

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Leonardo Caetano Jesus

**Da Aldeia à Metrópole: Colonialidades, extermínios e apagamentos na
formação urbana de São Paulo**

Doutorado em Ciências Sociais

São Paulo
2025

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Leonardo Caetano Jesus

**Da Aldeia à Metrópole: Colonialidades, extermínios e apagamentos na
formação urbana de São Paulo**

**Tese apresentada à Banca Examinadora como exigência
parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciências
Sociais, na área de concentração de Sociologia Urbana pelo
Programa de Estudos de Pós-Graduação em Ciências Sociais
da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP,
sob orientação da Prof.^a Dr.^a Lúcia Maria Machado Bógus.**

São Paulo
2025

Banca Examinadora

Prof.^a Dr.^a Lucia Maria Machado Bógus (Orientadora)

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Prof. Dr. João Sette Whitaker Ferreira

Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Paulo Cesar Garcez Marins

Universidade de São Paulo

Prof.^a Dr.^a Lucia Helena Vitalli Rangel

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Prof. Dr. Miguel Wadi Chaia

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Dedicatória

Pela resistência,

À memória de todas e todos que caíram e seguem caindo pela violência do mundo.

Pelo amor, carinho, paciência, apoio, escuta e leitura atenta,

Ao meu visceral amor, Fabi.

Pela vida, força, luta e por todos os desafios enfrentados,

À minha mãe, Nice.

Pelo exemplo maior de inteligência e estoicismo,

Ao meu irmão, Sérgio.

Pelas sutis e tremendas dúvidas suscitadas,

Ao meu enteado, Miguel.

Pela quase onipresença na escrita,

À minha gata, Nutella.

Pelo exemplo de “Bem-viver”,

Ao meu gato, Cacau.

À Pacha Mama

Agradecimentos

O antropólogo Van Gennep, ao abordar os ritos de passagem, nos fala sobre o retorno à vida normal como uma etapa final de um rito de passagem, no qual o indivíduo é reintegrado à sociedade dotado de um novo status.

Assim penso esta tese como um rito de passagem, no qual o esforço exigido para a sua superação é compensado com o novo status e com o retorno à tranquilidade de outrora. No entanto, como todos os ritos, não se faz no isolamento, é algo coletivo, mobilizado e celebrado pela comunidade.

Portanto, agradeço àquela que tanto me mobilizou em direção à conclusão desta tese, à minha orientadora Lucia Bógus, que abraçou carinhosamente o meu tema de pesquisa, por mais exótico e contestador que parecesse, e confiou na perspectiva de que uma pesquisa robusta, mas ao mesmo tempo estética, sairia de tantas elucubrações iniciais.

Agradeço por todo seu comprometimento e carinho nos últimos seis anos, desde meus primeiros passos no mestrado.

Agradeço à minha sempre e inalienável companheira, Fabíola Freire, pois sem sua mobilização e apoio, a celebração que virá não existiria e tão pouco faria qualquer sentido para mim. Agradeço pela sua leitura atenta, pelos seus comentários sempre certos, pela clareza e honestidade intelectual que são tipicamente seus.

Aos professores (as), doutores (as) Miguel Chaia, João Whitaker, Paulo Cesar Marins e Lucia Rangel pela generosidade ímpar de aceitarem participar da minha banca e dedicarem seu tempo para a leitura e reflexões de um trabalho que me foi tão caro fazer e que espero, ressoe de forma positiva em outros espíritos.

Lista De Imagens:

- Imagem 1: Gravura de Jean-Baptiste Debret (1834)
- Imagem 2: O jovem indígena Thomas Moore
- Imagem 3: Códice Dresdensis e Códice de Madrid
- Imagem 4: Mural de Diego Rivera - Auto de fé de Maní
- Imagem 5: Navio negreiro de Johann Moritz Rugendas (1830).
- Imagem 6: A Capela de Nossa Senhora dos Aflitos (1939)
- Imagem 7: A Capela de Nossa Senhora dos Aflitos (2023)
- Imagem 8: Iluminura de Abraham Bosse: Mandrágora
- Imagem 9: Gravura: Ritual sabático
- Imagem 10: O Náufrago alemão Hans Staden
- Imagem 11: Exemplos de diversas “Vênus” europeias
- Imagem 12: Execução de “bruxa” em Beauce
- Imagem 13: Aldeamento Bororo (1908)
- Imagem 14: Aldeamento Bororo (1908)
- Imagem 15: Antiga Aldeia Jesuítica de Carapicuíba
- Imagem 16: Mapa de João Teixeira de Albernaz (1631)
- Imagem 17: Jean Baptiste Debret (1827). “Vista Geral da Cidade de São Paulo”
- Imagem 18: Grupo de alunos do Aldeamento Ariaú (1922)
- Imagem 19: Uma cidade contemporânea, segundo a visão de Le Corbusier
- Imagens 20: Placa da Rua Cayowaá
- Imagem 21: Placa da Rua Nhambiquaras
- Imagem 22: Pirâmide e Chafariz do Piques (1847)
- Imagem 23: Obelisco do Piques
- Imagem 24: “Pixação” no Pátio do Colégio
- Imagem 25: As raças humanas monstruosas de Sébastien Munster (1544)
- Imagens 26: Frontispício do texto do Diretório dos índios
- Imagem 27: Planta de aldeamento.
- Imagem 28: O banquete antropofágico relatado por Hans Staden
- Imagem 29. Casa de reza guarani (opy)
- Imagem 30 Estátua de Anhanguera

Lista De Gráficos:

- Gráfico 1: Variação líquida da superfície florestal
- Gráfico 2: Ritmo do tráfico transatlântico e mortalidade.
- Gráfico 3: Proporção feminina nos logradouros da cidade de São Paulo.

Gráfico 4: Percentual de nomes femininos nas ruas de Perdizes.

Gráfico 5: Predominância de títulos de logradouros por gênero.

Lista De Mapas:

Mapa 1: Extensão territorial do Império Omíada, do qual fazia parte Al-Andaluz.

Mapa 2: Localização das antigas aldeias e aldeamentos na cidade de São Paulo

Mapa 3: População autodeclarada indígena na região metropolitana de São Paulo

Mapa 4: Aldeias e terras indígenas de São Paulo

Mapa 5: Mapa hidrográfico e viário da região central de São Paulo

Mapas 6 e 7: Mapas de monumentos da cidade de São Paulo

Lista De Tabelas:

Tabela 1: Sítios arqueológicos na Linha Ouro do metrô

Sumário

Introdução e justificativa.....	13
Objetivos:.....	18
Métodos e quadro teórico:.....	18
Cartografia teórico-argumentativa: Eixos, fundamentos e capítulos.....	24
Questões metodológicas:.....	27
Cidade e Urbano: Distinções conceituais e implicações epistêmicas:.....	28
Historiografia paulista - Períodos.....	31
EIXO 1: DECOLONIALIDADE, MODERNIDADE E O SUJEITO OCIDENTAL.....	36
Capítulo I - A crítica decolonial como modelo teórico de ruptura.....	36
1.1 Civilização de morte ocidental: Um modelo genocida.....	38
1.1.2 Genocídio estrutural: o modelo contínuo da eliminação.....	44
1.1.3 Ailton Krenak e a denúncia de um genocídio permanente.....	45
1.1.4 A Terra como ser: Ecologia em confronto com a modernidade.....	46
1.1.5 Extinção em massa e colapso ecológico: legado da racionalidade colonial.....	47
1.1.6 O delírio civilizacional da Civilização de Morte.....	50
1.2 Pós-Colonial, Descolonial e Decolonial.....	52
1.3 Decolonialidade - A exigência de uma crítica ferrenha.....	56
1.3.1 A retórica civilizatória como disfarce da barbárie.....	58
Capítulo II - A construção do sujeito moderno e os fundamentos do pensamento eurocêntrico.....	60
2.1 - O conceito de Sujeito.....	60
2.2 - O Sujeito Moderno Cartesiano.....	64
2.3 - O “Eu pensante”: O conceito de Sujeito na filosofia cartesiana.....	65
2.4 - O sujeito cartesiano e a gênese da crítica à modernidade.....	74
2.4.1 - O projeto de poder do “ego conquiro”.....	76
2.4.2 - O corpo colonizado: da res extensa à lógica do não-ser.....	78
2.4.3 - O sujeito universal e a geopolítica do conhecimento.....	81
2.4.4 - A natureza como res extensa: domínio e colonização.....	84
Capítulo III - Entre o cogito e a espada: a razão ocidental como modelo de conquista.....	86
3.1 - Epistemicídio e privilégio: a ascensão violenta do saber ocidental.....	89
3.2 - Genocídio/Epistemicídio das populações árabes e judias da Península Ibérica.....	91
3.3 - Genocídio/Epistemicídio dos povos indígenas.....	99
3.4 - Genocídio/Epistemicídio de africanos.....	112
3.5 - Genocídio/Epistemicídio das mulheres.....	124
3.6 - A Consagração do Sujeito Ocidêntico.....	133
EIXO 2: O SUJEITO OCIDÊNTICO E O URBANISMO COMO DISPOSITIVO DE PODER.....	136
Capítulo IV - Aldeamentos e Reduções: Embriões Urbanos e a Racionalidade Colonial do Espaço.....	136
4.1 - Aldeamentos como apropriação estratégica dos territórios e saber indígenas.....	144

4.2 - A engenharia colonial da miscigenação e da desidentificação indígena nos aldeamentos.....	147
4.3 - Entre a cruz e o arado - Catequese e trabalho indígena.....	152
4.4 Os aldeamentos como gênese colonial das cidades.....	155
4.5 Do aldeamento à cidade moderna - Controles e resistências.....	158
4.6 Ecos urbanos.....	163
Capítulo V - O sujeito moderno-cartesiano como motor epistemológico do processo urbano.....	165
5.1 Arquitetura do Pensamento nas Universidades: entre o centro sagrado e a razão urbana.....	165
5.2 O sujeito universal e a episteme moderna como operadores do espaço urbano.....	168
Capítulo VI - O urbanismo moderno e a colonialidade do espaço.....	171
6.1 - Fundamentos Epistêmicos do Urbanismo Modernista: a cidade como produto do sujeito racional.....	171
6.2 Le Corbusier e a cidade como máquina: a razão instrumental no coração do urbanismo moderno.....	175
6.3 Marcos da modernização: O Plano de Avenidas de Prestes Maia - tecnocracia e exclusão no coração da modernização paulistana.....	181
6.4 O legado da racionalidade técnica no urbanismo paulistano contemporâneo.....	184
Capítulo VII - O espelho de Narciso: símbolos e representações no corpo da cidade. 186	
7.1 - Placas, pedras e fantasmas: Memória, toponímia e disputa simbólica no espaço urbano.....	186
7.2 A presença silenciosa da toponímia indígena.....	191
7.3 Pedras que falam: A cidade esculpida pela colonialidade.....	193
7.4 Toponímias do poder: A dominação branca e masculina no mapa da cidade.....	197
7.5 Topografias rebeldes: Memórias e Contra-narrativas.....	201
EIXO 3: SÃO PAULO COMO TERRITÓRIO DE APAGAMENTO.....	204
Capítulo VIII - Extermínio e apagamento: a São Paulo indígena como reflexo do sujeito eurocêntrico.....	204
8.1 A ocupação original do espaço - São Paulo antes dos portugueses.....	204
8.2 Ego Extermino, Ego Conquiro: Extermínio e conquista indígena.....	213
8.3 Bestialização do outro como projeto de poder: O Eu e o monstro.....	215
8.4 Domínio sobre o mundo natural: A besta e a mercadoria.....	222
8.5 O apagamento simbólico da presença indígena no corpo da cidade.....	227
Considerações finais:.....	230
Conclusão:.....	232
Referências:.....	235

Da Aldeia à Metrópole: Colonialidades, extermínios e apagamentos na formação urbana de São Paulo

Resumo

A presente tese propõe uma análise crítica da formação urbana da cidade de São Paulo a partir da perspectiva decolonial, com ênfase na centralidade do eurocentrismo como produtor do espaço urbano e na consequente exclusão dos povos indígenas. Partindo do pressuposto de que a cidade é mais do que um território físico — sendo também expressão simbólica, epistêmica e ontológica do sujeito que a projeta —, argumenta-se que São Paulo foi historicamente moldada por um modelo de sujeito ocidental moderno: branco, masculino, urbano, racional e universalizado como medida de humanidade.

O estudo evidencia como esse sujeito, ao definir o que deve ser visível, habitável e legítimo na cidade, opera um processo de apagamento sistemático das populações indígenas e de suas formas de habitar, saber e existir. A cidade, nesse sentido, emerge como resultado de uma racionalidade colonial que naturaliza hierarquias, nega epistemologias diversas da sua e impõe uma organização espacial excludente. Para isso, o trabalho mobiliza aportes teóricos de autores do pensamento decolonial como Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, Walter Dignolo, Catherine Walsh, Aimé Césaire, entre outros, a fim de compreender como a “colonialidade do poder, do saber e do ser” se manifestam na paisagem urbana paulistana.

A pesquisa percorreu desde os processos de aldeamento e catequese, que deram origem à fundação da cidade, até os mecanismos modernos de planejamento urbano, como o Plano de Avenidas, mostrando como a lógica colonial se reinventa e se perpetua sob outras formas. Ao reposicionar o olhar para os territórios esquecidos — aqueles que a cidade nega, marginaliza ou apaga —, esta tese contribui para uma crítica dos fundamentos ontológicos e epistêmicos do urbanismo ocidental, propondo caminhos para pensar a cidade a partir de outras matrizes civilizatórias.

Palavras Chave

Colonialidade, Decolonial, Extermínio, Indígenas, São Paulo, Urbanismo.

Abstract:

This thesis proposes a critical analysis of the urban formation of the city of São Paulo from a decolonial perspective, with an emphasis on the centrality of Eurocentrism as a producer of urban space and the consequent exclusion of Indigenous peoples. Based on the premise that the city is more than a physical territory — being also a symbolic, epistemic, and ontological expression of the subject who designs it — the argument is that São Paulo has historically been shaped by a model of the modern Western subject: white, male, urban, rational, and universalized as the measure of humanity.

The study highlights how this subject, by defining what must be visible, inhabitable, and legitimate in the city, enacts a systematic erasure of Indigenous populations and their ways of dwelling, knowing, and existing. The city, in this sense, emerges as the result of a colonial rationality that naturalizes hierarchies, denies subaltern epistemologies, and imposes an exclusionary spatial organization. To this end, the research draws on theoretical contributions from decolonial thinkers such as Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, Walter Dignolo, Catherine Walsh, Aimé Césaire, among others, in order to understand how the coloniality of power, knowledge, and being manifests in the urban landscape of São Paulo.

