

**Colonialidade, raça e mestiçagem no ensaísmo sobre a América Latina no século XX: pensando alternativas ao “universalismo excludente”**

**Coloniality, Race and *Mestizaje* in the Essayism on Latin America in the 20<sup>th</sup> Century: Thinking Alternatives to the “Exclusionary Universalism”**

João Gabriel da Silva Ascenso<sup>1</sup>

**Resumo**

O presente artigo busca realizar um mapeamento de parte da produção da teoria crítica contemporânea, na América Latina, a respeito do caráter eminentemente colonial da construção do conhecimento no (e sobre o) continente. A partir daí, analisam-se os mecanismos políticos e epistemológicos a partir dos quais esse tipo de conhecimento eurocêntrico se estruturou historicamente, destacando a construção do vocabulário racial. Investigo, em seguida, os antecedentes dessa denúncia da vinculação do conhecimento continental aos moldes europeus, recuperando o ensaísmo mexicano do início do século XX, que pretende reinventar a ideia de raça a partir da positivação da mestiçagem – notadamente a obra *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana* (1926), de José Vasconcelos. Finalizo com uma reflexão sobre a persistência da colonialidade em parte dos mesmos discursos que pretendiam superá-la.

**Palavras-chave:** colonialidade; mestiçagem; raça cósmica.

**Abstract**

This article aims to undertake a mapping of part of the production of contemporary critical theory, in Latin America, concerning the eminently colonial character of the construction of the knowledge in (and about) the continent. From there on, I analyze the political and epistemological mechanisms from which this Eurocentric kind of knowledge was historically structured, emphasizing the construction of racial vocabulary. I investigate, then, the background of this denouncement of the linking of the continental knowledge to the European frames, recovering the Mexican essayism of the early 20<sup>th</sup> century, which wishes to reinvent the idea of race through the positivation of the *mestizaje* – notably José Vasconcelos’ essay *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana* (1926). I conclude with a reflection on the persistence of coloniality in part of the same discourses that sought to overcome it.

**Keywords:** coloniality; *mestizaje*; cosmic race.

**Artigo recebido em:** 27/08/2014

**Artigo aprovado para publicação em:** 19/11/2014

<sup>1</sup> Mestrando em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHIS/UFRJ), instituição onde também cursou a graduação. Foi um dos organizadores do livro *Raça: trajetórias de um conceito – histórias do discurso racial na América Latina*, publicado em 2014 pela Editora Ponteio. Este trabalho foi realizado com o auxílio da Bolsa Nota 10, concedida pela FAPERJ. E-mail: [jgascenso@gmail.com](mailto:jgascenso@gmail.com).



## A crítica contemporânea aos saberes coloniais

Durante todo o século XX, o gênero ensaístico constituiu-se como um foco privilegiado da produção intelectual do continente latino-americano. As questões, entretanto, que nortearam a produção desses ensaios em diferentes momentos históricos mudaram bastante ao longo desse período, evidenciando a entrada em cena de novas concepções de sociedade, de novos grupos sociais, de novas demandas e da identificação de novos problemas. Começamos pelo final.

Superar uma epistemologia eurocêntrica, monocultural e antiemancipacionista tem sido a busca de inúmeros focos da teoria crítica contemporânea, notadamente nas áreas das Ciências Sociais e dos Estudos Culturais, bem como na produção ensaística que dialoga com essas áreas, desde as últimas décadas do século XX. Novas demandas, como o multiculturalismo, e novos enfoques teóricos, como a crítica pós-colonial, oferecem subsídio para esse trabalho que, por sua diversidade, está longe de representar uma homogeneidade epistemológica.

Boa parte da produção acadêmica e ensaística voltada nessa direção parte do reconhecimento de que o conhecimento social historicamente desenvolvido sobre a América Latina foi formado no âmbito de uma dimensão colonial. Isso corresponde a dizer que os termos a partir dos quais esse continente foi “construído” pela tradição europeia, desde o final do século XV, se forjaram em meio a um processo maior dentro do qual se articulou a construção dos Estados nacionais europeus e de estruturas coloniais de poder rapidamente internacionalizadas. Entretanto, o conhecimento produzido sobre a América Latina não representa um mero *resultado* desses processos; pelo contrário, foi sobretudo *a partir* do estabelecimento de uma série de relações novas com a América que se construiu essa forma de conhecimento colonial que, retrospectivamente, a inventou.

Essa proposição há algum tempo já não é uma novidade na área das Ciências Humanas. Ela foi formulada em meio à recorrentemente referenciada crise de paradigmas que se abateu sobre esse grande campo de conhecimento a partir das últimas décadas do século XX, com as críticas ao seu estrito racionalismo científico, de um lado, e o fim da bipolaridade “capitalismo x socialismo” em nível internacional, do outro. Em meio a esse processo, avultaram-se as denúncias ao que Andrea Semprini chama de “epistemologia monocultural”. Segundo esse autor, a partir das



reflexões que faz sobre John Searle, os aspectos principais dessa epistemologia seriam as considerações de que “a realidade existe independentemente das representações humanas”; de que “a realidade existe independentemente da linguagem”; de que “a verdade é uma questão de precisão de representação”; e, finalmente, de que “o conhecimento é objetivo” (SEMPRINI, 1999, p. 85-86).

Em meio ao questionamento desses paradigmas, uma gama gigantesca de propostas surgiu, das primeiras reflexões sobre o caráter linguístico da construção da realidade às posteriores teorias “pós-modernas” ancoradas sobre a perspectiva de que a realidade não é alicerçada sobre quaisquer bases materiais, sendo, portanto, inacessível; do crescimento dos estudos sobre a cultura, em oposição à biologização da humanidade, ao interesse pelos fenômenos cognitivos; do diagnóstico de que as grandes narrativas não dão mais conta de explicar a universalidade da realidade humana à defesa de que ainda há dimensões concretas de poder e dominação que, ao invés de estruturar as grandes narrativas, são, pelo contrário, dissimuladas pela pluralidade de narrativas contemporâneas.

