteriores ao Renascimento (XVI) e alguns séculos posteriores, que ele denomina de clássico (XVII) e moderno (XVIII) (FOUCAULT, 2008b, 2008c).

Apenas a título de exemplificação, alguns dos acontecimentos históricos ocorridos neste período e analisados por Foucault são a formação dos Estados modernos e consequentemente as inúmeras tecnologias de poder aí gestadas, como a guerra racial no interior destes Estados, a conformação do capitalismo na modernidade, os colonialismos; além de outros fatos relevantes,

determinadas por las relaciones de trabajo y tampoco son reducibles las unas a las otras. *No hay una sola colonialidad del poder sino que hay muchas* y su análisis dependerá del nivel de generalidad que se esté considerando (micro, meso o macro), así como de su ámbito específico de operación."

¹⁶ Ao menos assim vemos todo o pensamento de Foucault desde os seus primórdios.

mas não considerados por ele como a conquista de Granada e expulsão dos judeus e árabes muçulmanos da Península Ibérica em 1492, a conquista da América e os genocídios e epistemicídios vários, e a queima das bruxas, ambos no século XVI, além da maior empreitada escravocrata que a humanidade já conheceu com a destituição das populações africanas de suas terras e modos de vida, até o século XIX (GROSFOGUEL, 2013). Estes últimos fatos são geralmente reclamados pelos estudos sobre a colonialidade como momentos em que as novas formas de governamentalização e suas “tecnologias de poder” conformaram tanto a Europa moderna quanto o resto do mundo, como vimos na seção anterior.

Partindo de uma questão relevante que começa a se anunciar na filosofia ocidental no século XVIII, tendo Kant e a sua pergunta sobre o Iluminismo iniciado este momento de inflexão: “O que somos neste tempo que é o nosso?” (FOUCAULT, 2006), Foucault pretenderá perscrutar as diversas artes de governar e tentar perceber aí atitudes de deslocamento relativamente a estes regimes de poder – visto que a *crítica* é tanto produto da arte de governar como um reposicionamento no mundo. Não à toa, esta questão se anuncia nos textos sobre a genealogia do poder, adentra as reflexões sobre a atitude crítica filosófica e quanto à *parresia* (a coragem de dizer a verdade) como modo próprio em busca da produção de efeitos éticos e políticos no mundo (FOUCAULT, 2011).

Como nos dirá Foucault:

Mas eu creio que a partir do século XV e desde antes da Reforma, pode-se dizer que houve uma verdadeira explosão da arte de governar os homens, explosão entendida em dois sentidos. Deslocamento de início em relação a seu foco religioso, digamos se vocês querem laicização, expansão na sociedade civil desse tema da arte de governar os homens e dos métodos para fazê-la. E depois, num segundo sentido, multiplicação dessa arte de governar em domínios variados: como governar as crianças, como governar os pobres e os mendigos, como governar uma família, uma casa, como governar os exércitos, como governar os diferentes grupos, as cidades, os Estados, como governar seu próprio corpo, como governar seu próprio espírito. (FOUCAULT, 2021, p. 3).

A atitude crítica é esta que dá a ver os sistemas de verdade-saber-poder por meio ou de uma arqueologia de saber ou de uma genealogia do poder, que pretende perscrutar as práticas sociais a fim de responder à pergunta “o que então eu sou, eu que pertenço a esta humanidade, talvez à margem, nesse momento, nesse instante de humanidade que está sujeito ao

poder da verdade em geral e das verdades em particular?” (FOUCAULT, 2021, p. 11-12) e então perguntar “como não ser governado assim, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não dessa forma, não para isso, não por eles” (FOUCAULT, 2021, p. 3). Podemos antever, na atitude crítica como definida por Foucault, já o tema que dará o contorno das suas pesquisas: a *parresia* como a coragem da verdade (FOUCAULT, 2011), o cuidado de si como prática de constituição do sujeito ético (FOUCAULT, 1985, 2006c), a estética da existência como problematização da relação entre sujeito e verdade (FOUCAULT, 2006b). A atitude crítica procura romper com o pensamento moderno que pretende fundamentar em um sujeito do conhecimento tanto uma epistemologia sobre os modos e os limites do conhecimento quanto toda e qualquer possibilidade de conhecimento sobre o mundo.

Neste sentido, a verdade nem é algo que se encontra no sujeito nem uma possibilidade de conhecê-la. A verdade não interessa como valor de verificação, mas como um evento (acontecimentalização), um regime de verdade que surge ao invés do nada, ou seja, as condições de aparição de um discurso. Neste sentido, Foucault denomina este movimento de atitude crítica uma ontologia do presente. Diz ele:

E se a governamentalização é mesmo esse movimento pelo qual se tratasse na realidade mesma de uma prática social de sujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que reclamam de uma verdade, pois bem, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; pois bem, a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade. (FOUCAULT, 2021, p. 5).