The research traces the trajectory from the processes of “aldeamento” (Indigenous resettlement) and catechesis, which gave rise to the city’s foundation, to modern mechanisms of urban planning, such as the Plano de Avenidas, demonstrating how colonial logic reinvents and perpetuates itself in new forms. By repositioning the gaze toward the forgotten territories — those the city denies, marginalizes, or erases — this thesis contributes to a critique of the ontological and epistemic foundations of Western urbanism, proposing pathways to envision the city through other civilizational frameworks.

Key Words:

Coloniality, Decolonial, Extermination, Indigenous peoples, São Paulo, Urbanism.

Resumen:

La presente tesis propone un análisis crítico de la formación urbana de la ciudad de São Paulo desde una perspectiva decolonial, con énfasis en la centralidad del eurocentrismo como productor del espacio urbano y en la consecuente exclusión de los pueblos indígenas. Partiendo del supuesto de que la ciudad es más que un territorio físico —siendo también una expresión simbólica, epistémica y ontológica del sujeto que la proyecta—, se sostiene que São Paulo ha sido históricamente moldeada por un modelo de sujeto occidental moderno: blanco, masculino, urbano, racional y universalizado como medida de humanidad.

El estudio evidencia cómo este sujeto, al definir lo que debe ser visible, habitable y legítimo en la ciudad, opera un proceso de borramiento sistemático de las poblaciones indígenas y de sus formas de habitar, saber y existir. La ciudad, en este sentido, emerge como resultado de una racionalidad colonial que naturaliza jerarquías, niega epistemologías subalternas e impone una organización espacial excluyente. Para ello, el trabajo moviliza aportes teóricos de autores del pensamiento decolonial como Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, Walter Dignolo, Catherine Walsh, Aimé Césaire, entre otros, con el fin de comprender cómo la colonialidad del poder, del saber y del ser se manifiesta en el paisaje urbano paulistano.

La investigación recorre desde los procesos de “aldeamento” y catequesis, que dieron origen a la fundación de la ciudad, hasta los mecanismos modernos de planificación urbana, como el Plano de Avenidas, mostrando cómo la lógica colonial se reinventa y se perpetúa bajo otras formas. Al reorientar la mirada hacia los territorios olvidados —aquellos que la ciudad niega, margina o borra—, esta tesis contribuye a una crítica de los fundamentos ontológicos y epistémicos del urbanismo occidental, proponiendo caminos para pensar la ciudad desde otras matrices civilizatorias.

Palabras clave:

Colonialidad, Decolonial, Extermínio, Indígenas, São Paulo, Urbanismo.

Introdução e justificativa

Esta tese parte do pressuposto de que os espaços urbanos não são apenas produtos materiais, mas expressões simbólicas e epistêmicas do sujeito que os projeta. Em São Paulo, essa configuração espacial foi historicamente moldada a partir da racionalidade moderna eurocêntrica, cuja lógica de organização e exclusão reflete a centralidade do sujeito eurocêntrico — branco, masculino, urbano e universalizado como medida de humanidade. É sobre esse sujeito que se concentra a crítica aqui proposta: mais do que apontar suas presenças, interessa-nos compreender como sua ontologia e sua episteme se inscrevem nos espaços da cidade, organizando corpos, narrativas, imagens e silenciamentos. A produção do urbano, assim, é analisada como um campo de disputa entre racionalidades hegemônicas e formas insurgentes de existência, memória e saber.

Nesse sentido, compreender a cidade como um produto histórico e simbólico da modernidade¹ exige não apenas reconhecer suas estruturas físicas, mas analisar os sujeitos e racionalidades que a produzem. É justamente por essa razão que a cidade se torna, como observa Freitag (2021), em sua obra *“Teorias da cidade”*, “um objeto de estudos privilegiado da modernidade” (Freitag, 2021, p.17), nela se condensam os conflitos, os valores e as exclusões que organizam o social. As diferentes abordagens sociológicas sobre o urbano, elencadas por Freitag em sua análise das escolas clássicas e contemporâneas, evidenciam que a cidade não é apenas cenário, mas agente e síntese de processos históricos, culturais e epistêmicos — entre os quais se destaca a permanência da colonialidade como princípio ordenador do espaço e das subjetividades urbanas.

¹ Nesta tese estaremos sempre considerando o termo “Modernidade” preferencialmente como uma categoria analítica crítica, como é abordado dentro das teorias decoloniais, por Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel e Ramón Grosfoguel, ou seja, uma ferramenta teórica que permite desnaturalizar e descentrar a narrativa hegemônica da modernidade ocidental, pois para Grosfoguel: “A modernidade não é um projeto emancipatório, como grande parte do pensamento eurocêntrico nos tem feito acreditar. A modernidade/colonialidade é um projeto civilizatório, que se produz no calor da violência e difunde com a violência em uma escala planetária que gerou a expansão colonial europeia para produzir vida (embora sejam vidas medíocres) nas zonas do ser e morte prematura nas zonas do não ser. Não existe “civilização ocidental” antes da expansão colonial europeia” (Grosfoguel, 2018, p.69)

A cidade, para Léfèbvre (2001), é uma criação que só o ser humano, com seu trabalho coletivo, logra edificar como uma objetivação do seu próprio ser. Portanto, a cidade é manifestação do próprio humano, ou, mais especificamente, de uma determinada configuração de sujeito que nela se manifesta, afinal, sabemos o quanto os espaços geográficos aos quais chamamos de cidade estão relacionados aos seus tempos e sujeitos históricos.

Usamos quase que indiscriminadamente a mesma palavra para nos referir a Nova Iorque ou Harappa, São Paulo ou Babel, como se falássemos de um significante estanque no tempo e no espaço, fácil de manipular em seus múltiplos aspectos e variantes. Ignoramos, portanto, o fato anunciado por Léfèbvre (2001), de que tais espaços são representativos dos seus sujeitos constituintes, logo, edificados no espaço, mas transformados e reconfigurados pelo tempo dos seus sujeitos, pela sua historicidade vivida.

Notadamente, há mais diferenças entre as cidades do que semelhanças, mas à medida que certos conjuntos de valores foram se universalizando, na esteira de ordens sociais, políticas, econômicas e culturais cada vez mais hegemônicas, tais diferenças vão se diluindo e dando espaço a estruturas mais previsíveis e menos diversificadas de organização dos espaços.

Tal fenômeno gerou um conflito entre o hegemônico e o tradicional, ou, segundo Del Río (2020), um conflito entre o correto e o incorreto nos espaços públicos, que são, segundo a autora, um palco de disputas ideológicas.

A relação entre o cidadão e a cidade, como observa Mumford (2012), é tão estreita que nada parece estar fora de suas atividades constituintes. A cidade, portanto, cumpre uma função essencial: a de estender e transmitir o legado cultural. Ainda, segundo o autor, não há uma única definição capaz de explicar o conceito de cidade, cuja origem se perde nos tempos. Isso evidencia que existem diferentes maneiras de olhar para a cidade e compreendê-la, o que exige uma leitura histórica de suas formas e significados. Nesse sentido, a cidade não deve ser idealizada como um espaço neutro, pois está continuamente sendo constituída e transformada pelas relações de poder que a atravessam, carregando consigo tanto legados simbólicos quanto estruturas materiais enraizadas em disputas históricas.

O que constitui as cidades, portanto, é um poder que opera simultaneamente na ordem técnica e na simbólica. É um poder físico — que molda os espaços, os fluxos e a arquitetura — e também epistêmico, intimamente ligado à manutenção da colonialidade do saber e do poder. Nesse contexto, o poder simbólico, como conceituado por Bourdieu (1989), revela-se como uma força capaz de afirmar sentidos imediatos do mundo, não apenas por meio da ostentação de símbolos dominantes, mas sobretudo pela supressão e desmantelamento de simbologias possivelmente conflitantes, ou seja, aquelas que não representam os ideais do dominador.

É neste embate simbólico que o poder hegemônico se impõe, apagando sentidos dissidentes e consolidando sua presença tanto na materialidade da cidade quanto em sua representação (Bógus e Jesus, 2023).

As cidades materializam as disputas das relações de poder que as constroem consolidando em seus símbolos, estruturas, trajetos e toponímia os discursos dos sujeitos que têm o privilégio do espaço e o privilégio epistêmico, ou seja, aqueles que se constituem por meio das relações de poder e mando. É o privilégio que dá aos dominadores a ostentação de seus símbolos e suas imagens e, segundo Cusicanqui (2021), as imagens “têm o poder de construir uma narrativa crítica (...). E o que são hoje as nossas cidades senão uma espécie de excesso de imagens, de transbordamento visual, uma promiscuidade de cenas e situações?” (Cusicanqui, 2021, p.7-8).

Essas relações de poder são fruto direto do nosso modelo constituinte do espaço, forjado há séculos dentro dos moldes coloniais de poder e mando. Para Aimé Césaire (2020), questionar o modelo colonial engendrado no mundo é questionar o nosso próprio padrão civilizatório. O autor introduz a sua obra “Discurso sobre o colonialismo” com a seguinte provocação:

Uma civilização que se mostra incapaz de resolver os problemas que seu funcionamento provoca é uma civilização decadente. Uma civilização que opta por fechar os olhos para seus problemas mais cruciais é uma civilização doente. Uma civilização que se esquia diante de seus princípios é uma civilização moribunda. (Césaire, 2020, p.9)

Não há, segundo o autor, nada no padrão de exploração colonial que tenha, efetivamente, o intuito de construir uma civilização de valores éticos ou positivos, com o objetivo de “*empurrar para trás as fronteiras da ignorância*” (Césaire, 2020, p.10). Todo o empreendimento colonial foi, para Césaire, apenas uma experiência de aventureiros e piratas, “*do amador, do garimpeiro e do comerciante; do apetite e da força, com a sombra maléfica, por trás, de uma forma de civilização*” (Césaire, 2020, p.10).

As propostas de crítica e análise decoloniais, amplamente utilizadas na presente pesquisa, são sempre de agregação e não de subtração. Essa talvez seja a maior e mais mobilizante abordagem dessas teorias e identificam o seu alijamento em relação às propostas eurocêtricas que se consideram como as únicas possíveis e suficientes para abordar todos os fenômenos e idiosincrasias humanas. As propostas *pós, des* ou *decoloniais* se permitem justamente o oposto. Se colocam no lugar da não hegemonia, no lugar da possibilidade, da adaptação e do confronto.

Não buscam o domínio e a exclusividade e portanto representam a própria mudança do pensamento, todo o seu aspecto dinâmico, dialético e contrassensual.

É o convite para a fala do *pensamento subalterno*² (Spivak, 2010), a chamada para a presença do corpo ausente na historiografia e nos espaços, aquele que foi apagado e esquecido no bojo do processo histórico que consagrou o que hoje chamamos civilização.

A crítica pós-colonial, descolonial e decolonial — embora marcada por diferentes contextos históricos e epistemológicos — constitui um conjunto de reflexões que se contrapõem ao paradigma civilizatório eurocêntrico, moldado pela violência fundadora do projeto colonial. Essas abordagens compartilham a premissa de que a colonização não se encerra com a retirada formal do colonizador, mas persiste como forma de dominação simbólica, epistêmica, material e subjetiva — processos que Walter Mignolo (2007), Aníbal Quijano (2003) e Maldonado-Torres (2007) denominam como “*colonialidade do poder*”, “*colonialidade do saber*” e “*colonialidade do ser*”.

A partir do século XIX, com os processos de independência das colônias ibéricas nas Américas, surgem intelectuais que denunciam a permanência da lógica colonial sob novas formas. Embora em distintos momentos e lugares, os pensamentos pós-, des- e decoloniais convergem ao evidenciar o epistemicídio e a marginalização de saberes locais e subalternos. Pensadoras e pensadores como Fanon (2008), Spivak (2010), Césaire (2020) e Mignolo (2007) revelam como a estrutura colonial se perpetua nos corpos, nas línguas, nos espaços e nas formas de conhecimento, legitimando o domínio do sujeito branco, europeu e urbano como norma universal.

O pensamento decolonial, tal como proposto por autores como Catherine Walsh (2005:2002), defende uma crítica ativa que não busca “desfazer” o colonialismo como se ele pudesse ser revertido, mas sim desvelar suas marcas ainda operantes e promover lutas por exterioridade e alternativas pluri epistêmicas. Mais do que um campo teórico, trata-se de um convite à práxis e à reinvenção das formas de habitar, pensar e construir o mundo — especialmente no espaço urbano, onde a colonialidade do poder se manifesta de forma concreta e simbólica.

Logo, o pensamento decolonial emerge como uma trajetória crítica viável para abordar as questões que nos envolvem no âmbito da sociologia urbana pois, estamos tão naturalmente inseridos na perspectiva colonial do mundo que tendemos a normatizar suas violências e

²Fazemos referência ao ensaio “*Pode o subalterno falar?*”, da crítica e teórica indiana Gayatri Spivak, no qual a autora questiona sobre a representação equivocada do sujeito do chamado terceiro mundo dentro do discurso eurocêntrico (Spivak, 2010).

exclusões. Naturalizamos a ausência de certos personagens nas histórias, nos livros, na educação e nos espaços e, desse modo, para buscarmos um método que nos oriente para fora dessa perspectiva hegemônica de mundo, devemos procurar pelo espanto³ e pela admiração a partir do que nos parece comum e comezinho.

A cidade de São Paulo, ao ser estudada através de um modelo de análise decolonial, revela como o poder simbólico e epistêmico molda seus espaços, privilegiando certos sujeitos e marginalizando outros. Este modelo de análise permite visibilizar as narrativas e corpos ausentes na historiografia oficial e nos espaços urbanos. Assim, contribui para uma compreensão mais crítica e inclusiva da urbanização, evidenciando a necessidade de confrontar e transformar as estruturas hegemônicas que ainda dominam a cidade.

Em suma, a perspectiva decolonial oferece uma abordagem dinâmica e dialética, que não apenas critica, mas também propõe novas formas de pensar e viver a cidade. Esta abordagem é essencial para compreender os processos históricos e contemporâneos de marginalização e resistência em São Paulo, proporcionando uma visão crítica sobre a urbanização e suas implicações sociais e políticas.

A formação dos espaços urbanos da cidade de São Paulo reflete, em sua estrutura e simbologia, a centralidade de um modelo epistêmico eurocêntrico. A racionalidade que orienta a produção do espaço urbano foi, historicamente, desenhada a partir da perspectiva de um sujeito universal — branco, europeu, masculino e urbano — que, como apontam as pensadoras e pensadores decoloniais, se impôs como medida de humanidade e civilização. Esse sujeito não apenas projeta e constrói a cidade segundo sua lógica, mas também define quais corpos, saberes e representações podem ocupar legitimamente esses espaços.