Essas proposições marcariam o que Semprini define como uma “epistemologia multicultural”. A mim, me parece difícil conceber que, de fato, essa gama de proposições muitas vezes tão divergentes possa constituir uma nova epistemologia estruturada. Os esforços para tanto, de todo modo, são evidentes, e realmente caminham para uma valorização do aspecto múltiplo, e não totalizante, universal ou coerente, das culturas e das formas de saber dos diversos grupos humanos. Daí que possamos de fato falar, se não em epistemologia, ao menos em uma sensibilidade multicultural, que vai muito além das controvérsias políticas a partir das quais costuma-se divulgá-la (questões como ações afirmativas, cotas para grupos minoritários ou defesa de um vocabulário politicamente correto, cujos extremos são frequentemente banalizados de forma pejorativa).

Em meio a essa sensibilidade, a denúncia da colonialidade da “epistemologia monocultural” tem sido constante. Dentre os primeiros teóricos das chamadas teorias pós-coloniais, destacam-se os indianos do grupo dos Estudos Subalternos, dentre os quais Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Spivak, além do palestino Edward Said. A proposta de Chakrabarty de “provincializar a Europa” e, assim, problematizar o modelo europeu de modernidade a partir do qual se concebeu, na maior parte das vezes, a transição capitalista dos

países periféricos, contesta justamente a elevação da Europa ao título de modelo universal a ser seguido por todas as sociedades.

Tal prerrogativa se revelou central para o grupo de pesquisadores que conformou um pós-colonialismo latino-americano. É esse grupo que formula boa parte das proposições a respeito da construção de um conhecimento sobre a América Latina como processo coexistente e intimamente relacionado, em um sistema de retroalimentação, com a formação dos modernos Estados nacionais europeus e suas formas de poder e de saber. Um dos primeiros intelectuais a produzir reflexões nesse sentido foi o sociólogo peruano Aníbal Quijano, um dos precursores desse grupo e cujas pesquisas balizaram a produção que tem sido realizada a esse respeito na América Latina – em grande medida a partir de iniciativas da UNESCO que deram origem, por exemplo, à Unidade Regional de Ciências Sociais e Humanas para a América Latina e o Caribe e ao Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO).

Dentro da formulação de Quijano, a categoria principal é a de “colonialidade do poder”. Segundo o autor, a descoberta da América para os europeus, em 1492, e a montagem dos impérios ultramarinos foram elementos que condicionaram a noção de modernidade europeia, que teria sido marcada por uma codificação das diferenças em classificações raciais e pela articulação de diferentes formas de trabalho em torno do capital e de um mercado mundial em formação (QUIJANO, 2005). A exploração das diferentes formas de trabalho, dividido internacionalmente, e o controle das formas de produção seriam coordenados por poderes centralizados, e a distribuição desigual de áreas centrais e periféricas no âmbito de um sistema mundial seria marca da colonialidade do poder. Por outro lado, esse processo de dominação material estaria respaldado por um processo maior de dominação simbólica, o eurocentrismo, como perspectiva hegemônica de conhecimento, cujos dois principais mitos fundacionais seriam:

Um, a ideia-imagem da história da civilização humana como uma trajetória que parte de um estado de natureza e culmina na Europa. E dois, outorgar sentido às diferenças entre Europa e não-Europa como diferenças de natureza (racial) e não de história do poder. Ambos os mitos podem ser reconhecidos, inequivocamente, no fundamento do evolucionismo e do dualismo, dois dos elementos nucleares do eurocentrismo. (QUIJANO, 2005, p. 238)

Evolucionismo em uma perspectiva que encara a humanidade como uma totalidade que tem seu início em um estado de natureza selvagem – correspondente, muitas vezes, à condição indígena – e o seu ápice na estruturação da racionalidade europeia, civilizada, capitalista-liberal.



Dualismo na elaboração de categorias binárias que decorrem desse evolucionismo, utilizadas com fins “ideológicos”: “pré-capital-capital, não europeu-europeu, primitivo-civilizado, tradicional-moderno etc.” (QUIJANO, 2005, p. 250). Dessa forma, a uma “colonialidade do poder” corresponde uma “colonialidade do saber”, a partir do momento em que essas estruturas de conhecimento tornam-se hegemônicas e empregadas tanto nas áreas centrais quanto nas periféricas.

Tal proposição é bem apresentada no trabalho “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”, publicado por Quijano na coletânea *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*, organizada pelo sociólogo venezuelano Edgardo Lander. Nesse trabalho, entretanto, a interpretação de Quijano tem uma série de problemas propriamente históricos: as generalizações que constrói tendem a essencializar a Europa como continente homogêneo e os grupos que a compõem como grupos que, apesar de seus conflitos de classe, apresentam coerências estruturais em sua organização. Além disso, a ideia de “modernidade” não é historicizada e, concebida de modo a envolver todo o mundo ocidental – e, posteriormente, virtualmente todo o mundo –, cobre desde o período das Grandes Navegações até a consolidação do capitalismo-liberal como um único grande momento histórico. Finalmente, a caracterização das relações de dominação centro-periferia exacerba conceituações hoje muito desgastadas, como as que atribuem uma solidariedade natural entre as elites coloniais e as metrópoles europeias e as que negam o caráter de negociação e as redes de interesses através das quais essas relações, necessariamente desiguais, se constituíram. Vários grupos, dentre os quais o Antigo Regime nos Trópicos (ART), sediado na Universidade Federal do Rio de Janeiro, vêm contestando de forma incisiva e consistente essas proposições.<sup>2</sup>

Interessam-me, entretanto, sobretudo o conceito de “colonialidade do poder” e seu par correlato, “colonialidade do saber”, como modelos explicativos que pretendem demonstrar o conteúdo simbólico de dominação sobre o qual se pautou uma determinada epistemologia europeia que se tornou hegemônica através dos diversos colonialismos que o mundo verificou, especialmente a partir dos séculos XVIII-XIX, mas cujas origens remetem, sem dúvida, aos séculos XV-XVI. Convém, não obstante, salientar a necessidade de se reverem as lógicas de mera imposição de autoridade e de aculturação dos povos nativos, sustentadas por Quijano no artigo mencionado, através das ideias de negociação e de ressignificação simbólica.