Retomando a explanação já realizada sobre o projeto decolonial, a *diferença colonial*, a colonialidade do poder e a colonialidade do saber, pensamos ser possível realizar uma aproximação entre a atitude crítica inscrita num projeto de ontologia do presente e no projeto apresentado na seção de introdução à colonialidade. Na medida em que o projeto decolonial inscreve-se como um movimento que pretende rever os efeitos das colonialidades nos projetos históricos dos colonizados a fim de compreender as relações de poder que emergiram tanto com a colonização quanto com os efeitos das colonialidades, as hierarquias estabelecidas entre as diversas facetas do poder (relações sociais, trabalho, natureza), mas também os racismos e epistemicídios

vários, o projeto pretende-se, malgrado o uso do termo, uma espécie de genealogia do poder, de des-cobrimiento dos diversos regimes de poder instaurados por práticas sociais outras a partir da colonialidade.

O giro decolonial não se encerra na busca por uma “verdade da tradição” ou pelas “origens da cultura” ou por um “fazer filosófico próprio e original”, mas por perscrutar por meio de uma “atitude crítica” toda e qualquer possibilidade de resistência *a ser governado desta forma*, por engendrar por meio de um reconhecimento das práticas aí inscritas os regimes de saber-poder que instauraram um estado de coisas jamais visto antes da modernidade/colonialidade. Não à toa, a pergunta sobre “o que somos” surge no século XVIII: a conformação do Estado, suas tecnologias de poder, as tecnologias políticas dos indivíduos e a “correlação permanente entre uma individualização sempre levada mais adiante e a consolidação dessa totalidade” (FOUCAULT, 2006, p. 317), ensejou não apenas o biopoder (anátomo-política, biopolítica, tanatopolítica) no interior dos Estados modernos, capitalistas, liberais, mas também as diversas colonialidades, que foram inscritas nos projetos epistêmicos subalternos.

A colonialidade do saber suporia uma espécie de *arrogância epistêmica* para aqueles que se imaginam modernos e se consideram possuidores de meios mais adequados (ou mesmo os únicos) de acesso à verdade (seja esta teológica ou secularizada) e, portanto, supõe que podem manipular o mundo natural ou social de acordo com seus próprios interesses. Outras formas de conhecimento, geralmente associadas a populações não europeias, são descartadas como ignorância, menosprezadas, inferiorizadas ou, em certas ocasiões, apropriadas pelos aparatos europeus de produção de conhecimento teológico, filosófico e científico. Daí o caráter repressivo da colonialidade do conhecimento em relação a outros modos de produção de conhecimento e outros sujeitos epistêmicos. (RESTREPRO & ROJAS, 2010, p. 137, grifos dos autores, tradução nossa)¹⁷

¹⁷ No original, “La colonialidad del saber supondría una especie de *arrogancia epistémica* por quienes se imaginan modernos y consideran poseedores de los medios más adecuados (o incluso los únicos) de acceso a la verdad (sea ésta teológica o secularizada) y, por tanto, suponen que pueden manipular el mundo natural o social según sus propios intereses. Otras formas de conocimiento, generalmente asociadas a poblaciones no europeas, son descartadas como ignorancia, menospreciadas, interiorizadas o, en ciertas ocasiones, apropiadas por los aparatos de producción del conocimiento teológico, filosófico y científico europeos. De ahí el carácter represivo de la colonialidad del saber con respecto a otras modalidades de producción de conocimiento y otros sujetos epistémicos.”

Conquanto Foucault se refira à atitude crítica frente ao governo pastoral, à atitude crítica frente às escrituras sagradas e também às reformas protestantes, podemos antever o pensamento crítico do colonizado como pretendendo posicionar-se frente às colonialidades em sua sociedade: a colonialidade não como um regime de poder externo e imperial, mas como um regime de poder que constitui já nosso próprio projeto histórico, embora se possa revê-lo, revisitá-lo, recusá-lo. Ainda, não em busca de um projeto de modernidade civilizadora, iluminista, racional-científico como único parâmetro da boa vida (neste momento em que o lado escuro da modernidade se mostra, parece-nos impossível ainda crê-lo), devido a uma ontologia do presente e devido a uma atitude crítica que pretende interrogar a “verdade” em seus efeitos de poder e o “poder sobre os discursos de verdade”, como dirá Foucault.