A exclusão sistemática das populações indígenas da paisagem urbana paulistana — seja pela ausência de seus corpos, de suas marcas simbólicas ou de sua memória — evidencia um processo contínuo de apagamento conduzido por esse sujeito. A cidade, em sua evolução, foi constituída como um espaço que nega as presenças que não correspondem ao ideal de sujeito moderno eurocêntrico. O urbanismo, nesse sentido, não é neutro: é uma tecnologia de poder que reproduz as hierarquias coloniais no próprio tecido da cidade.

³ Para Aristóteles, a “*admiração*” era o princípio do pensamento, segundo o filósofo “*devido à admiração os homens começaram a filosofar e ainda agora filosofam (...) começaram a admirar as coisas que mais facilmente suscitavam dúvida (...). Aquele que duvida e admira sabe que ignora*” (Aristóteles, apud Abbagnano, 2003, p.18). Essa admiração grega, que também poderia ser traduzida por espanto, é, muitas vezes vista como uma admiração infantil diante do que é aparentemente cotidiano (Jaeger, 1995).

Apesar da vastíssima produção dedicada à história social e urbana de São Paulo, a presença indígena permanece quase sempre relegada a notas de rodapé ou tratada como vestígio arqueológico desconectado da constituição efetiva da malha urbana. Poucos estudos se debruçam sobre o papel dos aldeamentos, sobre a despossessão territorial ou sobre o apagamento simbólico que expulsou os povos originários do centro da narrativa paulistana. Identificar e analisar essas ausências é crucial, pois tais silenciamentos não são mero acaso historiográfico: eles refletem a própria lógica de exclusão do sujeito eurocêntrico que organiza a cidade. Ao reinserir a questão indígena no debate urbano, esta tese não apenas tensiona a historiografia existente, mas também oferece uma chave de leitura para práticas contemporâneas de violência espacial — das políticas de remoção às formas sutis de invisibilização. Desse modo, preencher essa lacuna implica ampliar o horizonte crítico do urbanismo paulistano e contribuir para projetos de memória, reparação e justiça representativa.

Objetivos:

Esta pesquisa tem como objetivo propor um modelo analítico para a interpretação crítica da cidade de São Paulo, fundamentado no pensamento decolonial e no conceito de colonialidade. Busca-se compreender como a racionalidade hegemônica, encarnada na figura do sujeito eurocêntrico — branco, masculino, urbano e universalizado —, estrutura e organiza o espaço urbano e suas dinâmicas sociais. Este sujeito opera como matriz epistêmica e ontológica da modernidade colonial, sendo responsável por definir os corpos, saberes e memórias legitimados na produção da cidade. Nesse contexto, a exclusão, o silenciamento e o extermínio das populações indígenas originárias são analisados como expressões concretas da colonialidade persistente, evidenciando como a cidade se constitui a partir de uma lógica de poder que atua simultaneamente nos planos material, simbólico e epistemológico.

Métodos e quadro teórico:

Um pensamento à deriva...

Pensar a cidade é vivê-la. Implica reconhecê-la como experiência concreta, histórica e simbólica. Ao contrário das abordagens rígidas e excessivamente sistematizadas que frequentemente dominam o campo acadêmico — caracterizadas por teorias estanques e

distanciadas da realidade urbana vivida —, esta pesquisa adota uma perspectiva que valoriza a fluidez e a observação sensível dos espaços. O urbano, entendido como fenômeno em constante transformação, escapa aos modelos fixos e às categorias abstratas. A cidade manifesta-se como movimento e impermanência, uma totalidade viva e contraditória que remete à imagem do rio de Heráclito — o *panta rhei*⁴ — cuja essência reside no fluxo. Assim, pensar a cidade implica apreender sua dinâmica dialética e processual, reconhecendo que ela não pode ser plenamente contida por delimitações conceituais tradicionais.

Como abordagem metodológica para a observação urbana, adota-se nesta tese a proposta da "*Deriva*", formulada por Guy Debord (1958) durante o movimento da Internacional Situacionista. Este movimento artístico, político e filosófico, atuante especialmente nos anos 1960, propôs "uma nova forma de apropriação e percepção da arte, arquitetura e urbanismo, segundo uma ótica que os aproximava da vida cotidiana, mas, ao mesmo tempo, buscava trazer à tona a paixão e a emoção relacionadas à cidade" (Dias, 2007, p. 211). Rejeitando a passividade diante do espetáculo urbano, a Internacional Situacionista propunha uma participação ativa e crítica nos espaços sociais, especialmente no campo da cultura (Jacques, 2003).

O uso do Situacionismo como referência metodológica pode parecer anacrônico frente à complexidade da cidade contemporânea. No entanto, como nos alerta Paola Jacques (2003), há uma provocação ainda urgente na ausência generalizada da "paixão proposta e vivida pelos situacionistas – na vida e no pensamento urbanos contemporâneos" (Jacques, 2003, p. 2). A arte e a filosofia, segundo a autora, mantêm forte aderência às questões urbanas, sobretudo quando estas se encontram em crise com a própria noção de cidade. A filosofia, como lembra Lefebvre (2008), teve nas cidades um campo privilegiado de produção:

As ligações entre o pensamento filosófico e a vida urbana aparecem claramente à reflexão (...) A cidade não foi, para os filósofos, uma simples condição objetiva, um dado externo. Os filósofos pensaram a Cidade; trouxeram a vida urbana para a linguagem e para o conceito" (Lefebvre, 2008, p. 35).

Mais do que pensar sobre a cidade, os filósofos pensaram a partir da cidade. Utilizaram-na como meio e mediação de sua reflexão, desde os Peripatéticos gregos às ágoras e estóicos⁵, até a Königsberg de Kant e seus passeios cronometrados. A filosofia e a arte buscaram

⁴ “τὰ πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει” - (ta panta rhei kai ouden menei). Frase atribuída ao filósofo pré-socrático Heráclito, e que em tradução livre significa: Tudo flui e nada permanece.

⁵ O nome dessa escola filosófica Deriva da palavra “*stoikós*” (Στωϊκός), significando “dos pórticos”, pois era no pórtico da Ágora de Atenas que eles se reuniam para suas discussões.

o contato, a alteridade e a experiência, não o enclausuramento da razão. Os situacionistas, ao proporem um retorno ao espaço vivido, resgataram uma tradição anterior à modernidade funcionalista e instrumental, lembrando que pensar a cidade exige experimentá-la.

Essa compreensão de cidade como experiência sensível e espaço de disputa simbólica justifica a adoção da “Deriva” como método de leitura urbana. No primeiro boletim da Internacional Situacionista, publicado em 1958, a “Deriva” é definida como um “modo de comportamento experimental ligado às condições da sociedade urbana: técnica de passagem rápida por ambientes variados” (Debord, 1958, p. 13). Tais passagens — livres, não programadas, subjetivas — permitiriam aos indivíduos construir situações, ao criar novos sentidos para os espaços e escapar da lógica funcional da cidade moderna (Dias, 2007). Nesse sentido, o situacionismo se opõe à alienação da vida moderna, em que “o real se tornou repetitivo, unitário e monótono” (Matos, 1978, p. 215), propondo rupturas com o cotidiano e reencontro com o acaso, o desejo e a experiência estética.

Essa proposta se projeta como uma reafirmação da arte na vida. Como lembra Rancière, “rompemos definitivamente com a utopia estética, isto é, com a ideia de uma radicalidade da arte na capacidade de operar uma transformação absoluta das condições da existência” (Rancière, 2010, p. 17). O situacionismo, ao propor a arte no espaço urbano e a subjetividade como método, afirma a potência crítica e utópica do sensível. A ociosidade, nesse contexto, torna-se resistência à “sociedade administrada” denunciada por Adorno e Horkheimer — em que até a diversão se torna instrumento de adequação e conformismo (Ram, 2001). Para resistir, é preciso estar presente, caminhar, observar: não como passageiro desatento, mas como leitor crítico da cidade.

Essa metodologia é, portanto, profundamente coerente com a crítica decolonial proposta por esta tese. O paradigma epistêmico moderno-eurocêntrico instituiu uma racionalidade urbana centrada no sujeito branco, europeu, masculino e urbano, cujos saberes passaram a ditar não apenas o que é cidade, mas também quem pode habitá-la simbolicamente. A “Deriva”, enquanto prática de percepção aberta, contra-hegemônica e sensível dos espaços, permite visibilizar aquilo que o projeto urbano moderno tenta apagar: os corpos silenciados, os rastros indígenas, os signos populares, os territórios em disputa. Rompe-se, assim, com a razão urbanística cartesiana e se adota um gesto de insurgência epistêmica.

Adotar a “Deriva” como método é, portanto, reivindicar uma escuta atenta da cidade como espaço de poder e exclusão, como lugar de memória e resistência. Justifica-se tal escolha por seu potencial em revelar elementos simbólicos, trajetos esquecidos, imagens e signos marginalizados — aquilo que a cidade eurocentrada tenta ocultar sob a neutralidade técnica do

planejamento. É um método que recusa a cidade como objeto e a propõe como interlocutora: a cidade fala, e é preciso caminhar para escutá-la.

Tais detalhes do tecido urbano revelam-se aos olhos atentos não apenas às ordens arquitetônicas e práticas da vida urbana, mas ao contexto cultural e histórico dos símbolos que se apresentam incrustados no corpo da cidade, tais como suas ruas, monumentos, edifícios e toda a gramática que o constitui.

Complementarmente, incorporam-se três metodologias críticas e interconectadas ao projeto teórico da tese: cartografia social, análise crítica do discurso e análise iconográfica.

A cartografia social, permite que o território seja compreendido para além da geografia física: ele se revela como espaço vivido, narrado, tensionado e disputado. Trata-se de um método que se alinha às críticas de Walter Mignolo (2003) e Catherine Walsh (2009), ao colocar em evidência saberes e memórias silenciadas pelos mapas oficiais da cidade. A cartografia aqui utilizada busca traçar linhas de fuga à cartografia moderna eurocêntrica — racional, geométrica, colonial — para abrir caminho a outros modos de espacializar o mundo, como aqueles oriundos de epistemologias indígenas ou periféricas, tantas vezes apagadas da formação urbana de São Paulo.

Nesse sentido, as ausências indígenas, negras e populares na toponímia, na memória oficial e nos monumentos da cidade, são aqui não apenas objetos de análise, mas também de reinscrição narrativa. A cartografia se torna, então, uma ferramenta de denúncia do epistemicídio urbano (Grosfoguel, 2015; Fanon, 2008), ao mesmo tempo em que projeta novas possibilidades de leitura do espaço.

A cidade também se constrói por meio de discursos — técnicos, políticos, acadêmicos, midiáticos — que determinam o que pode ser dito, lembrado ou esquecido sobre seus espaços. Por isso, a pesquisa adota a análise crítica do discurso como método complementar, a fim de desvelar como as narrativas hegemônicas naturalizam a exclusão de sujeitos e produções subalternizadas.

Inspirando-se nas contribuições de Frantz Fanon (2008) e Aimé Césaire (2016), esta análise busca evidenciar como as linguagens da cidade reiteram a colonialidade do poder (Quijano, 2005) e do saber. A crítica aqui se volta, por exemplo, ao vocabulário do “desenvolvimento”, da “revitalização” e da “ordem urbana” — expressões que mascaram processos de gentrificação, apagamento histórico, genocídio e estigmatização dos sujeitos não hegemônicos.

Como bem argumenta Mignolo (2003), há um gesto colonial em determinar quem tem o direito de falar, de nomear e de instituir sentido. A análise do discurso permite, portanto, revelar

os mecanismos sutis que organizam a memória urbana e sustentam o privilégio epistêmico do sujeito eurocentrado.

Por fim, a cidade também se constitui como um palimpsesto de imagens, monumentos, símbolos e marcas visuais que revelam — ou ocultam — determinadas narrativas históricas. A análise iconográfica, inspirada em autores como Cusicanqui (2021), Chicangana-Bayona (2017) e Rancière (2010) foi incorporada como ferramenta para compreender o poder simbólico inscrito no espaço urbano.

Cusicanqui (2021) alerta para o “excesso de imagens” nas cidades contemporâneas, muitas das quais desprovidas de sentido crítico, mas operantes na sustentação de uma memória seletiva. É preciso, portanto, recuperar o poder crítico das imagens e questionar: quem é representado? Quem é ausente? Quais corpos são monumentalizados e quais são apagados? Esta análise permite rastrear como o sujeito eurocêntrico — tal como denunciado por autores como Quijano, Walsh e Fanon — molda a iconografia urbana para legitimar seu lugar de poder.

A escolha por essas metodologias está diretamente ligada ao compromisso da pesquisa com o pensamento decolonial, que, como afirmam Milanez e Santos (2020), busca “alentar lugares de exterioridade” frente à modernidade colonial. Tais métodos se afastam das abordagens positivistas e abstratas, dando espaço à sensibilidade, ao conflito, ao vivido e à insurgência como caminhos legítimos de conhecimento.

O pensamento decolonial emerge, portanto, como uma abordagem teórica fundamental para a análise crítica das cidades contemporâneas e de suas dinâmicas excludentes.

Fundamentado na denúncia das continuidades do projeto colonial — mesmo após os processos formais de independência política —, o pensamento decolonial desafia as estruturas de poder e os regimes de verdade que moldaram historicamente os espaços urbanos. Essa perspectiva não apenas desconstrói as narrativas hegemônicas que naturalizam a cidade como produto técnico e neutro, mas também propõe caminhos alternativos de leitura e transformação dos territórios urbanos, desvelando as camadas simbólicas e epistêmicas da exclusão.

Historicamente, a urbanização nas Américas foi profundamente marcada pelas dinâmicas coloniais e imperialistas. As cidades foram projetadas para atender aos interesses do colonizador, organizando hierarquias espaciais e sociais que refletiam e reforçavam as desigualdades de classe, raça e gênero. No caso de São Paulo, por exemplo, a sistemática exclusão das populações indígenas e negras — tanto na presença física quanto na memória simbólica — compõe a matriz de constituição do espaço urbano. A abordagem decolonial permite, assim, descortinar as lógicas de apagamento e marginalização que organizaram a cidade, articulando o território como palco de disputas históricas, políticas e culturais.

Essa perspectiva crítica orienta também as escolhas metodológicas da pesquisa. O trabalho integra uma estratégia de investigação multimetodológica, que combina abordagens teórico-conceituais, documentais, cartográficas, quantitativas e qualitativas, a fim de captar a complexidade do urbano como construção social, histórica e simbólica.

Nesse sentido, foi realizado um levantamento rigoroso de fontes primárias e secundárias, que incluiu o exame de planos urbanísticos, mapas históricos, legislação urbana, relatórios técnicos, atos administrativos e registros fotográficos. Essas fontes permitiram compreender como dispositivos legais e simbólicos operaram, ao longo do tempo, na exclusão de determinados corpos, saberes e práticas dos processos de planejamento e ordenamento territorial.