---

<sup>2</sup> Para mais detalhes sobre as pesquisas do Antigo Regime nos Trópicos (ART), ver BICALHO *et al.*, 2001.

Diversos autores que se apropriaram das ideias de Quijano, de todo modo, relativizaram as generalizações do autor peruano e adicionaram novas camadas à sua definição de um saber colonial hegemônico. Para Edgardo Lander, por exemplo, há um processo de naturalização e universalização da sociedade liberal verificado no pensamento social ocidental nos últimos séculos, sendo essa forma história específica de sociedade concebida como um modelo geral abstrato e ao qual não seria possível oferecer alternativas, dada a sua inevitabilidade. É o que Lander chama de sua “eficácia neutralizadora”. Para ele, essa eficácia se deve não apenas às relações coloniais/imperiais de poder, mas a processos subjetivos intimamente relacionados a elas, dentre os quais as múltiplas separações, ou partições, do mundo real, empreendidas pelo Ocidente.

Essas partições começaram por separar “Deus e homem”, chegando até “corpo e mente” e “razão e mundo”. A essas contínuas separações epistemológicas corresponderiam outras que legitimam a oposição entre o homem ocidental europeu e o Outro – potencialmente, todo o mundo não europeu. Se um seria o palco da realização da mente e da razão, o outro seria o espaço do mundano, do sensual – do bárbaro, enfim.

Com o início do colonialismo na América inicia-se não apenas a organização colonial do mundo mas – simultaneamente – a constituição colonial dos saberes, das linguagens, da memória [...] e do imaginário [...]. Dá-se início ao longo processo que culminará nos séculos XVIII e XIX e no qual, pela primeira vez, se organiza a totalidade do espaço e do tempo – todas as culturas, povos e territórios do planeta, presentes e passados – numa grande narrativa universal. Nessa narrativa, a Europa é – ou sempre foi – simultaneamente o centro geográfico e a culminação do movimento temporal. [...] Com os cronistas espanhóis dá-se início à “massiva formação discursiva” de construção da Europa/Ocidente e o outro, do europeu e o índio, do lugar privilegiado do *lugar de enunciação* associado ao poder imperial [...]. (LANDER, 2005, p. 26)

Voltamos ao ponto do que Semprini chama de epistemologia monocultural. A experiência europeia só ganha o seu alcance mundial porque essa própria experiência europeia é concebida como universal, como a única forma efetiva de cultura e civilização, à qual os outros não chegaram por estarem situados em um “tempo” anterior na escala evolutiva e/ou por terem impedimentos contingenciais e possivelmente definitivos, como a inferioridade racial.

Essa universalidade, portanto, ao pretender abarcar toda a humanidade a partir da experiência europeia e ao negar a possibilidade de civilização a diversos grupos “bárbaros”, configura-se como radicalmente excludente. Nesse sentido, Lander menciona um estudo de



Bartolomé Clavero sobre o liberalismo clássico e o pensamento constitucional, em que este constata que tal formulação específica do pensamento ocidental vulgariza a ideia de universalidade justamente para negá-la a todos os grupos que tenham formas de direito diferentes do liberal, sustentado na propriedade privada individual. Aos povos que carecem dessa organização social, faculta-se, em nome da liberdade, a expropriação e a exploração de suas terras – que, de outro modo, permaneceriam “improdutivas” – e a dominação de suas sociedades, consideradas incapazes de se organizar sob qualquer forma de direito político.

Esse universalismo excludente é uma chave de leitura fundamental para compreendermos até mesmo a produção intelectual do continente latino-americano. Isso porque esses paradigmas de conhecimento se tornaram hegemônicos em tudo aquilo que, a partir das formulações de Immanuel Wallerstein, chamou-se de “sistema mundo”, e que, agregando-se as considerações de Quijano, transformou-se em “sistema mundo moderno/colonial”. Ou seja, mesmo as áreas periféricas desse sistema teriam incorporado as definições desses paradigmas para compreenderem-se a si mesmas, em um processo íntimo de comparação ao cenário europeu:

Tão profundamente arraigadas estão esta noção do moderno, o padrão cultural ocidental e sua sequência histórica como o normal ou universal, que este imaginário conseguiu constranger uma alta proporção das lutas sociais e dos debates político-intelectuais do continente [latino-americano]. Estas noções da experiência ocidental como o moderno num sentido universal com o qual é necessário comparar outras experiências permanecem como pressupostos implícitos, mesmo em autores que expressamente se propõem à compreensão da especificidade histórico-cultural deste continente. (LANDER, 2005, p. 37)

Lander se refere, na declaração acima, a autores contemporâneos seus, como Néstor García Canclini, a quem menciona explicitamente. Entretanto, a abrangência dessa constatação é muito maior. Se, por um lado, os cânones do moderno pensamento europeu, ao defender a existência de uma humanidade unificada, legitimam a exclusão dos grupos que não se ajustam aos seus padrões de universalidade, por outro, muitos intelectuais latino-americanos, desde o século XIX, buscam afirmar as especificidades do continente latino-americano a partir de postulados eurocêntricos. Nesses casos é frequente, como será discutido mais à frente, buscar-se positivar a diversidade populacional marcante da América Latina por meio da afirmação da lógica da mestiçagem e de uma pretensão de democratização continental, mas faz-se isso pretendendo uma



homogeneização de corte eurocentrado e uma afirmação de instituições políticas, jurídicas e governamentais de base liberal.

Isso porque um dos principais mecanismos de naturalização da sociedade capitalista, liberal e moderno-colonial europeia foi sua cientificização e objetivação a partir das Filosofias e Ciências Sociais. Tais formas de conhecimento partem do pressuposto da “existência de um metarrelato universal que leva a todas as culturas e a todos os povos do primitivo e tradicional até o moderno” e de que, “pelo caráter universal da experiência história europeia, as formas do conhecimento desenvolvidas para a compreensão dessa sociedade [são as] únicas válidas, objetivas e universais de conhecimento” (LANDER, 2005, p. 34). Frente ao “desvio” – foco privilegiado do estudo dos cientistas sociais – as únicas respostas possíveis seriam o aniquilamento ou a imposição da civilização.