O reclame do projeto decolonial em relação a uma virada “epistêmica” reside no fato de que a colonialidade inscreveu a epistemologia eurocentrada nos projetos outros promovendo os racismos epistêmicos (a categoria de raça como primeira inscrição da colonialidade do saber e, portanto, de desqualificação de outras formas de conhecimento) que pretendem deslegitimar, inviabilizar e impossibilitar toda a ordem de conhecimento que não aquele legitimado pelo projeto moderno europeu. Aos demais projetos históricos, quando subsistiam, restaria a pecha de irracional, primitivo, incipiente e desqualificado como projeto a ser perseguido. Neste sentido, a atitude crítica frente a um projeto epistemológico reside no fato de que é necessário reivindicar uma nova epistemologia para o pensamento crítico colonizado. Ainda, o giro epistêmico serve não a busca pelas condições de verdade, mas a busca pelas condições de pensamento crítico que reinvente a experiência do sujeito no mundo.

Referências

- ALCOFF, L. M. “A epistemologia da colonialidade de Mignolo”. In: *Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/desde/para América Latina, Caribe, África e Ásia*, 1 (1), 2017.
- CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. “Prólogo: giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (eds.). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad

Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Instituto Pensar, 2007.

CASTRO-GÓMEZ, S. “Michel foucault y la colonialidad del poder”. In: *Tabula Rasa*, núm. 6, enero-junio, 2007, p. 153-172.

_____. “De la historia de las ideas a la genealogía localizada de las prácticas: entrevista con Santiago Castro-Gómez”. In: CASTRO-GÓMEZ, S. *Crítica de la razón latinoamericana*. 2a ed. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar: COLCIENCIAS, 2011.

CUSICANQUI, S. R. Ch’ixinakax utxiwa. *Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DUSSEL, E. “Europa, modernidade e eurocentrismo”. In: Lander, E. (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 55-70.

_____. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1964.

_____. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. “Verdade e poder”. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979b.

_____. *A história da sexualidade II: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. “O que é a crítica? [Crítica e Aufklärung]”. “Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung”. In: *Bulletin de la Société française de philosophie*, Vol. 82, n° 2, p. 35 - 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Tradução de Gabriela Lafeté Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/critica.pdf>. Acesso em 20/07/2021.

_____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. “Polemics, politics and problematizations (Polémique, politique et problématisations)”. In: *Dits et écrits II (1976-1988)*. Paris: Gallimard, 2001.

- _____. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2005.
- _____. “A tecnologia política dos indivíduos”. In: *Ditos e escritos V: ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- _____. “Uma estética da existência”. In: *Ditos e escritos V: ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.
- _____. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. São Paulo: Martins Fontes, 2006c.
- _____. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- _____. *Segurança, território, população: curso do Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- _____. *O nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008c.
- _____. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008d.
- _____. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- _____. *A coragem de verdade: o governo de si e dos outros II: curso do Collège de France (1983-1984)*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- GROS, F. “Situação do curso”. In: *A hermenêutica do sujeito: curso do Collège de France (1981-1982)*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GROSFOGUEL, R. El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? In: *Tabula Rasa*, núm. 16, enero-junio, 2012, p. 79-102.
- _____. “Hay que tomarse en serio el Pensamiento Crítico de los colonizados en toda su complejidad”. Entrevista realizada por Luis Martínez Andrade *Metapolítica*. Año 17, núm. 83, octubre - diciembre de 2013, p. 38-47.
- _____. “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI”. In: *Tabula Rasa*, Bogotá. Juldez, 2013b; 19: 31-58.
- HUGUET, M. G. “El análisis del poder: Foucault y la teoría decolonial”. In: *Tabula Rasa*. Bogotá – Colombia, No. 16: 59-77, enero-junio 2012.
- MACHADO, R. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- MIGNOLO, W. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.
- _____. *The dark side of Western modernity: global futures, decolonial options*. Durham & London: Duke University Press, 2011.
- _____. Desafios decoloniais, hoje. *Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/desde/para América Latina, Caribe, África e Ásia*, 1 (1), 2017.

OSMAN, E. *Bio-ética islâmica: aportes epistemológicos desde o pensamento decolonial e os feminismos islâmicos*. Dissertação (Mestrado em Bioética). Programa de Pós-Graduação em Bioética. Brasília: Universidade de Brasília, 2015. Orientação: Rita Laura Segato. 164p. Disponível em: http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/19571/1/2015_Elzahr%C3%A3MohamedRadwanOmarOsman.pdf.

QUIJANO, A. “Colonialidad y modernidad-racionalidad”. In: Bonillo H. (comp.). *Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones/FLACSO, 1992, p. 437-449.

RESTREPO, E. & ROJAS, A. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Cauca: Universidad de Cel Cauca, 2010.

SEGATO, R. L. “Aníbal Quijano y la Perspectiva de la Colonialidad del Poder”. In: *Revista Casa de las Américas*, 2013, 272.

Email: oliveiramark@yahoo.com.br

Email: assaddaka@gmail.com

Recebido: 08/2021

Aprovado: 03/2023