A pesquisa incluiu ainda consultas a acervos públicos e arquivos históricos, como o Arquivo Público do Estado de São Paulo, o Instituto Geográfico e Cartográfico, a Biblioteca Digital da USP, a Fundação Biblioteca Nacional e a Câmara Municipal de São Paulo. Esses acervos possibilitaram mapear as alterações toponímicas, os deslocamentos urbanísticos e os apagamentos simbólicos promovidos ao longo da formação da cidade.

Complementarmente, realizou-se um levantamento bibliográfico especializado nas áreas de filosofia, sociologia urbana, geografia crítica, história urbana, arte, iconografia, antropologia do espaço e estudos decoloniais. Uma ampla gama de autoras e autores dessas diversas áreas ofereceram os subsídios teóricos para a constituição de uma leitura decolonial da cidade, entendida como espaço de conflito entre racionalidades hegemônicas e formas alternativas de vida e saber.

Além dos procedimentos qualitativos, a pesquisa incorporou também análises quantitativas, como o levantamento de dados relativos à ocorrência de topônimos coloniais e indígenas, presença de homenagens a figuras históricas da elite colonial, e indicadores de desigualdade urbana, obtidos por meio de bases públicas, como o IBGE, plataformas de dados abertos e documentos institucionais da Prefeitura.

O recorte empírico concentra-se na cidade de São Paulo, com ênfase em sua região metropolitana, tomando como eixo analítico a sistemática exclusão, silenciamento e extermínio das populações indígenas originárias. São Paulo é aqui compreendida como um caso paradigmático da urbanização colonial e pós-colonial, onde se entrelaçam de modo particularmente visível as operações simbólicas e materiais do projeto moderno/colonial. A análise do espaço paulistano, portanto, torna-se uma chave interpretativa para pensar as continuidades da colonialidade nos processos urbanos contemporâneos.

A articulação entre essas abordagens permitiu construir uma leitura interseccional, histórica e crítica da cidade de São Paulo, tendo como eixo central a crítica ao sujeito eurocêntrico/ocidental como operador epistêmico e simbólico da produção do espaço urbano.

Cartografia teórico-argumentativa: Eixos, fundamentos e capítulos

Esta tese se constrói como um percurso, uma travessia que se dá entre ruínas e vestígios, entre pedras fundadoras e ausências eloquentes dos seus personagens. Não se trata de uma progressão linear, mas de um movimento cartográfico — no sentido que Deleuze e Guattari (1995) atribuem ao termo⁶ — que visa acompanhar os fluxos e rupturas da formação do espaço urbano paulistano enquanto produto epistêmico de um sujeito específico: o sujeito eurocêntrico, moderno-cartesiano, branco, masculino, urbano, que opera como medida do humano.

O presente trabalho estrutura-se em três eixos interdependentes que articulam crítica teórica, análise histórica e interpretação urbana a partir da perspectiva decolonial. A proposta parte da constatação de que o modelo civilizatório ocidental — centrado na figura do sujeito racional, branco, europeu e masculino — engendrou não apenas um padrão epistêmico e ontológico excludente, mas também formas materiais de dominação espacial, cujo reflexo se inscreve nas cidades contemporâneas. A cidade de São Paulo é tomada como território exemplar de apagamento indígena e cristalização da colonialidade.

Eixo 1 – Decolonialidade, Modernidade e o Sujeito Ocidental:

Este eixo estabelece os fundamentos teóricos da crítica decolonial, posicionando-se contra a ideia de modernidade como sinônimo de progresso. Denuncia-se que o projeto moderno ocidental está fincado em práticas genocidas, epistemicidas e ecocidas, mascaradas sob a retórica civilizatória. O sujeito moderno não é apenas um conceito filosófico, mas o operador ontológico e político de um mundo organizado para excluir, explorar e eliminar o outro.

⁶ A noção de cartografia, em Deleuze e Guattari (1995), refere-se a um método de pensamento e análise que rejeita modelos fixos e categorias universais, buscando acompanhar fluxos, movimentos e agenciamentos. Diferente do decalque, que reproduz, a cartografia constrói o real em sua potência e multiplicidade, operando como ferramenta crítica para mapear os jogos de força e as linhas de fuga que compõem os territórios sociais e subjetivos.

No capítulo 1, intitulado “*A crítica decolonial como modelo teórico de ruptura*”, a decolonialidade é apresentada como ruptura radical com a modernidade eurocêntrica. Essa crítica expõe o Ocidente como “civilização de morte”, uma máquina histórica de extermínio de corpos, ecossistemas e saberes. Através da análise do genocídio estrutural — inclusive com base na denúncia de pensadores como Ailton Krenak (2020) — mostra-se como o extermínio opera de forma contínua e integrada à lógica moderna. A cosmovisão indígena, que compreende a Terra como ser vivo, é contraposta à visão extrativista que levou ao colapso ecológico global. Finalmente, diferencia-se o pensamento decolonial do pós-colonial, afirmando o primeiro como projeto autônomo e radical de superação do modelo civilizatório dominante.

No capítulo 2 — “*A construção do sujeito moderno e os fundamentos do pensamento ocidental*” — a crítica recai agora sobre a figura fundadora da modernidade: o sujeito cartesiano. Este sujeito nasce da cisão entre mente e corpo, instaurando o “ego pensante” como centro da racionalidade ocidental. A crítica decolonial desmonta o projeto cartesiano ao mostrar sua íntima ligação com o “*ego conquiro*”: um sujeito que pensa para conquistar, dominar e classificar o mundo. A análise revela como a “*res extensa*” — o mundo material, o corpo, a natureza — é submetida à razão instrumental, tornando-se espaço de colonização. A universalização desse sujeito europeu configura a geopolítica do conhecimento moderno, que marginaliza saberes não ocidentais e sustenta a hierarquia epistêmica global.

No capítulo 3 — “*Entre o cogito e a espada: a razão ocidental como modelo de conquista*” — Buscamos evidenciar a face violenta da razão ocidental. O saber europeu se institui por meio do epistemicídio, isto é, pela destruição sistemática de outras formas de conhecimento. A reconquista cristã da Península Ibérica, com o extermínio das culturas árabe e judaica, é apresentada como momento inaugural dessa racionalidade de exclusão. A mesma lógica orienta a colonização das Américas, a escravização dos africanos e a exclusão das mulheres, revelando que o sujeito moderno é também racista, patriarcal e genocida. A consagração desse sujeito “ocidêntico” — neologismo que marca sua centralidade ocidental e letal — estrutura um mundo hierarquizado, fundado na eliminação da diferença.

Eixo 2 – O Sujeito Ocidêntico e o Urbanismo como Dispositivo de Poder:

Partindo da crítica ontológica e epistêmica, esta parte da tese desloca-se para a materialidade urbana. O urbanismo moderno é interpretado como desdobramento direto da racionalidade ocidental, sendo o espaço urbano um campo de reprodução da colonialidade. A cidade, especialmente São Paulo, é compreendida como artefato político e simbólico que sustenta e naturaliza a exclusão do outro.

O Capítulo 4 – *“Aldeamentos e reduções: embriões urbanos e a racionalidade colonial do espaço”* — retoma os aldeamentos coloniais como formas embrionárias da cidade moderna. Os aldeamentos eram mecanismos de controle e reorganização territorial que neutralizavam a cultura indígena através da catequese, do trabalho forçado e da miscigenação. Ao mostrar como esses espaços articularam cruz e arado — fé e produção — evidencia-se a lógica da dominação colonial. A tese sustenta que esses dispositivos não desapareceram, mas foram atualizados em novas formas de segregação urbana, cujos “ecos” reverberam nos dispositivos de planejamento e exclusão contemporâneos.

No capítulo 5 – *“O sujeito moderno-cartesiano como motor epistemológico do processo urbano”* — argumentamos que o urbanismo é expressão da episteme moderna. As universidades formam arquitetos e urbanistas sob a lógica do sujeito universal, racional e técnico, reproduzindo uma visão abstrata e homogênea de cidade. A cidade, assim, deixa de ser espaço plural e torna-se objeto de ordenamento, vigilância e produção, apagando modos de vida não alinhados ao projeto moderno.

O capítulo 6 – *“O urbanismo moderno e a colonialidade do espaço”* — aprofunda-se ao abordar o urbanismo modernista e seu projeto de eficiência técnica e exclusão social. Le Corbusier é examinado como símbolo dessa racionalidade instrumental que vê a cidade como máquina. Em São Paulo, o Plano de Avenidas de Prestes Maia revela como a técnica urbanística se alia ao poder político para redesenhar a cidade segundo os interesses das elites. Esse legado permanece nas práticas contemporâneas de urbanismo, que continuam a promover segregação e silenciamento das populações marginalizadas.

No capítulo 7 – *“O espelho de Narciso: símbolos e representações no corpo da cidade”* — demonstramos o quanto a cidade é também espaço simbólico. Este capítulo analisa os nomes de ruas, monumentos e marcos urbanos como dispositivos de memória seletiva. A toponímia indígena, quando não apagada, é esvaziada de significado. As pedras falam, mas falam em nome do poder colonial. Ao mesmo tempo, o texto propõe a escuta das topografias rebeldes — lugares onde a memória insurgente resiste ao apagamento, disputando a narrativa urbana e reinscrevendo outras histórias.

Eixo 3 – São Paulo como Território de Apagamento:

O último eixo da tese converge as críticas teóricas e urbanas para a cidade de São Paulo, apresentada como caso exemplar do apagamento indígena. O espaço urbano é lido como palimpsesto colonial, onde o traço originário foi rasurado para dar lugar à racionalidade eurocêntrica.

No capítulo 8 – “*Extermínio e apagamento: a São Paulo indígena como reflexo do sujeito eurocêntrico*” — parte-se da presença originária dos povos indígenas no território que hoje conhecemos como São Paulo. O projeto colonial operou uma dupla violência: o extermínio físico e o apagamento simbólico. O indígena foi bestializado, tornado não-humano, e a natureza, reduzida à mercadoria. A cidade moderna se ergue sobre esse silêncio imposto, reafirmando-se como território do sujeito ocidentário. A denúncia do capítulo final é clara: não há como compreender São Paulo sem reconhecer sua fundação sobre o genocídio, a exclusão e o epistemicídio.

Questões metodológicas:

Segundo Velho (in Nunes, 1978, pg. 36), “uma das tradicionais premissas das ciências sociais é a necessidade de uma distância mínima, que garanta ao investigador condições de objetividade”. No entanto, aqui vale perguntar como manter tal distância em relação a um objeto no qual o próprio pesquisador está inserido. Não havendo distância material possível, e imbuído de nítidos sentimentos em relação ao objeto, a metodologia puramente quantitativa, tendenciosamente considerada mais neutra e científica, também se mostra fria no tratar de relações complexas.

Nesse âmbito, o único distanciamento possível em relação ao objeto, é o temporal. Interpretar a cidade pode ser tentar entender um objeto estático no espaço e, portanto, sem dar devida atenção às suas camadas no tempo. Essa interpretação tende a ser parcial e incompleta, pois o tempo não é um dado objetivo, mas uma dimensão fundamental para entender os processos sociais, práticas cotidianas e subjetividades, que só são formadas nesta camada.

A cidade, que muitas vezes só é concebida como espaço, ganha então sua quarta dimensão interpretativa, a do tempo e, analisar um objeto no tempo é utilizar-se de um eixo analítico essencial para a pesquisa sociológica.

Tempo e espaço, não são apenas “dimensões materiais e fundantes da vida humana” (Castells, 1977, p.376) como também “categorias básicas da própria existência humana” (Harvey, 1991, p. 201) e é justamente essa perspectiva inalienável da pesquisa social, inserida não apenas no espaço, quanto também no tempo histórico e social da cidade que explica os recuos temporais deste estudo em busca dos modelos subjetivos de edificação do objeto, como bem nos lembra Sposito (1988):

(...) espaço é história e nesta perspectiva, a cidade de hoje, é o resultado cumulativo de todas as outras cidades de antes, transformadas, destruídas, reconstruídas, enfim produzidas pelas transformações sociais ocorridas através dos tempos, engendradas pelas relações que promovem estas transformações. Lewis Mumford em seu livro *A cidade na História* chama atenção para esta necessidade de se voltar ao passado, ao ressaltar o seguinte: "Se quisermos identificar a cidade, devemos seguir a trilha para trás, partindo das mais completas estruturas e funções urbanas conhecidas, para os seus componentes originários, por mais remotos que se apresentem no tempo, no espaço e na cultura..." (Sposito, 1988, p.7)

É necessário, portanto, abrir espaço para uma leitura mais arejada e crítica da historicidade da cidade de São Paulo, buscando desvelar algumas de suas camadas constitutivas — não todas, pois o escopo e o fôlego desta pesquisa não permitem tamanha abrangência. Como será discutido adiante, há descontinuidades significativas não no percurso histórico em si, mas no campo da historiografia sobre a cidade, que nas últimas décadas tem sido revitalizado por novas pesquisas e abordagens, revelando aspectos até então silenciados ou negligenciados.

Cidade e Urbano: Distinções conceituais e implicações epistêmicas:

A distinção entre o conceito de urbano e a ideia de cidade constitui um ponto de partida crucial nos estudos urbanos, geográficos e sociológicos. Embora os termos sejam frequentemente utilizados como sinônimos no senso comum e até mesmo em discursos técnicos, suas diferenças são fundamentais para a compreensão das dinâmicas históricas, políticas e culturais que atravessam os processos de organização espacial e produção social do espaço.

Compartilhamos aqui da visão de muitos teóricos (Lefebvre, 1970:1999, Santos, 2022, Harvey, 1989) de que, de forma geral, enquanto cidade remete a um espaço físico delimitado, uma unidade geográfica e administrativa, o urbano se refere a um processo social em curso, uma totalidade dinâmica que ultrapassa os limites concretos da cidade e que implica formas específicas de viver, de organizar a produção, de regular os corpos e de ordenar o mundo.

Desse modo, ao falarmos de cidade, estamos nos referindo a um determinado espaço geográfico, delimitado no tempo e no espaço — como São Paulo — e, ao falarmos de urbano, estamos nos referindo a processos que de alguma forma moldaram esse espaço e que podem ser referenciados para o entendimento deste espaço específico ou não, pois um determinado modelo de urbano pode ser utilizado para caracterizar várias e distintas cidades que, aparentemente, não têm nada em comum além do modelo que as rege. Logo, uma teoria urbana pode se aplicar a uma ou mais cidades, mas uma cidade é conceitual e empiricamente isolada.

Autores como Henri Lefebvre (1970:1999) foram fundamentais para o aprofundamento dessa distinção. Em *La Révolution Urbaine* (1970), Lefebvre define a cidade como um espaço

físico delimitado, caracterizado por uma concentração significativa de edificações, infraestrutura e população. No entanto, seu trabalho vai além da descrição técnico-demográfica e avança para uma abordagem crítica do espaço: a cidade é um espaço socialmente produzido, onde as relações de produção e de poder se manifestam de forma concreta (Lefebvre, 1970). Em outra obra seminal, *A Produção do Espaço* (1999), o autor introduz o conceito de direito à cidade, enfatizando que a experiência urbana deve ser compreendida como um fenômeno social e político, mais do que como um mero dado físico ou técnico.