É nesse sentido que o filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez define a modernidade como “uma máquina geradora de alteridades que, em nome da razão e do humanismo, exclui de seu imaginário a hibridez, a multiplicidade, a ambiguidade e a contingência das formas de vida concretas” (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 169). Castro-Gómez defende que

Não é difícil ver como o aparelho conceitual com o qual nascem as ciências sociais nos séculos XVII e XVIII se sustenta por um imaginário colonial de caráter ideológico. Conceitos binários tais como barbárie e civilização, tradição e modernidade, comunidade e sociedade, mito e ciência, infância e maturidade, solidariedade orgânica e solidariedade mecânica, pobreza e desenvolvimento, entre tantos outros, permearam completamente os modelos analíticos das ciências sociais. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 179)

Esse processo configura o que poderíamos chamar de “oposição assimétrica”, se quisermos utilizar a terminologia proposta por Reinhart Koselleck. Tal oposição se manifesta nos “conceitos antitéticos assimétricos” que ela articula (KOSELLECK, 2006). Entende-se que os conceitos antitéticos assimétricos configuram dois grupos sociais que se opõem de maneira desigual, um grupo ocupando discursivamente um *status* superior ao do outro. Mais do que isso, um grupo é criado de maneira generalizante em oposição ao seu par assimétrico, existindo somente em função de sua posição desigual em relação a ele.

O vocabulário colonial na América Latina está repleto de oposições assimétricas – oposições que têm origem, em grande medida, no tipo de compreensão da realidade social que Castro-Gómez busca descrever. Com a introdução do conceito de raça no vocabulário político





local, esse termo se torna também um difusor de oposições assimétricas, através da vulgarização de expressões como raça pura/raça impura, ou raça evoluída/raça primitiva. Do ponto de vista dos produtores desses conceitos, trata-se de delegar às “outras raças” as características contrárias à “nossa raça”, o que configura um processo de “invenção do outro”.

O conceito de raça é um dos modelos explicativos mais recorrentes na análise que a intelectualidade latino-americana faz a respeito de suas sociedades, na virada do século XIX para o XX. Uma parcela significativa da produção ensaística continental não apenas se utiliza dele como busca avaliar a pertinência de seu uso ou os temas a partir dos quais ele é ou não possível. Diversos ensaios importantíssimos discutiram a realidade latino-americana a partir da reflexão sobre a designação racial, de *Nuestra América*, do cubano José Martí, a *Pueblo enfermo*, do boliviano Alcides Arguedas, de *Eurindia*, do argentino Ricardo Rojas, a *Casa-grande & senzala*, de Gilberto Freyre.

Meu interesse, a partir de agora, é discutir de que modo determinada ensaística busca compreender a raça a partir de novos parâmetros, no início do século XX, notadamente no México. Para tanto, me detenho especificamente na obra *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana*, do importante filósofo e homem público mexicano José Vasconcelos, e nas interpretações a respeito da figura da Malinche, um dos símbolos mais controversos da identidade mexicana. Minha intenção é analisar de que forma se tenta construir um modelo de identidade em que a raça não atua como produtora de assimetrias, mas como um elemento de unificação nacional, através da lógica da mestiçagem. Nesses casos, evidencia-se um desejo mais ou menos explícito de fazer frente a uma interpretação do México (e da América Latina, de modo geral) a partir de um referencial exclusivamente europeu.

### **O mestiço como autóctone: pensando a Malinche e a “raça cósmica”**

A partir das primeiras décadas do século XX, verificou-se na América Latina uma série de tentativas de desafiar a condenação racial através de bases pretensamente autóctones: através, sobretudo, de um questionamento do tipo de conhecimento eurocentrado com que se convencionara interpretar o conjunto das relações históricas latino-americanas. Percebemos, nesse período, uma série de propostas de ressignificação do conceito de raça, articuladas a deslocamentos na significação social do processo de mestiçagem e a movimentos de valorização



dos elementos não europeus. Em grande medida, esse percurso teve como importante bandeira a positivação da imagem do mestiço, que deixava de ser enxergado como elemento degenerado (ou em vias de “branqueamento”) para ser percebido como elemento positivo na construção identitária. Os autores que protagonizaram essa mudança reivindicavam uma identidade de caráter mais cosmopolita, projetando sua expectativa não na recuperação de uma origem racial pura, mas na construção de uma raça mestiça que se realizaria no futuro.

Ao mesmo tempo, outras categorias analíticas voltadas para o estudo das sociedades ganharam espaço, tais como as de cultura e de etnicidade (sobretudo a partir da antropologia cultural de Franz Boas). Em alguns momentos, o conceito de raça foi substituído por esses outros termos, mas, geralmente, as noções de raça, de cultura e de etnicidade se misturaram e se ressignificaram, por meio, por exemplo, de uma troca do caráter biológico da raça pela sua aceção cultural.

No México, tal conjunto de processos reinventou a origem indígena e mestiça de sua população. A mistura racial havia-se tornado, para grande parte da intelectualidade mexicana de inícios do século XX, o grande elemento que garantiria, por um lado, sua especificidade histórica e seu valor distintivo em meio às outras nações do mundo, e por outro, a superação de uma diversidade populacional concebida como problema, rumo a uma homogeneização da população. Essa ênfase cresceu ainda mais depois do período de conflitos que marcou a década de 1910, com os eventos da chamada Revolução Mexicana.

Um bom exemplo dessa modificação na forma de se conceber a mestiçagem passa pelas representações da emblemática figura da Malinche, indígena escravizada oferecida a Hernán Cortés à ocasião dos primeiros contatos entre espanhóis e mexicas. Tendo-se tornado amante de Cortés, a Malinche desempenhou um papel fundamental na conquista espanhola, como tradutora do castelhano, do *náhuatl* (idioma falado pelos mexicas) e da língua maia, todas as quais dominava.