Essa diferenciação já é visível em formulações como a de Milton Santos (2002), para quem o urbano é um processo e a cidade é um espaço. Ou seja, o urbano não é simplesmente aquilo que se encontra nas cidades, mas um modo de vida e de organização social e econômica, um fenômeno que pode transbordar os contornos urbanos formais, manifestando-se também em áreas periurbanas e até mesmo em territórios rurais submetidos à lógica urbana. O conceito de urbano, portanto, refere-se a um modelo de produção e de viver que é construído a partir de determinadas epistemes, modos de ver o mundo e de organizar os espaços e os sujeitos.

Milton Santos nos adverte que devemos distinguir a História Urbana da História da Cidade. Segundo ele, não se deve confundir o urbano com a cidade. O urbano teria como referencial o abstrato, o geral, o externo. A cidade diz respeito ao particular, ao concreto, ao interno. Em outras palavras, a história do urbano seria a história das atividades que se realizam na cidade, não numa determinada cidade, mas no ambiente urbano de modo geral. Seria, portanto, a história do emprego não agrícola, das classes urbanas, da divisão do trabalho entre cidade e campo e dentro das próprias cidades, a história, enfim, da socialização na(s) cidade(s) que nelas ocorre. A História da cidade seria outra coisa. Seria a história dos processos sociais que se materializam de forma mais objetiva: a história dos transportes, a história da propriedade, da especulação, da habitação, do urbanismo, da centralidade. Segundo o mesmo autor o conjunto dessas duas histórias nos daria "a teoria da urbanização, a teoria da cidade, a história das ideologias urbanas, a história das mentalidades urbanas, a história das teorias (Abreu, 2012, p. 69-70)

Essa perspectiva é confirmada também na obra de Manuel Castells (1977), para quem o urbano é um processo de transformação social no qual as relações de produção e consumo são continuamente reconfiguradas pelas dinâmicas tecnológicas e econômicas do capitalismo avançado. Em *"The Urban Question"* (1977), Castells vê a cidade como um nó de redes globais e como espaço de produção cultural. A cidade, nesse sentido, é o palco — concreto, geográfico, localizado — no qual o urbano se realiza e se atualiza. O urbano é, assim, um conjunto de processos, enquanto a cidade é o produto de processos históricos e geopolíticos específicos.

Acrescentaríamos aqui também, a título de expansão teórica das possibilidades de interpretação, a concepção de David Harvey (1989) que, por sua vez, destaca o caráter político e ideológico das formas urbanas, exigindo um olhar que transcende a suposta neutralidade e técnica do urbanismo pois, para o autor, a cidade moderna é um produto direto da acumulação

capitalista, onde reflete as contradições desse modelo econômico. Logo, a cidade é tanto palco de valorização econômica quanto de transformações, enquanto o urbano, segundo o autor em sua obra “*The urban experience*” (1989), é o espaço de conflitos e negociações, onde diferentes grupos sociais competem por recursos e influências.

A distinção entre cidade e urbano é, portanto, ontológica e epistemológica. Enquanto a cidade é uma formação empírica, localizada e delimitável, o urbano é um modo de organização da vida e do espaço que pode se manifestar em diferentes contextos. Um modelo urbano específico pode ser empregado para caracterizar diversas cidades distintas, que, à primeira vista, não compartilham nenhum aspecto em comum, exceto pelo modelo que as orienta.

Isso revela que o modelo urbano não é neutro ou universal, mas derivado de uma determinada episteme, de um “*Espírito do Tempo*”, para usar a expressão hegeliana (1995). Ele manifesta-se nas dimensões social, econômica, política e cultural — e, portanto, precisa ser pensado a partir da crítica às formas de dominação que sustentam sua reprodução.

Sob essa perspectiva, a teoria do urbano não é uma teoria da cidade. Ao formular uma teoria do urbano, trata-se de buscar uma explicação que se aplica a diversas formações espaciais — ou cidades — que compartilham uma lógica comum. Por outro lado, uma teoria da cidade exigiria um recorte específico, vinculado a uma cidade real e singular, com sua própria história, cultura, território e formas de resistência. Nesse sentido, autores como Lewis Mumford e Peter Hall sugerem a importância de uma “história individual das cidades específicas” (*apud* Freitag, 2012), como forma de reconhecer as particularidades de cada experiência urbana, suas raízes culturais e suas trajetórias políticas.

É nesse ponto que se torna necessário problematizar a universalização do modelo urbano ocidental. A crítica decolonial tem insistido na importância de identificar que o urbano — tal como é concebido nas ciências sociais ocidentalizadas — é uma invenção eurocentrada, forjada a partir da modernidade colonial e posta em movimento pelo sujeito ocidental eurocêntrico.

O que se tomou como universal (cidade moderna, planejamento urbano racional, cidadania territorializada) é, na verdade, a experiência sociopolítica de uns poucos países da Europa Ocidental, exportada e imposta como norma através da colonização. Walter D. Mignolo (2005), por exemplo, aponta que o espaço urbano moderno, racionalizado e funcionalista, é inseparável da lógica colonial do controle e da ordenação do outro, e se constrói sobre os escombros materiais e simbólicos das populações originárias. Aníbal Quijano (2005) reforça que essa espacialidade é parte da “colonialidade do poder”, e que as cidades coloniais — como Lima, Salvador ou São Paulo, dentre outras grandes metrópoles — foram moldadas para reproduzir os padrões de dominação racial, epistêmica e territorial.

Nesse sentido, afirmamos que não podemos desconectar o urbano do sujeito que o criou, pois o urbano não é apenas uma expressão espacial, mas também subjetiva e ideológica. A cidade moderna é produto de um sujeito específico — o sujeito ocidental eurocêntrico moderno — que opera segundo uma lógica de dominação, exclusão e hierarquização. Esse sujeito, masculino, branco, cristão e racional, conforme descrito por autores como Enrique Dussel (1997) , Ramón Grosfoguel (2011:2012) e Santiago Castro-Gómez (2005), é o produtor da cidade e da forma urbana como dispositivos de controle social e epistemológico. Assim, pensar o urbano exige também pensar a genealogia do sujeito que o criou, e, nesse sentido, a crítica decolonial se mostra fundamental para desnaturalizar os fundamentos do urbanismo hegemônico.

Como observa Boaventura de Sousa Santos (2007), o pensamento social ocidental estabeleceu uma “linha abissal” que separa as experiências válidas das inválidas, os saberes legítimos dos ilegítimos, os territórios visíveis dos invisíveis. Cidades indígenas, quilombolas, ribeirinhas, periféricas — todas essas formas de organização espacial foram sistematicamente apagadas ou subordinadas ao ideal moderno de cidade. Ao fazer isso, a teoria urbana tradicional contribuiu para um verdadeiro epistemicídio urbano, isto é, a eliminação de outras formas de pensar, viver e habitar o espaço.

Portanto, ao distinguir entre cidade e urbano, não se trata apenas de uma sutileza terminológica. Trata-se de um gesto teórico e político, com profundas implicações para o planejamento urbano, para a crítica ao urbanismo eurocentrado e para a construção de outras epistemologias do espaço. Reconhecer que o urbano é um produto social e histórico implica também reconhecer que ele pode ser transformado. E, para isso, é preciso romper com o paradigma universalizante da cidade moderna ocidental e abrir-se à pluralidade de experiências urbanas, às vozes que foram silenciadas e aos saberes que resistem — nas margens, nas favelas e nas aldeias.

Historiografia paulista - Períodos

A incorporação da análise dos períodos da historiografia paulista não se dá aqui como um exercício cronológico ou meramente informativo, mas como parte constitutiva da crítica decolonial que esta tese propõe. Compreender os modos pelos quais São Paulo foi narrada ao longo do tempo é essencial para evidenciar não apenas os acontecimentos históricos, mas sobretudo os regimes de visibilidade e os mecanismos de apagamento que operaram sobre

determinados sujeitos e experiências, bem como entender os hiatos na interpretação historiográfica da cidade.

A historiografia, entendida como prática discursiva situada, revela-se instrumento de poder ao selecionar quais memórias serão exaltadas e quais serão silenciadas. Nesse sentido, o mapeamento dos recortes historiográficos permite desvelar as rupturas e continuidades na produção do saber histórico sobre a cidade, indicando como se naturalizou a ausência indígena e negra nos discursos fundacionais do espaço urbano. Trata-se, portanto, de uma estratégia metodológica que reforça o compromisso deste trabalho com uma crítica epistêmica às formas dominantes de narrar e organizar a cidade.

Apesar de não haver um consenso ou mesmo uma obra canônica que o faça, podemos dividir a historiografia paulista em cinco grandes períodos (Mota, 1977:2000, Reis, 2011, Mello e Souza, 1986, Febvre, 1960). O primeiro deles é o Período Colonial e Monárquico, entre os séculos XVI e XIX, no qual prevalece uma escrita descritiva e memorialista, produzida por eclesiásticos, viajantes e cronistas da época.

Os jesuítas foram alguns dos primeiros a descrever hábitos e costumes da região, com ênfase nas populações indígenas, em especial podemos citar Manuel da Nóbrega, que esteve na fundação do Colégio de São Paulo de Piratininga, em 25 de Janeiro de 1554 e José de Anchieta, que foi também um dos fundadores do Colégio⁷.

Esses primeiros jesuítas produziram um vasto material como as *Cartas Ânua*s da *Companhia de Jesus*⁸ (1565), *Cartas de Nóbrega e Anchieta* (Nóbrega, 2021) e alguns sermões tratados e crônicas. Anchieta também escreveu a primeira gramática da língua tupi, publicada em 1559 (Anchieta, 1876) e um pequeno tratado sobre a Capitania de São Vicente (Anchieta, 1997).

⁷ Ressaltamos aqui que, segundo a historiografia tradicional da cidade, a fundação do Colégio de São Paulo de Piratininga corresponde à fundação da própria cidade. Desse modo, dentro dessa perspectiva, poderíamos dizer que tanto Nóbrega quanto Anchieta são fundadores da cidade, dando envergadura e importância aos seus relatos para a compreensão dos primeiros anos da cidade.

⁸ Documentos disponíveis em versão digital na Biblioteca Nacional de Portugal, em: <https://purl.pt/28061/1/index.html#/8-9/html>. Último acesso em 09/05/2024.

Acrescemos a tais escritos alguns casos de produções isoladas, de degredados⁹ e viajantes europeus que tiveram a oportunidade de travar contatos mais estreitos com as populações locais, como foi o caso de Hans Staden, que após ser libertado do cativeiro em uma tribo tupinambá, que o queria em sacrifício para um ritual antropofágico, escreveu a obra *Duas viagens ao Brasil*, no qual relata todo o ocorrido e dá detalhes sobre rituais e costumes indígenas. Inclusive é ele quem citou pela primeira vez o uso ritual do manto tupinambá, em 1557,¹⁰ (Staden, 1999:2011) sendo seguido em suas descrições por Jean de Léry, que descreve o mesmo manto em sua obra *Viagem à Terra do Brasil*, de 1576 (Léry, 1998).

Exemplo posterior desse primeiro período historiográfico é do frade beneditino Frei Gaspar da Madre de Deus, considerado um dos primeiros autores a tentar escrever uma história sistemática de São Paulo, no século XVIII, na obra *Memórias para a história da Capitania de São Vicente*, escrita entre 1769 e 1775 (Deus, 2010).

Todo esse primeiro período é marcado por obras com pouco rigor histórico e acadêmico, mas por seu conteúdo descritivo, de alto valor como fonte primária.

O segundo período é marcado pela chamada Historiografia Tradicional ou Positivista, entre o fim do século XIX até os anos 30 do século XX.

Este período é fortemente marcado por produções de historiadores independentes e institucionais, como a do IHGSP (Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo), dando ênfase na produção dos grandes nomes da história paulista, das elites cafeeiras e ressaltando o papel e modelo civilizador da cidade de São Paulo (Mote, 2000), produzindo, desse modo, uma visão linear, nacionalista e celebratória do crescimento urbano da cidade de São Paulo.

⁹ Os degredados eram indivíduos condenados pela justiça portuguesa a cumprir pena fora do Reino, sendo enviados compulsoriamente para as colônias ultramarinas. Essa prática foi muito utilizada a partir do século XVI, tanto como forma de punição quanto como estratégia da Coroa para povoar e consolidar o domínio sobre novos territórios, especialmente em regiões consideradas periféricas ou de difícil ocupação. Entre os crimes que podiam levar ao degredo estavam homicídio, furtos, heresias, práticas sexuais consideradas ilícitas, além de delitos políticos. No Brasil, os degredados tiveram papel importante nos primeiros séculos da colonização, compondo parte das expedições exploratórias e das primeiras povoações. Muitas vezes, eram integrados às missões de contato com povos indígenas ou às atividades de exploração e defesa do território. Apesar de vistos como “indesejáveis” em Portugal, nas colônias esses homens assumiam funções variadas, contribuindo para a formação inicial da sociedade colonial. (Boxer, 2000: Holanda, 1995)

¹⁰ Para entender a importância do manto, aconselhamos a leitura:

<https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2024/manto-tupinamba-governo-federal-celebra-retorno-do-artefato-sagrado-ao-brasil-e-reafirma-direitos-indigenas-como-uma-prioridade>. Acesso em 15/02/2025.

Segundo Velloso (2020), os autores desse período depositaram a totalidade da sua fé na veracidade de documentos produzidos por uma elite da qual eles mesmos descendiam, de modo a relativizar certas questões importantes, como a escravidão indígena, vista como processo natural, e essencial, da ocupação, inclusive para a civilização e evangelização dos cativos¹¹.

Membros eruditos da ascendente elite intelectual, política e econômica de São Paulo, homens como Afonso d'Escagnolle Taunay, Antônio de Toledo Piza, Paulo Prado, Washington Luís, José de Alcântara Machado, Theodoro Fernandes Sampaio, Belmonte e Alfredo Ellis Jr. projetaram sobre a sociedade colonial os seus próprios valores e concepções republicanas de “ordem”, “liberdade”, “autonomia”, “bravura” e “civildade”. Com base nessas ideias, forjaram uma identidade histórica e afirmaram-na com base em um processo de invenção de tradições no qual havia pouco espaço para a rememoração do emprego compulsório da mão de obra ameríndia. Esses homens, via de regra provenientes de influentes famílias proprietárias de terras e cabedais na região, organizavam-se em torno do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo (IHGSP, fundado em 1894), no qual construíram um espaço comum de poder, sociabilidade e circulação de informações, núcleo hegemônico da produção histórica e ideológica local. (Velloso, 2020, p. 16)

Foi nesse período que se consolidaram os grandes mitos fundadores de São Paulo, com a construção de heróis históricos — como os bandeirantes e João Ramalho — elevados à condição de símbolos da expansão territorial e do “espírito pioneiro” paulista. Paralelamente, produziu-se uma narrativa que interpretava as populações indígenas não como sujeitos históricos, mas como obstáculos ao projeto civilizacional da cidade, reforçando uma visão que legitimava sua marginalização e apagamento no processo de formação urbana.

O terceiro período é a chamada Virada Modernista e Crítica, entre as décadas de 30 e 50, na qual os antigos registros historiográficos começam a ser questionados em busca de uma possível nova identidade paulista, com fortes influências do Modernismo de 22 e das críticas ao positivismo (Velloso, 2020).

Neste período temos o surgimento efetivo de uma sociologia urbana refletindo a cidade a partir de suas transformações sociais e urbanas, nas figuras de Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior. Segundo Nicodemo et al;

Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982) em sua produção entre as décadas de 1930 e 1950 representa na historiografia brasileira outro estágio no desenvolvimento do conceito moderno de história. Capistrano e Sérgio Buarque, por exemplo, não abandonaram uma concepção realista de

¹¹ Podemos pensar como exceção, em relação à relativização da escravidão indígena, a Afonso d'Escagnolle Taunay, que escreve em sua obra *História da Cidade de São Paulo* (2004), em tom crítico que “A escravização do índio mostra-se de tal forma imperiosa, que não há inventário, por pobre que seja, onde se não arremem peças representantes do “remédio principal que nesta terra tem os órfãos”; a “propriedade mais proveitosa nesta terra”, e outras fórmulas deste jaez.” (Taunay, 2044, p. 98).

história, ou sua pretensão à verdade. Mas ambos perceberam dimensões da complexidade dessa tarefa, na presença constante da reescrita, ou na perspectiva de que novos documentos e interpretações obriguem a uma revisão dos conhecimentos estabelecidos. (Nicodemo et al, 2018, pg. 18)

Desse modo, essa nova perspectiva de reescrita historiográfica pavimenta o percurso para o desenvolvimento do período seguinte da historiografia paulista, que podemos chamar de Historiografia Acadêmica e Crítica, entre os anos de 1960 e 1980.

Esse é o período que consolida a história urbana como campo de pesquisa, com produções acadêmicas mais sistemáticas e críticas, produzidas nas cadeiras das grandes universidades (Velloso, 2020).

Segundo Velloso (2020) há nesse período uma forte influência das perspectivas marxistas e estruturalistas com ênfase nos estudos das classes populares, espaço urbano, segregação e movimentos sociais, produzindo a derrocada definitiva, pelo menos no âmbito acadêmico, de mitos fundacionais como o dos heróis bandeirantes e também a crítica à narrativa elitista do período Tradicional/Positivista.

Para Velloso (2020) foi apenas entre o fim do século XIX e metade do século XX que de fato se estabeleceu uma historiografia paulista, efetivamente disposta à busca e interpretação do seu passado. Portanto, há uma lacuna de quatro séculos de historiografia paulista essencialmente científica sendo que, apenas após os anos 1950 é que a mesma deixou de ser compromissada com as memórias das elites e buscou a efetiva neutralidade nas análises.

O quinto período é o da Historiografia Contemporânea, que se inicia no começo dos anos 1990 até os dias atuais, abordando uma grande multiplicidade de temas e agrupando diversas abordagens, o que reflete a necessidade de revisão metodológica constante para adaptar a análise a um objeto tão complexo e mutante como é a cidade.

Este período trata amplas discussões que relacionam a história e a dinâmica da cidade de São Paulo às questões de raça, etnia, migrações, patrimônio, memória, meio ambiente, arte urbana, periferias, entre muitas outras. Trazendo modelos de análises por meio de instrumentos como imagens, mapas, cultura material e imaterial e relatos orais, confrontando as metodologias academicistas clássicas, que davam pouca ou nenhuma importância às histórias locais, periféricas e às vozes subalternas.

Metodologicamente as pesquisas desse período são amplamente interconectadas, cruzando as esferas científicas da história, historiografia, sociologia, geografia, arquitetura,

política, filosofia e antropologia, de modo a produzir conhecimentos interdisciplinares e conectados em diferentes áreas do saber.

A profusão de autoras e autores desse período é deveras significativa e a maior parte das autoras e autores pertinentes às críticas pós e decoloniais, eixo crítico e analítico deste trabalho, encontram-se inseridos neste período. Por conseguinte, este trabalho em si insere-se metodologicamente neste período, consolidando um universo de análise que transborda os “autores clássicos”, cujas teorias, seja na historiografia, seja nas ciências sociais, não dão mais conta de abraçar as grandes mudanças dos espaços urbanos.

Obviamente que atualmente podemos adicionar ao último período historiográfico os fatos históricos que precederam a invasão portuguesa, e trata de analisar e interpretar os registros arqueológicos e linguísticos que compõem o quadro do território antes da chegada dos portugueses ao planalto paulista e, portanto, antes da fundação da Villa de São Paulo de Piratininga. Esse período se estende ininterruptamente desde as primeiras ocupações humanas do território até o início do século XVI, e sua importância e relevância são essenciais para o entendimento das migrações, expansões e assentamentos humanos no Brasil. (Almeida, 2022: Prous, 1991)

EIXO 1: DECOLONIALIDADE, MODERNIDADE E O SUJEITO OCIDENTAL

Capítulo I - A crítica decolonial como modelo teórico de ruptura

Uma civilização que se mostra incapaz de resolver os problemas que seu funcionamento provoca é uma civilização decadente. Uma civilização que opta por fechar os olhos para seus problemas mais cruciais é uma civilização doente. Uma civilização que se esquiva diante de seus princípios é uma civilização moribunda (Aimé Césaire, 2016, p.9)

Nas últimas décadas o paradigma civilizatório europeu-ocidental tem sido amplamente questionado pois, derivado de um extenso histórico de violências, em especial a invasão de territórios, expropriação de riquezas e escravização de suas populações, o modelo de civilização decorrente não poderia ser pior em não dar conta de lidar com todos os seus efeitos.

Pobreza, fome, violência, desigualdades, guerras, crises humanitárias e crise climática são apenas alguns, para citar os mais óbvios, dos desvios de um ideal civilizatório herdados de um modelo que se pretende hegemônico e dominante há cinco séculos. Seu rastro de destruição e prejuízos simplesmente não pôde mais ser ignorado, gerando uma sucessão de críticas, debates e produções de intelectuais que passaram a desenvolver suas teorias orbitando criticamente ao redor desse modelo civilizatório europeu-ocidental e a tudo o que ele representa.

O Ocidente não se basta, pois esgota e colapsa a si mesmo, e vive um regurgitar e digerir constante das suas ideias, precisando para seu sustento novos caminhos, novas perspectivas para incorporar às suas próprias, fragmentando e deglutindo tudo aquilo que toca, como disse Eduardo Galeano (2015).

O Ocidente, portanto, está constantemente em busca de novas formas de dominação, reinventando seus mecanismos sob discursos cada vez mais sofisticados, ainda que estruturalmente semelhantes. Nesse contexto, torna-se imperativa a formulação de contra-perspectivas ideológicas capazes de enfrentar o que se revela, cada vez mais, como uma catástrofe civilizacional anunciada. A modernidade ocidental, desde suas bases filosóficas, esteve ancorada na crença de que sua racionalidade, seus modelos políticos e suas estruturas epistemológicas representavam um avanço indiscutível na história da humanidade. O “benefício da civilização” é o argumento que está por baixo de toda a filosofia moderna e é justamente, o argumento que justificará boa parte das violências cometidas em nome desse pretensão modelo de civilização (Césaire, 2020). É sob essa lógica que se promoveram processos de colonização, genocídios, apagamentos culturais e imposições normativas — tudo sob o manto de um suposto progresso inevitável.

Ainda assim, muitos continuam alheios às crises do mundo contemporâneo, profundamente imersos nas únicas perspectivas que são capazes de compreender — aquelas que ocupam o centro da hegemonia e que se repetem sob novas roupagens, travestidas de críticas, mas reiterando os mesmos fundamentos. Trata-se, por exemplo, daqueles que se dedicam incansavelmente nos bancos da academia a debates eruditos, para os quais o mais importante é manter-se no terreno da teoria pura, protegida das implicações práticas e das consequências reais que essas ideias continuam a produzir nas dinâmicas excludentes, coloniais e violentas do mundo moderno.

Para tais acadêmicos, engessados em seus gabinetes, as críticas coloniais são apenas uma “moda” passageira que não deve ser levada à sério, pois será tendenciosamente expurgada do meio acadêmico, num processo de seleção natural no qual as teorias já consolidadas estarão sempre à frente e sempre em uma condição de domínio e relevância em relação às novas críticas do Sul global, logo, fadadas ao ostracismo e esquecimento.

Mas afinal, por qual razão tais críticas tendem a ser categorizadas como de pouca relevância e importância? Quais egos, brios, orgulhos e vaidades são confrontados por essas críticas que as tornam “*persona non grata*” nos polidos bancos da academia?

Vamos à exploração deste problema...

Inicialmente, ressaltamos que por “*crítica*”, consideramos aqui, a qualquer modelo de análise, avaliação ou interpretação reflexiva e muitas vezes contestadora de teorias, conceitos, práticas sociais ou estruturas institucionais, ou seja, o conceito mais próximo do seu uso comum ou cotidiano dentro das ciências sociais, e não condicionado a um campo teórico específico (Abbagnano, 2007).

Nesse sentido, a crítica é compreendida como um instrumento fundamental para desnaturalizar o que se apresenta como dado, revelando os processos históricos, ideológicos e de poder que sustentam determinadas formas de organização social (Horkheimer, 1937; Foucault, 1975; Bourdieu, 1989). Trata-se, portanto, de um exercício de distanciamento reflexivo e, muitas vezes, de enfrentamento simbólico ou teórico aos discursos dominantes, algo essencial para os campos das ciências humanas (Marcuse, 1964; Adorno, 1969).

A crítica não é apenas uma expressão de desacordo; ela geralmente busca aprofundar a compreensão, identificar falhas ou limitações e, por vezes, propor alternativas ou transformações.

Segundo Nassif (1978), a crítica e a crise têm etimologicamente a mesma raiz, de modo que, uma crítica pode se remeter a uma situação de crise, para a qual a mesma se faz necessária. Desse modo, ao propormos a crítica ao modelo hegemônico ocidental, devemos ter claro quais são os seus pontos de crise.

1.1 Civilização de morte ocidental: Um modelo genocida

*“A europa é responsável perante a comunidade humana
pela maior pilha de cadáveres da história”*

(Aimé Césaire)

Segundo Grosfoguel, algumas populações indígenas das Américas chamam ao modelo civilizatório ocidental de “*Civilização de Morte*”, posto que é um “projeto de morte genocida da vida humana (e não humana) e de destruição epistemicida de outras civilizações” (Grosfoguel, 2018, p.70:71). É um modelo civilizatório que tem a morte como ponto fulcral, matando e exterminando, sejam as populações humanas, por meio de todo o tipo de violências, seja as outras formas de vida natural do planeta.

É sabido que, apenas em vidas humanas, entre 1492 e 1600, foram aproximadamente 56 milhões de mortos entre as populações indígenas. No entanto, tal estimativa é baseada em números conservadores, pois acredita-se que o número que mais se aproxima da realidade do extermínio indígena nas Américas seja algo em torno de 72 milhões – em pouco mais de cem anos de predação colonial. Isso equivaleria à morte de 10% da população mundial da época, enquanto o holocausto foi algo em torno de 0,2% da população do período correspondente à Segunda Guerra. (Bloxham:Moses, 2010).

Obviamente que a comparação dos eventos pode soar, para muitos, não apenas anacrônica, mas, acima de tudo, atópica, por considerar o evento do holocausto como incomparável na história humana. No entanto, a comparação como o holocausto, ou com a ideia de holocausto¹², nos remete à citação de Darcy Ribeiro que falou de “índios queimados como carvão humano da civilização” (Ribeiro, 2010, p.53) retratando assim, por meio de um fortíssimo simbolismo, a desvalorização da vida indígena dentro do processo colonial da Civilização de Morte. Desse modo, o que pretendemos expor aqui é que os efeitos daninhos e devastadores desse modelo civilizacional não acabaram com o fim do colonialismo, bem como seus efeitos foram sentidos não apenas nas colônias, mas também no coração da Europa e ainda são sentidos nas Américas.

¹² *Holocausto* é o termo mais amplamente utilizado no Ocidente para designar o extermínio sistemático de aproximadamente seis milhões de judeus pela máquina de guerra nazista entre 1933 e 1945, sendo estendido também ao genocídio de outras populações, como ciganos, comunistas, pessoas com deficiência, homossexuais e eslavos (Hilberg, 1985). Já *Shoá* (שואה), termo hebraico que significa “catástrofe” ou “aniquilação”, é preferido por muitos estudiosos e sobreviventes por nomear especificamente o genocídio do povo judeu, sem as ambiguidades teológicas e sacrificialistas que a palavra “holocausto” pode evocar. A escolha entre os termos, portanto, não é neutra e envolve disputas de memória, identidade e linguagem (Vidal-Naquet, 1992).

Se considerarmos que esses números remetem apenas à contagem da população indígena assassinada, e que tais números são fruto direto do projeto expansionista europeu, em busca de poder e riquezas, e portanto derivado de um modelo pretensamente racional¹³, o plano da Civilização de Morte se faz mais evidente (Grosfoguel, 2015)

Talvez o mais cruel em tudo isso seja o fato de que, tal modelo civilizatório, ainda seja defendido por muitos até os dias de hoje. Para muitas pessoas, as comparações entre os genocídios não são válidas ou equivalentes e minimizam o genocídio negro e indígena em nome de uma suposta civilização; afinal, não foi tão mal assim, diriam eles. Afinal, muitos indígenas morreram de doenças e não a fio de espada. Esse tipo de discurso que, além de ser inverídico, minimiza os horrores do processo colonial pode ser tão horrendo quanto o processo em si, e é justamente contra eles que muitas vozes, inclusive dentro da academia, tem se levantado, desnudando os horrores de um modelo de civilização que tem como pedra fundamental — na qual sustenta a sua história — a morte.

Para alguns teóricos (Costa, 2018; Grosfoguel, 2012; Dussel, 1977), os horrores do Holocausto só causaram comoção na Europa por terem sido cometidos em solo europeu e contra uma população branca. Essa experiência traumática gerou uma onda de reflexão filosófica e intelectual, mobilizando pensadores como Hannah Arendt, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Emmanuel Levinas, Giorgio Agamben, Simone Weil, Primo Levi, entre muitos outros, que, em muitos casos, sentiram na própria pele os descaminhos morais do racismo. Contudo, entre todos esses nomes, apenas Arendt (1998) se destacou por denunciar explicitamente os genocídios coloniais praticados há séculos pelos europeus fora do continente europeu.