São conhecidas e controversas as representações da Malinche na tradição mexicana. Considerada desleal aos indígenas, por ter servido fielmente a Cortés, a Malinche é vista por muitos como a traidora da nação mexicana. Octavio Paz, em seu célebre ensaio *O labirinto da solidão* (1984, p. 62-82), lembra-nos do componente de humilhação que vem da associação da figura da Malinche à violência da agressão sexual de um invasor estrangeiro. Para Todorov,



entretanto, a Malinche representa o ideal de mistura (cultural, ideológica) entre os grupos espanhóis e indígenas na formação de algo novo e distante de uma idealização de pureza:

Os mexicanos pós-independência geralmente desprezaram e acusaram a Malinche, que se tornou a encarnação da traição dos valores autóctones, da submissão servil à cultura e ao poder europeus. [...] Quanto a mim, vejo-a sob outra luz: ela é, para começar, o primeiro exemplo, e por isso mesmo o símbolo, da mestiçagem das culturas [...]. A Malinche glorifica a mistura em detrimento da pureza (asteca ou espanhola) e o papel de intermediário. Ela não se submete simplesmente ao outro [...], adota a ideologia do outro e a utiliza para compreender melhor sua própria cultura. (TODOROV, 1991, p. 98)

À época da Revolução Mexicana, entretanto, como destaca Rodrigo Labriola, é cada vez mais frequente a representação da Malinche, menos como negociadora de culturas, e mais como um corpo sexualizado, representante da mistura entre espanhóis e indígenas na formação do povo mexicano. Enfatiza-se, portanto, seu caráter de mãe, papel que de fato ocupou como progenitora de um filho ilegítimo de Cortés, Martín, posteriormente legitimado por bula papal, e de uma filha, María, do fidalgo com quem futuramente se casou, Juan Jaramillo – dois dos “primeiros mestiços” do México. A esse respeito, é emblemático o mural de José Clemente Orozco *Cortés y la Malinche*, de 1926, em que a Malinche encarna “um significado positivo de sexualidade política e quase revolucionária”. Segundo Labriola,

a Malinche nua dos muralistas acrescenta ao feminino [...] uma sexualidade voluptuosa e poderosa, denotada na carnalidade lúbrica dos seios, do quadril e das coxas. [...] Quem tem adquirido agora uma gestualidade significativa é o próprio Cortés, ao proteger o ventre dela. Mas este Cortés é um personagem muito diferente daquele dos séculos anteriores, e é aqui onde se manifesta a ideologia vanguardista dos muralistas mexicanos. Hierático, de rasgos clássicos, como cinzelado em mármore, Cortés é antes uma estátua do Ocidente do que um conquistador de carne e ossos. Sua nudez acentua a prosopopeia, tornando-o também uma alegoria das forças antropológicas da cultura europeia, capaz de se reinventar e abandonar o modelo da civilização oitocentista e burguesa, em prol de uma descoberta e proteção do Outro, em cuja matriz se gerará uma nova sociedade misturada. Aqui, Cortés é uma espécie de Zeus inseminado a Malinche [...]. Assim, a representação vanguardista da Malinche traz de novo à tona uma discursividade mestiça; entretanto, isso não ocorre a partir da intelectualização da Malinche, mas através da sua sexualidade revolucionária. (LABRIOLA, 2010)



Um bom representante (talvez o maior expoente) do vulto que ganharam os processos de ressignificação da mestiçagem no México dos anos 1920 encontra-se na importante figura de José Vasconcelos Calderón. Seu famoso ensaio *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana* (1925) é apontado pela crítica como um divisor de águas da valorização da mestiçagem em nível continental, com a promessa de que, através da fusão das raças branca (europeia), amarela (asiática), vermelha (indígena) e negra (africana), dar-se-ia a fundação de uma “raça cósmica” na América Latina. Essa raça cósmica, para Vasconcelos, é explicitamente metafísica, espiritual, chegando o autor a alegar um rompimento com o pensamento científico do século XIX e a reivindicar os enunciados místicos da teosofia,<sup>3</sup> na defesa, por exemplo, de que os índios americanos seriam herdeiros do antigo continente da Atlântida.

Esse rompimento pode ser interpretado como uma tentativa de libertação do caráter colonial e eurocêntrico de que o cientificismo estava impregnado – estabelecendo escalas evolutivas e de civilização entre as raças. José Vasconcelos alega querer produzir uma nova forma de conhecimento, de base autóctone e que resista aos interesses imperialistas da tradição intelectual europeia:

Nosotros nos hemos educado bajo la influencia humillante de una filosofía ideada por nuestros enemigos, si se quiere de una manera sincera, pero con el propósito de exaltar sus propios fines y anular los nuestros. De esta suerte nosotros mismos hemos llegado a creer en la inferioridad del mestizo, en la irredención del indio, en la condenación del negro, en la decadencia irreparable del oriental. [...] pero ahora que se inicia una nueva fase de la Historia, se hace necesario reconstituir nuestra ideología y organizar conforme a una nueva doctrina étnica toda nuestra vida continental. Comencemos entonces haciendo vida propia y ciencia propia. Si no se liberta primero el espíritu, jamás lograremos redimir la materia. (VASCONCELOS, 2010, p. 29-30)

Muito já foi dito sobre o potencial inovador e mesmo revolucionário das formulações de José Vasconcelos, tanto na *ruptura teórica* que propunha quanto na *mudança social* que advogava, e para a qual contribuía o fato de que, além de filósofo e educador, o autor foi secretário de educação pública do México entre 1921 e 1924, tornando-se uma de suas personalidades mais influentes e mais reivindicadas no século XX.

---

<sup>3</sup> A Teosofia consiste em um corpo de conhecimentos que pretende sintetizar religião, filosofia e ciência. No mundo moderno, surgiu com grande força a partir de fins do século XIX, através do nome, que se tornaria referência, da russa Helena Blavatsky.