Em sua obra, Arendt (1998) fez uma análise direta entre as práticas violentas e coloniais do Imperialismo europeu na África, como racismo, extermínio e desumanização, como uma espécie de campo de teste para o totalitarismo europeu, o que gerou um efeito “bumerangue” (Arendt, 1998, p. 254), ou seja, levantou a ideia de que as ideologias desenvolvidas no colonialismo europeu ultramarino serviram de base teórica, ideológica e prática para as formas extremas de violência e genocídio vistas no século XX, portanto, seriam produtos de uma Civilização de Morte que treinou suas técnicas genocidas em outras populações.

Desse modo, segundo a autora, o imperialismo pavimentou o caminho, criou as condições e possibilidades para o totalitarismo, em especial o nazista pois, ideias de superioridade racial e de direito natural de expansão territorial eram ambos temas que

¹³ Abordaremos com mais profundidade sobre a ideia da racionalidade ocidental no decorrer do texto, em especial quando explicarmos sobre o Sujeito Cartesiano.

conectavam os discursos colonial branco imperial e as ideologias fascistas na Europa pós primeira guerra.

Mesmo Raphaël Lemkin, célebre por ter cunhado o conceito de genocídio, disse que o colonialismo tinha duas dimensões, uma positiva e outra negativa: A negativa estava na dissolução (genocídio) das populações indígenas, enquanto a positiva estava no fato de que tal ocupação gerava uma nova colônia nas terras expropriadas, em outras palavras, um novo núcleo civilizatório (Wolfe, 2006).

Obviamente que nos assusta tal perspectiva complacente com a violência do modelo colonial denunciada em outras oportunidades (Lemkin, 2002) pelo mesmo autor.

Contra a perspectiva condescendente de Lemkin, Patrick Wolfe, em seu texto intitulado “*Settler colonialism and the elimination of the native*”¹⁴ (2006), ressalta que a colonização de ocupação chega em algum lugar com o único propósito de permanecer, a qualquer custo. Desse modo, a invasão é um método estruturante do processo e não um evento isolado, o que nos obriga a partir de agora, em acordo com tal evidência, a nomear os ditos colonizadores como invasores pois, segundo ele, “o colonialismo de ocupação destrói para reocupar” (Wolfe, 2006, p. 388), se caracterizando como um modelo predatório e invasivo.

Segundo Wolfe, (2006), há uma intrincada relação entre o chamado “colonialismo de povoamento” e o genocídio de populações. Salientamos aqui que, o termo “colonialismo de povoamento”, que cita o autor, foi durante muito tempo considerado um modelo mais civilizatório de colonialismo, posto que seu principal objetivo era apenas o de ocupar o território com uma parcela da população européia. Se distanciava, portanto, do mal visto “colonialismo de exploração”, que tinha o claro objetivo de expropriar riquezas e escravizar as populações dos territórios em prol desse objetivo, como deixa claro Darcy Ribeiro em sua obra “*O processo civilizatório*” (1987) ao definir os interesses de ocupação do Brasil como exploratórios e não de ocupação, ou seja, com menos ares civilizacionais. No entanto, atualmente há severos questionamentos se de fato podemos dividir o processo de colonização e todo o seu instrumental metodológico de ocupação e exploração como essencialmente diferentes pois, ao fim e ao cabo, todos os processos trilharam os mesmos caminhos de violência na tomada do território.

O próprio Wolfe (2006) é uma referência fundamental ao propor a diferença entre colonialismo de exploração (*franchise colonialism*) e colonialismo de povoamento (*settler colonialism*). Para Wolfe, a diferença central está nos objetivos: o colonialismo de exploração

¹⁴ “Colonialismo de ocupação e a eliminação do nativo” em tradução livre do autor.

visa o trabalho do colonizado, enquanto o de povoamento busca a terra, promovendo a eliminação dos indígenas.

Wolfe (2006), porém, chama atenção para o fato de que essa diferenciação pode ocultar a complexidade e as sobreposições entre os modelos, já que ambos envolvem dominação, expropriação e violência estrutural, ou seja, muitas vezes há uma problemática na divisão pura e simples entre um modelo e outro, como afirma também outros autores, mais associados aos estudos pós-coloniais que, apesar de também trabalharem com os conceitos de “colônia de exploração” e “colônia de ocupação”, reconhecem que a aplicação rígida dos conceitos pode ser problemática, sugerindo que há zonas de transição nas quais as realidades são híbridas, impedindo a aplicação de tipologias específicas para o seu entendimento (Ashcroft, Tiffin, Griffiths, 2002, Bhabha, 1994).

Desse modo, apenas a flexibilidade conceitual nos permite entender a hibridização do modelo colonial brasileiro, afinal, a ocupação do planalto paulista, por exemplo, foi um movimento com objetivos apenas exploratórios ou houve, nesta ocupação, também objetivos de “simples” povoamento?

Dito isso, Wolfe (apud Moses, 2010) destaca que, embora o colonialismo de povoamento seja essencialmente eliminatório, ele nem sempre se manifesta como genocídio no sentido estrito — isto é, como aniquilação física imediata dos povos autóctones. Ainda assim, está intrinsecamente ligado ao debate sobre o genocídio, uma vez que as disputas por terra, espaço, áreas cultiváveis e recursos naturais configuram, em muitos casos, uma disputa pela própria existência dos povos originários. O genocídio, portanto, é apenas uma das múltiplas formas de violência associadas ao projeto colonial.

Tal modelo colonial, segundo o autor, (Wolfe, 2006) não se centra ou limita na mera aniquilação física, mas na aniquilação e manutenção do território através da dissolução de sociedades indígenas inteiras, e a eliminação nesse contexto vai muito além da liquidação sumária de povos, ela abrange um processo de eliminação contínua desses povos, tendo-se em conta, como no caso brasileiro, o seu uso como mão de obra para o seu posterior descarte. centraliza-se por um total descaso em relação à vida do “outro”, pois a eliminação está no cerne desse modelo colonial e não se limita “apenas” às formas de violência direta, mas inclui estratégias sistêmicas, simbólicas e institucionais caracterizadas por sua perenidade no território ocupado.

O território, o controle da terra e conseqüentemente de seus sujeitos originais em busca de riquezas, poder e domínio, é o eixo estruturante do colonialismo. Ao redor dessa ocupação orbitam todos os interesses do sujeito colonial e todos os seus modelos subjetivos, a sua visão

de mundo é refletida no modo como ele ocupa, edifica ou destrói esse território. Nas relações que cria com o outro, está refletida toda a sua moral e ética. Por exemplo, a lógica eliminatória do colonialismo se manifesta na obstrução ao aumento da população indígena, uma vez que essa presença contínua é um impeditivo para a consolidação do domínio colonial, posto que era vista como atrasada, rude e não civilizada e seu aumento era contraproducente.

Desse modo, a relação com os indígenas se deu de um forma muito diferente se comparada com a relação reificada que os colonizadores tiveram com as populações escravizadas africanas, pelas quais nem se deram ao trabalho da pergunta; “são humanos”?.

Eram vistas como meros objetos, ferramentas, pelas quais algum cuidado, mesmo que displicente, haveriam de ter, dado que eram ferramentas caras e sua reprodução era bem-vinda e favorecia a hiper-exploração dos corpos e o aumento da riqueza de seus donos.

Ainda segundo Wolfe (2006), a chamada “*Doutrina da Descoberta*”¹⁵ também foi amplamente usada e forneceu as bases de dominação para a Civilização de Morte, pois concedeu aos soberanos europeus o suposto domínio sobre os territórios “descobertos”, nos quais os habitantes eram povos não civilizados e não cristãos, reduzindo-os a meros ocupantes da terra, sem quaisquer direitos a elas — um estorvo civilizacional a ser eliminado. A chegada, segundo essa doutrina, já liberava o europeu de ter o usufruto do território e de tudo aquilo que nele existisse. Desse modo, tudo era explorado em seu proveito ou eliminado caso representasse um obstáculo; era a consumação prática do domínio da descoberta.

Podemos, segundo Wolfe (2006) até considerar que o pretexto civilizatório foi usado para a eliminação sistemática dessas populações em todo o território americano, mas, segundo o autor, o genocídio se deu não por questionáveis razões civilizatórias, mas apenas pelo fato de serem indígenas e de estarem lá: “para atrapalhar a colonização, tudo o que o indígena tem que fazer é ficar em casa” Wolfe (2006, p. 171). Essa é a manifestação visceral do que estamos chamando aqui de “Civilização de Morte”.

Ao rejeitar a ideia de que a noção de “civilização” pode funcionar como via de integração ou coexistência, Wolfe desmonta a frequente retórica humanitária que se associa em defesa das políticas históricas coloniais. Essas políticas, sob o disfarce de progresso e inclusão, foram, na verdade, mecanismos sofisticados de eliminação cultural, territorial e humana.

¹⁵ A “*Doctrine of Discovery*” à qual Patrick Wolfe faz referência em sua análise do colonialismo de povoamento, é um conjunto de princípios jurídicos, religiosos e políticos surgidos na Europa cristã medieval, especialmente no contexto das bulas papais do século XV, que legitimaram a conquista e ocupação de terras habitadas por povos não cristãos. Essa doutrina forneceu a base moral e legal para a expropriação de territórios indígenas durante a expansão colonial europeia, particularmente nas Américas, África, Ásia e Oceania (Wolfe, 2006).

1.1.2 Genocídio estrutural: o modelo contínuo da eliminação

Por fim, o autor também nos apresenta o conceito de “*genocídio estrutural*”¹⁶ (Wolfe, 2006, p.403), que nos dá um panorama ampliado da própria ideia de genocídio/morte desse modelo civilizacional da colonização, como um processo contínuo e institucionalizado de eliminação dos povos indígenas, que vai muito além dos eventos pontuais do extermínio físico.

Wolfe argumenta que o colonialismo é inerentemente eliminatório, mas não invariavelmente genocida, ou seja, seu modelo predatório pressupõe a eliminação dos povos autóctones para possibilitar a permanência e expansão da sociedade colonizadora, mas isso não se limita a massacres e assassinatos em massa.

Para o autor, a invasão colonial não é um acontecimento isolado, mas uma estrutura permanente e ativa de modo que, o genocídio estrutural é uma condição persistente, reproduzida ao longo do tempo por meio de políticas, instituições e práticas sociais que permanecem no território, o que promove a eliminação dos povos originários não apenas pela pura violência física do extermínio, mas também por mecanismos como a assimilação forçada, remoção territorial, destruição de modos de vida, conversão religiosa e imposição de novas identidades (Wolfe 2006; Bloxham:Moses, 2010).

Assim, o genocídio estrutural não pertence ao passado, mas se manifesta continuamente, inclusive em políticas contemporâneas do Estado, ou em suas ausências, como aquelas que marginalizam essas sociedade e as privam de uma série de direitos.

Quando propõe o termo, Wolfe objetiva com isso a dissolução dos debates sobre o grau, a duração e a hierarquia de sofrimentos, de que há sofrimentos e genocídios maiores do que outros, discursos que diminuem a dor do outro em detrimento de discursos nacionalistas ou etnocêntricos. O foco, portanto, está na permanência estrutural do processo genocida perpetrado, ou seja, na duração e institucionalização da violência eliminatória e, enquanto o projeto colonial — resumido na eliminação dessas sociedades e culturas para erigir uma novíssima sociedade colonial aos moldes da metrópole — não se realiza, os processos sistêmicos de extermínio não cessam; ao contrário, permanecem em operação por meio de diferentes formas de violência. Entre elas, destacam-se: a violência física, expressa em massacres, guerras e extermínios; a violência biocultural, que se manifesta na assimilação forçada, na destruição de línguas, culturas

¹⁶ Conceito apresentado em artigo publicado no Journal of Genocide Research 3, 2001, p. 432

e modos de vida; a violência simbólica, observada na renomeação de territórios e no apagamento das memórias e narrativas indígenas; e a violência institucional, evidenciada nas políticas de remoção e realocação, bem como na negação da soberania desses povos (Wolfe, 2006; Bloxham; Moses, 2010).

Em suma, para Wolfe (2006), o colonialismo não se realiza apenas por meio da força bruta, mas através de um aparato complexo que inclui violência legal, institucional, simbólica e cultural. A eliminação do indígena — física, cultural ou territorial — não é um acidente, mas o objetivo estruturante do colonialismo. O conceito de genocídio estrutural, portanto, não só amplia nossa compreensão da violência colonial, como também sublinha a necessidade de reconhecer e confrontar as suas manifestações contemporâneas.

1.1.3 Ailton Krenak e a denúncia de um genocídio permanente

Essa perspectiva de que o genocídio indígena, perpetrado pela Civilização de Morte é um processo contínuo e não datado, é compartilhado por Ailton Krenak (2019). Segundo o autor indígena, o modelo de morte é marcado por massacres, expulsões e tentativas sistemáticas de destruição cultural e física dos povos originários, que resistem bravamente contra tais investidas.

Como disse em entrevista ao site Amazônia Real, em ocasião do lançamento de um dos seus mais famosos livros, *“Ideias para adiar o fim do mundo”* (2019); “Não é a primeira vez que profetizam, o nosso fim; enterramos todos os profetas” (KRENAK, in Amazônia real)¹⁷.

O autor, em conformidade com Wolfe, enfatiza que o genocídio indígena não é algo do passado, mas uma realidade que persiste até hoje; um processo contínuo que transcende a noção convencional do extermínio físico e que está profundamente associado ao modelo colonizador europeu de destruição não apenas dos indígenas e de sua cultura e espiritualidade, mas também estende os seus tentáculos de destruição no plano ecológico.

Krenak (2018) denuncia que o modelo genocida é um projeto histórico intrínseco à própria formação do Estado brasileiro. Ele remonta à colonização, quando a “carcaça do Estado português” (Krenak, 2018, p. 40) foi transplantada para o Brasil, criando uma burocracia que perpetuou a lógica de dominação e exploração

17

<https://amazoniareal.com.br/nao-e-a-primeira-vez-que-profetizam-nosso-fim-enterramos-todos-os-profetas-diz-ailton-krenak/>. Acesso em: 12/05/2024.