Seu trabalho envolveu uma vasta campanha de alfabetização nas áreas rurais, a criação dos corpos de *maestros misioneros* que atuavam nas áreas mais isoladas do país, bem como a fundação massiva de escolas e de bibliotecas e a distribuição de livros por todo o México (obras de autores mexicanos, mas também os clássicos da literatura europeia). Além disso, Vasconcelos promoveu inúmeros festivais de dança e música, incentivou a literatura nacional e financiou largamente os pintores muralistas, concedendo as paredes de importantes prédios públicos para as suas criações – dentre os quais, os da própria Secretaria de Educação Pública. Em todas essas manifestações, habitava certo resgate da ancestralidade indígena do México através daquilo que, nesse indígena, pudesse contribuir para a figura do mestiço, verdadeiro herói pátrio consagrado no bojo da revolução e concebido, por Vasconcelos, como o caminho para a “cosmificação da humanidade”.

### **Persistência da colonialidade: a crítica contemporânea à construção do México mestiço**

Voltamos aqui, de algum modo, à discussão com a qual iniciamos este trabalho. É possível que, a partir do que foi exposto, identifique-se certa convergência entre os postulados da atual crítica pós-colonial e as ideias do ensaísmo mexicano das primeiras décadas do século XX, notadamente *La raza cósmica*, de José Vasconcelos. Entretanto, por mais que esse ensaísmo esteja eivando de uma retórica de denúncia do colonialismo, há que se retomar a advertência de Edgardo Lander de que o imaginário colonial conseguiu se imbricar mesmo em autores que se dispunham a analisar as especificidades socioculturais do continente, chegando com facilidade às políticas públicas de um Estado que se pretendia popular e revolucionário, como era o caso do Estado mexicano a partir dos anos 1920.

Nas últimas décadas, tem-se verificado uma série de contestações ao modelo de indigenismo que se convencionou associar a uma “ideologia da mestiçagem”, adotado oficialmente pelo México desde a década de 1920. Em artigo intitulado “México: o racismo mestiço”, Alicia Castellanos Guerrero, Jorge Gómez Izquierdo e Francisco Pineda afirmam que “a ideologia da mestiçagem ocultou o racismo em relação aos ‘Outros’ internos e externos” (GUERRERO *et al.*, 2008, p. 251). Em relação aos outros externos, destacam a perseguição levada a cabo contra imigrantes chineses e seus descendentes nos anos 1920, que



levou à criação de leis segregacionistas e resultou, muitas vezes, em violência aberta. Em relação aos outros internos, afirmam que, terminada a guerra civil que assolou o país até 1920,

o Estado irá impondo a hegemonia do discurso e as políticas assimilacionistas a fim de institucionalizar a dissolução das culturas indígenas e continuar com sua tutoria com a nova legislação indigenista. Os indígenas aparecem no debate parlamentar quando se criam as instituições indigenistas do Estado, inexoravelmente associadas a uma nação homogênea e ao domínio dos povos. (GUERRERO *et al.*, 2008, p. 265)

Indo na mesma direção, Antonio Carlos Amador Gil afirma:

As políticas públicas implementadas combinaram [...] uma tolerância racial com um férreo exclusivismo cultural. [...] A discriminação cultural passou a ter uma dimensão pública respaldada e institucionalizada em políticas governamentais e iniciativas legais. Isto pode ser visto nos grupos camponeses e populares mestiços que não adotaram à risca o modelo cultural das elites mexicanas e que, por isso, passaram a ser tratados como “cidadãos de segunda classe” e sem direito ao acesso às vantagens usufruídas pelos mestiços totalmente adaptados ao modelo ocidental. Foi implementada, portanto, uma política homogeneizadora e unificadora, e o Estado adotou políticas públicas com este objetivo. (GIL, 2011, p. 342)

A denúncia pública contemporânea dessas práticas ganhou muita força com os diversos movimentos indígenas que vêm se firmando, sobretudo a partir das últimas décadas do século XX, e reivindicando o reconhecimento do caráter eminentemente indígena (e não mestiço) do México. Ao mesmo tempo, tais grupos afirmam politicamente seu desejo e sua luta no sentido de manterem suas tradições e suas formas próprias de pertencimento identitário e de produção da sua sobrevivência material. Um dos principais grupos que agem nesse sentido é, sem dúvida, o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), que desde a década de 1990 vem reinventando as bases da afirmação da identidade indígena no México, a partir da insurgência que levou à formação de regiões autônomas no estado de Chiapas:

Apesar de valorizarem os aspectos de suas etnias indígenas, ao contrário de diversos movimentos nacionalistas europeus e asiáticos, o movimento zapatista no México nunca apregooou um separatismo maia, ou seja, a formação de uma nação que se assentasse numa base étnica. Os índios raramente apelam à sua qualidade de Maias. Os zapatistas querem-se resolutamente mexicanos, indígenas mexicanos. A questão indígena é para eles uma questão nacional central, concebida numa perspectiva de integração



que não seja a assimilação. O movimento se destaca por procurar combinar o comunitário e o nacional, o indígena e o mexicano. O movimento reivindica um pluralismo étnico que se daria a partir da afirmação do caráter multicultural da nação. (GIL, 2013, p. 377)

Movimentos como o Zapatismo representam a materialidade de uma forma de se conceber a identidade mexicana que diverge do que foi construído com as políticas de Estado a partir dos anos 1920. Sua legitimação teórica parte de uma busca de conhecer o mundo através da rejeição da mesma epistemologia eurocêntrica, monocultural e antiemancipacionista a que fiz referência no início deste artigo, através da demanda do multiculturalismo e da afirmação dos povos originários como grupos autônomos igualmente mexicanos e indígenas.

Percebemos o questionamento do caráter de ruptura das proposições dos intelectuais considerados indigenistas na década de 1920, no México – José Vasconcelos, por exemplo, que ao “cosmificar” a raça alegava construir um modelo de conhecimento que partisse da realidade latino-americana, fazendo “ciência própria”. Entre os expoentes dessa crítica encontra-se um dos patronos dos Native American Studies (estudos dos povos originários americanos) nos Estados Unidos: Jack D. Forbes. Descendente de indígenas das etnias Powhatan-Renapé e Delaware-Lenape, Forbes foi cofundador do Movimiento Nativo-Americano, que reivindicava aos povos de todo o continente americano o reconhecimento de suas raízes indígenas.

Forbes compreende a identidade dos grupos descendentes de povos originários de maneira bastante diferente daquela defendida em produções ensaísticas como *La raza cósmica*. Em seu livro *Aztecas del Norte: the Chicanos of Aztlán*, o autor reúne um amplo corpo de estudos e ensaios; um desses ensaios tem o significativo nome de “The Mestizo Concept: a Product of European Imperialism” (“O conceito de mestiço: um produto do imperialismo europeu”). Nele, Forbes defende que afirmar uma identidade mestiça na América (continente chamado por ele de Anishinabe-waki) é deixar de lado suas raízes claramente indígenas (Anishinabe), é ignorar que os próprios índios (Anishinabeg) é que são os seus ancestrais e que constituem a sua população de maneira geral. Os termos derivados da palavra Anishinabe, com que o autor busca explicar o continente, servem para caracterizá-lo a partir de um vocabulário de origem indígena, evidenciando sua filiação identitária.



De acordo com o argumento de Forbes, praticamente todos os povos categorizados como mestiços vivem em zonas onde o imperialismo europeu esteve ativo nos últimos séculos (Pacífico Sul, Filipinas, Hong Kong, Vietnã, Índia, África do Sul e Anishinabe-waki – América –, por exemplo). Em contrapartida, todos os povos do mundo (os europeus, inclusive) teriam uma origem marcada pela mistura biológica, étnica e cultural entre diversos grupos. O que teria feito com que os agentes do imperialismo não fossem chamados por eles mesmos (e nem pelos acadêmicos das Ciências Sociais) de mestiços, ao contrário daqueles que teriam sofrido a violência imperial? Para Forbes, isso faz parte de uma estratégia de colonialismo estruturada a partir da lógica “dividir para dominar, manter dividido e controlar”.

Ou seja, criou-se um sistema racista de castas, baseado na ideia da mestiçagem, que ranqueou essas castas de modo que os grupos “misturados” não fossem jamais considerados inteiramente “europeus”, mas situando-os, ainda assim, acima daqueles grupos tradicionalmente Anishinabe – o que levaria a um processo maciço de renegação da origem Anishinabe e à formação de um corpo de Anishinabeg proletarizados, incluídos de forma subalterna na sociedade do estrangeiro europeu. Mesmo assim, apesar das estratégias imperialistas, os grupos chamados de mestiços por toda a Anishinabe-waki teriam uma notável continuidade, na maior parte dos casos, com sua origem Anishinabe, de modo que chamá-los de mestiços seria não só eticamente questionável, como historicamente incorreto. Para Forbes, a ideia de mestiçagem pressupõe um sentimento de confusão no pertencimento identitário que não seria verificado, a não ser em casos excepcionais, nessas populações. Por isso, seria necessário fortalecer uma identidade de massa que perpassasse todo o continente e aliasse às identidades nacionais locais uma identidade Anishinabe. Identidade que traduzisse a sua vinculação aos grupos específicos que, em particular, teriam marcado a história e a formação étnica de cada região.

É por isso que Forbes critica o movimento da *intelligentsia* mexicana de se afirmar enquanto mestiça. Para ele, ao contrário do que o indigenismo mexicano dos anos 1920 pregava, afirmar-se mestiço não é reivindicar a ancestralidade indígena, mas dissimulá-la:

ser um mestiço é tirar o corpo fora [*to cop-out*]. É aceitar a ideologia colonialista-racista do espanhol. É cair passivo frente ao sistema europeu de classificação racial ao invés de lutar pela liberação psicológica. É negar a





história do seu próprio povo a fim de ter um relacionamento masoquista e obsceno com os invasores e conquistadores. (FORBES, 1973, p. 202)<sup>4</sup>

Sua proposta epistemológica, portanto, funda-se no questionamento da afirmação social da identidade mestiça e na proposição de que, para alcançar um lugar de fala verdadeiramente autóctone e pós-colonial, deveríamos seguir em outra direção: “Ao invés de inventar coleções de indivíduos ‘sem-casta’ [os mestiços], deveríamos concentrar nossa atenção na história dos ‘povos’ reais – tribos, aldeias, grupos [*bands*], cidades, regiões e nações” (FORBES, 1973, p. 188).<sup>5</sup>

Jack D. Forbes nega o conceito de mestiçagem tanto como categoria nativa entre os povos latino-americanos – categoria que deveria ser substituída por outras, como as derivadas do termo Anishinabe, filiadas à origem étnica e à luta política e social de afirmação dessas populações – quanto como categoria analítica da realidade continental, devido ao fato de sua formulação e disseminação estarem atreladas a uma lógica imperialista e colonial. Além disso, como o autor afirma, se todos os povos apresentam uma origem plural e diversa na conformação de suas populações, não há rendimento analítico em se utilizar o conceito de mestiçagem – ele se torna um mero reproduzidor de estigmas e visões preconceituosas.

Em meio a essas denúncias, que perpassam tanto a investigação das políticas públicas voltadas para o problema indígena e campestre na América Latina quanto as ideias dos intelectuais que conceberam, de diferentes formas, identidades mestiças para o continente, cabe perguntar qual o lugar dessa “sensibilidade multicultural” na nossa produção de conhecimento. Afirma-se a inadequação de uma “ideologia da mestiçagem” ancorada em prerrogativas ao mesmo tempo universalistas e excludentes, e de fato não é muito difícil perceber a efetiva materialidade das reflexões sobre a colonialidade do poder e do saber. Mas como escapar disso?

Como vimos, a percepção dessa relação desigual e legitimadora de estratégias de dominação, dentro da produção de saberes sobre a América Latina, não é exatamente uma novidade. No entanto, é comum que se busque escapar dela através da perpetuação de

<sup>4</sup> No original: “to be a mestizo is to cop-out. It is to accept the Spaniard’s colonialist-racist ideology. It is to fall supine before the European’s racial grading system instead of struggling for psychological liberation. It is to deny one’s own people’s history in order to have a masochistic, obscene relationship with the invaders and conquerors.”

<sup>5</sup> No original: “Instead of inventing collections of no-caste individuals, we should concentrate our attention upon the history of real ‘peoples’ – tribes, villages, bands, towns, regions and nations.”

concepções e de estratégias de base fundamentalmente eurocêntrica e colonial. Ou seja, é perfeitamente possível que se elabore, em nome da alegada afirmação de um grupo minoritário, um discurso carregado de preconceitos, ou que se busque denunciar uma formulação eurocêntrica com argumentos destilados, em larga medida, do eurocentrismo. Nesse sentido, o caso de José Vasconcelos é emblemático: sua raça cósmica universal, ao pretender homogeneizar toda a humanidade em torno da figura do mestiço, exclui a possibilidade de se reivindicar qualquer outro tipo de identidade, o que, se a considerarmos em diálogo com a política indigenista criada no México nos anos 1920, revela um conteúdo muito menos emancipatório do que aquele que era pretendido pelo próprio Vasconcelos.

Não é minha intenção, evidentemente, denunciar em Vasconcelos ou em qualquer outro autor desse período a falta de consideração de uma crítica que não estava posta quando de sua produção. A ideia é completamente diferente: trata-se de buscar investigar em que medida o argumento colonial permeou mesmo os discursos que buscavam mais enfaticamente conceber uma modernidade nacional pelo prisma da emancipação política e cultural (no caso de Vasconcelos, emancipação espiritual também).

Por outro lado, como afirma Boaventura de Sousa Santos, não é por reconhecermos os problemas da epistemologia moderna/colonial que temos de negá-la inteiramente. Ela pode oferecer, também, mecanismos que sirvam ao empoderamento dos mesmos grupos que marginaliza. Finalizo minha reflexão, dessa forma, com uma citação desse autor, que nos provoca a empreender um caminho que saia das (necessárias!) denúncias de eurocentrismo e vá em direção a propostas de efetivas alternativas epistemológicas. Talvez seja necessário reconhecer, em nós mesmos, que a herança epistemológica europeia da nossa formação é muito mais um elemento com o qual temos que aprender a nos relacionar do que um problema que tenhamos de extirpar em nome de todo o prejuízo histórico que ele legitimou – até porque essa suposta extirpação, em todos os casos, reflete mais essencialismos, mais generalizações e mais preconceitos.

O [...] desafio consiste em determinar em que medida a cultura e a filosofia política eurocêntricas são hoje indispensáveis para reinventar a emancipação social. E, na medida que o são, é necessário saber se tal indispensabilidade pode ir de par com a constatação da sua inadequação e, portanto, com a busca de articulação com culturas e filosofias políticas não ocidentais. Trata-se, pois, de saber em que medida alguns dos elementos da cultura política europeia são hoje patrimônio cultural e político mundial. Exemplifiquemos



com alguns desses elementos: direitos humanos, secularismo, cidadania, Estado, sociedade civil, esfera pública, igualdade perante a lei, o indivíduo, a distinção entre o público e o privado, democracia, justiça social, racionalidade científica, soberania popular. Estes conceitos foram proclamados em teorias e muitas vezes negados na prática e, com o colonialismo, foram aplicados para destruir culturas políticas alternativas. Mas a verdade é que também foram usados para resistir contra o colonialismo e outras formas de opressão. Acresce que, mesmo no Norte, estes conceitos têm sido submetidos a trabalho crítico e há deles hoje formulações muito contrastantes, umas mais excludentes e eurocêntricas que outras, formulações hegemônicas e contra-hegemônicas, sendo estas últimas frequentemente parte integrante de projetos emancipatórios, pós-coloniais ou anti-capitalistas originários do Sul. Poderão estes conceitos ser substituídos por outros não ocidentais, com proveito para as lutas emancipatórias? (SANTOS, 2004, p. 35-36)

Avaliar em que casos a resposta a essa pergunta é afirmativa e em que casos é negativa é, talvez, um dos maiores desafios – epistemológicos e políticos – da nossa época.

### Referências documentais e bibliográficas

BICALHO, Maria Fernanda; FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (Org.). *Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

FORBES, Jack D. The Mestizo Concept: a Product of European Imperialism. In: \_\_\_\_\_. *Aztecas del Norte: the Chicanos of Aztlán*. Greenwich: Fawcett Publications, 1973.

GIL, Antônio Carlos Amador. As culturas indígenas e a nação: negação ou valorização? A imagem do indígena construída pelo indigenismo mexicano pós-revolucionário na primeira metade do século XX. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 18, n. 34, 2011.

\_\_\_\_\_. O zapatismo e a crítica à situação colonial: pluralismo étnico, movimentos indígenas e novas formas de organização política e social na América Latina. In: ALMEIDA, Júlia; MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia; GOMES, Heloisa Toller (Org.). *Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

GUERRERO, Alicia Castellanos; IZQUIERDO, Jorge Gómez; PINEDA, Francisco. México: o racismo mestiço. In: DIJK, Teun A. van (Org.). *Racismo e discurso na América Latina*. São Paulo: Contexto, 2008.



KOSELLECK, Reinhart. A semântica histórico-política dos conceitos antitéticos assimétricos. In: \_\_\_\_\_. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006.

LABRIOLA, Rodrigo. As iconografias da Malinche e Sor Juana (mulheres à beira de um ataque de... México!). *Ciberlegenda*, Revista do Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010. Disponível em: <<http://www.proppi.uff.br/ciberlegenda/iconografias-da-malinche-e-sor-juana>>. Acesso em: 3 ago. 2014.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

PAZ, Octavio. *O labirinto da solidão e post-scriptum*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Do pós-moderno ao pós-colonial, e para além de um e outro. *VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais* (conferência de abertura), 2004.

SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Bauru: Edusc, 1999.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

VASCONCELOS, José. *La raza cósmica*. México: Editorial Porrúa, 2010.