O autor usa a imagem do “sangue indígena regando cada hectare dos oito milhões de quilômetros quadrados do Brasil”¹⁸. Essa metáfora expõe como o processo de invasão colonial se alimenta do extermínio e da morte: “vai chegar uma hora que a terra não vai responder mais. Vai ser uma terra morta”¹⁹

1.1.4 A Terra como ser: Ecologia em confronto com a modernidade

Essa percepção do autor, alinhando a destruição da natureza com o genocídio indígena, descreve o problema de uma maneira completamente não ocidentalizada, pois deriva de uma profunda conexão cultural e existencial com o próprio tecido da natureza. Os ocidentais, dentro da visão moderna de mundo, levaram centenas de anos para perceber que “não existe outra terra”, como nos alerta Krenak (2018), e que o destino de todos e não apenas das populações indígenas estão essencialmente conectados ao destino último da natureza.

Essa percepção de conexão com o mundo natural, que muitos em seu afã eurocêntrico de explicação, tendem a descrever sempre por meio de um aspecto espiritual, deriva de povos que só se veem no mundo por meio dessa ótica, pois o seu modo de existência no mundo não depende, exclusivamente, como é o eurocêntrico, da extração e transformação do mundo natural para a sua sobrevivência, o que os conecta plenamente à realidade ecológica do mundo.

O genocídio, segundo ele, está diretamente conectado com a despersonalização da terra, que enxerga a natureza como recurso; “os brancos olham uma montanha e calculam quantas toneladas de minério ela pode proporcionar. Eles não conseguem ver sua beleza ou ouvir seu rumor” (Krenak, 2024)²⁰.

Apesar de Krenak não nomear diretamente o modelo como Civilização de Morte, ele denuncia as suas estruturas como sustentadas por uma ideologia que nega a humanidade dos povos originários e de sua conexão existencial com a Terra, bem como nega a existência da

¹⁸ Documentário “Guerras do Brasil Doc - Ep. 1: As guerras da conquista”. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=1C7eQB16_pk. Último acesso 20/02/2025.

¹⁹ Entrevista dada ao Instituto Socioambiental, em decorrência do lançamento do livro “*Povos indígenas no Brasil 2017-2022*”. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/ailton-krenak-terra-cansa>. Último acesso 20/02/2025.

²⁰ Entrevista à revista Casa Comum. Disponível em: <https://revistacasacomum.com.br/temos-que-ter-a-coragem-de-ouvir-a-terra-afirma-ailton-krenak/>. Último acesso 10/03/2025.

natureza como “ser” no mundo, denunciando os absurdos de uma civilização que é capaz de nomear e dar direitos a uma empresa, mas não a um rio.

Tal ideologia personifica aquilo que ela mesma cria e se nutre da sua própria fantasia, dando direitos civis a um “sujeito jurídico”, registrado em um cartório por meio de um CNPJ, todavia, é incapaz de personalizar um rio, de enxergá-lo como um ser natural, que possui, de algum modo uma vida e uma existência real, física. Ele se move com o mundo e abriga em seu corpo uma outra variedade incomensurável de tantas outras vidas. Para o ocidental, o rio é coisa, que deve ser explorado e aproveitado ao máximo, até sua completa exaustão, até que seque e deixe de ser útil, ou não. Nas palavras de Krenak:

Quando a gente quis criar uma reserva da biosfera em uma região do Brasil, foi preciso justificar para a Unesco por que era importante que o planeta não fosse devorado pela mineração. Para essa instituição, é como se bastasse manter apenas alguns lugares como amostra grátis da Terra. Se sobrevivermos, vamos brigar pelos pedaços de planeta que a gente não comeu, e os nossos netos ou tataranetos — ou os netos de nossos tataranetos — vão poder passear para ver como era a Terra no passado. Essas agências e instituições foram configuradas e mantidas como estruturas dessa humanidade. E nós legitimamos sua perpetuação, aceitamos suas decisões, que muitas vezes são ruins e nos causam perdas, porque estão a serviço da humanidade que pensamos ser. (Krenak, 2018, p.8)

1.1.5 Extinção em massa e colapso ecológico: legado da racionalidade colonial

Desde o início da expansão colonial europeia, ou seja, nos últimos 500 anos de história humana, a exploração intensiva e descontrolada dos recursos naturais do planeta tem desencadeado profundas transformações e, hoje sabemos, muitas delas irreversíveis. Esse modelo de exploração desenfreado e desrespeito com o mundo natural, derivado de uma visão de mundo que separou a subjetividade ocidental na natureza, resultou não apenas no esgotamento de ecossistemas inteiros, mas também na extinção em massa de espécies. A partir de 1500, já foram registrados, oficialmente, cerca de 870 extinções de espécies (IUCN, 2024), com estimativas que apontam para números ainda maiores, superando, possivelmente, mais de mil espécies extintas (Wired, 2021)²¹.

Segundo a Agência Reuters²² (2024), entre os vertebrados terrestres, já estão documentadas 322 extinções confirmadas desde o início da era moderna, sendo que tal número

²¹ Disponível em: <https://www.wired.com/story/2021-biodiversity-crisis/>. Último acesso em 23/08/2024

²² Disponível em: <https://www.reuters.com/science/study-documents-extinction-610-bird-species-ecological-impacts-2024-10-04/>. Último acesso em 14/11/2024

pode alcançar 573 quando incluídas aquelas classificadas como possivelmente extintas. No caso das aves, por exemplo, 159 espécies desapareceram e outras 226 estão em situação de ameaça crítica, o que corresponde, segundo os dados da agência, em uma taxa anormalmente alta em um intervalo de tempo tão curto, excedendo os números de extinções que naturalmente ocorrem no planeta.

As taxas anuais de extinção estão entre 100 a 1000 vezes maiores do que aquelas observadas em períodos anteriores à presença humana dominante, o que levou os cientistas a classificarem o período atual como a sexta extinção em massa na história do planeta, sendo esta a primeira gerada exclusivamente pela ação de um espécie em particular, no caso, a humana.

Caso o modelo atual não seja revisto, isso levará ao alarmante número de 1500 extinções por milhão de espécies por ano, até o final do século, e, como nos lembra Wright:

Nós já causamos tantas extinções que o nosso domínio sobre a terra há de parecer, em um registro fóssil, sem dúvida alguma como o impacto de um asteroide. (...). Porém, se as extinções prosseguirem por muito mais tempo, (...), então a próxima camada de fósseis, com certeza, revelará um hiato ainda maior na vida deste planeta.” (Wright, 2007, p.45)

Além das espécies animais, a devastação também atinge a flora. Estima-se que cerca de 571 espécies de plantas tenham desaparecido nos últimos 250 anos. Na Austrália, calcula-se que cerca de três espécies de insetos ou invertebrados são extintas por semana, totalizando o assombroso números de mais de 9.000 espécies extintas desde o início da colonização européia no território (The Guardian, 2024)²³.

Dados da agência *Our World in Data* (2024)²⁴, apontam que aproximadamente 35% da cobertura florestal do planeta foi perdida apenas nos últimos 300 anos, ou cerca de 1,5 Bilhão de hectares apenas entre 1700 e 2020 sendo que, metade dessa perda aconteceu apenas nos últimos cem anos, o que se associa com a expansão agrícola e urbana do planeta.

Quando pensamos nos efeitos civilizatórios no Brasil, um país de vastíssima cobertura vegetal e ampla vida natural, os números podem ser assustadores. Especificamente na Amazônia, entre 1985 e 2020, perdeu-se mais cobertura vegetal do que nos últimos 500 anos de colonização europeia no território. Só nesse período recente foram 74,6 milhões de hectares perdidos, o equivalente a 12,9% da floresta original, sendo que a perda total, desde o início da invasão europeia, supera os 20% da cobertura original.²⁵

²³ Disponível em: <https://www.theguardian.com/science/extinct-wildlife?>. Último acesso em 10/04/2025

²⁴ Disponível em: <https://ourworldindata.org/deforestation?com>. Último acesso em 10/04/2025

²⁵ Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sustentabilidade/em-35-anos-amazonia-perde-mais-vegetacao-nativa-do-que-em-5-seculos/>. Último acesso em 10/04/2025.

O mapa abaixo (gráfico 1), produzido com dados da *UN Food and Agriculture Organization*, ilustra a perda vegetal no Brasil, no ano de 2015. O que vemos é a representação gráfica da relação perda versus reflorestamento ou expansão natural da cobertura vegetal. Em 2015 o Brasil teve um resultado negativo de 1,45 milhão de hectares.

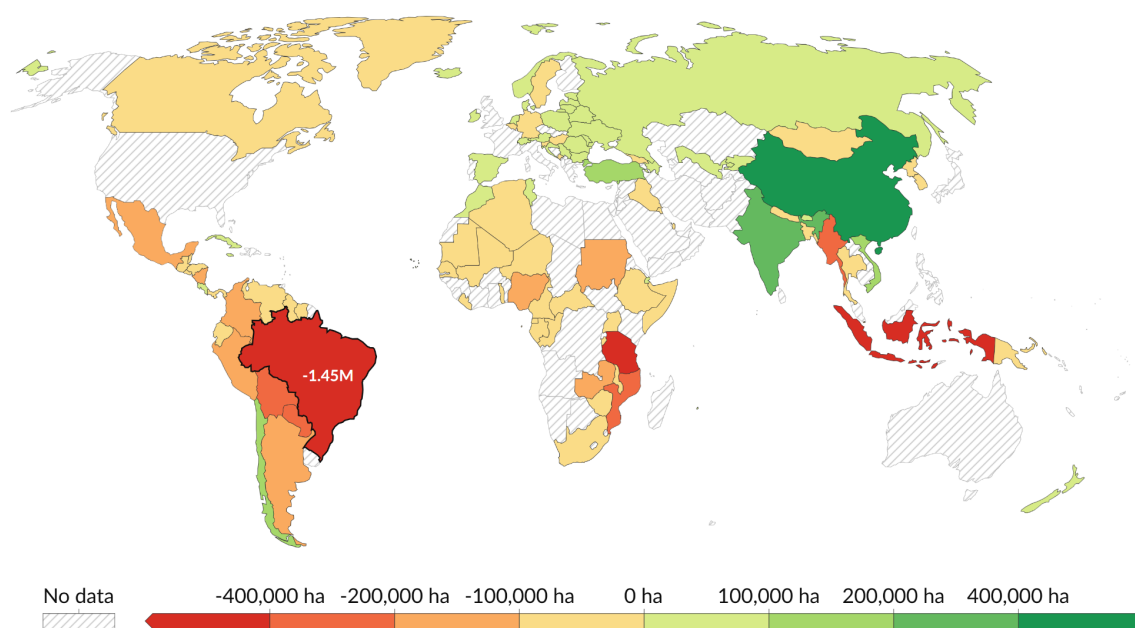


Gráfico 1: Variação líquida da superfície florestal (perda versus reflorestamento ou expansão natural da cobertura vegetal) em 2015.

Fonte dos dados: UN Food and Agriculture Organization (FAO). Forest Resources Assessment.

Fonte da imagem: <https://ourworldindata.org/>

Os dados apresentados aqui demonstram que há uma cultura de dominação e morte operando onde tendenciosamente víamos uma perspectiva de civilização que, impulsionada por uma lógica colonial, transforma a natureza em recurso, a biodiversidade em mercadoria e o planeta em um campo de extração e extermínio. Trata-se de um sistema que, além de destruir a vida em todas as suas variedades, recompensa comportamentos violentos, destrutivos, competitivos e predatórios — inclusive entre os humanos.

Obviamente que, na visão dos povos originários, o seu apocalipse já opera a galope há séculos, como diz Krenak, “um sujeito que saía da Europa e descia numa praia tropical, largava um rastro de morte por onde passava. (...) Para os povos que receberam aquela visita e morreram, o fim do mundo foi no século XVI.” (Krenak, 2019, p.36)

No entanto, como os sujeitos europeus, e todos aqueles criados dentro dessa perspectiva epistêmica e subjetiva do domínio colonial, foram, em alguma medida, beneficiados pelo *status quo*, a sua visão foi reduzida a perceber o mundo dessa maneira — como objeto de consumo e as populações originárias como um estorvo, um atraso civilizacional.

A ideia de Civilização de Morte, e aqui deixamos claro que não é necessariamente um conceito forjado dentro da academia e amplamente lapidado por intelectuais, mas uma ideia de como tal civilização trabalha, derivada da perspectiva de povos ancestrais. E, não se refere apenas a quem vive e quem morre com base em valores materiais, tal ideia vai mais além: trata-se, pois, de uma civilização que se expande através da morte.

Essa expansão não é apenas simbólica ou pontual mas, como vimos, é estrutural. “Avançamos”, como sociedade, eliminando, excluindo ou aniquilando: aniquilamos povos, exterminamos florestas, matamos animais e plantas e envenenamos os rios. A morte está na base do nosso modo de vida, como condição para a produção de riqueza, progresso e urbanização.

1.1.6 O delírio civilizacional da Civilização de Morte

No entanto, há um ponto importante que levanta Grosfoguel (2018) a respeito da Civilização de Morte: ela insere em si mesma um fortíssimo paradoxo. Segundo o autor, é possível afirmar que o seu próprio modelo de funcionamento é extremamente paradoxal pois, mais do que produzir mortes, essa civilização abandona a ideia de perenidade, que sempre foi essencial a todas as experiências humanas. Civilizações antigas construíram templos, saberes, cidades e mitos com a intenção de permanecer, de durar. Não apenas o domínio, mas acima de tudo a perenidade sempre esteve no foco da cultura humana e de toda a sua manifestação civilizacional, seja ela física ou simbólica pois, como diziam os gregos, a verdadeira morte é o esquecimento.

Há aspectos estruturais dessa civilização que a conduzem inevitavelmente a mergulhar na sua própria antítese.

Para Viveiros de Castro (2014), por exemplo, essa civilização é “delirante”. O Autor chama de delirante o aspecto pretensamente universalista da razão ocidental, composta de divisão e desagregação ocidental do pensamento que abriga em si “os esquemas dicotômicos que formam como as muralhas de nossa cidadela intelectual” (CASTRO, 2014, p.10).

O delírio, podemos dizer, é uma forma qualquer de desapego, desorientação ou ignorância da realidade. Um exemplo disso é exatamente como opera a lógica econômica, que é capaz de chegar a certas conclusões delirantes, aparentemente loucas ou ilógicas, em nome de objetivos racionalmente econômicos. Por exemplo, desmatar uma região para criação de gado ou plantio pode gerar um ganho mensurável, mas ignora-se a perda incalculável na natureza. É esse tipo de pensamento que conduz a Civilização de Morte, ou seja, pela primeira vez na história a civilização que não se preocupa com o futuro, uma civilização que mede racionalmente seus ganhos imediatos de uma forma delirante, sem poder se projetar no futuro. Uma espécie que, dominada por uma certa forma de pensamento, não é mais capaz de pensar o futuro ou pensar na sua perenidade.

Nota-se, portanto, que a Civilização de Morte parece ter atingido um tal grau de autodestruição que abre mão da sua própria continuidade no mundo. Seu modelo de consumo, de urbanização e de relação com o outro é incompatível com a manutenção da vida – inclusive a própria.

Se olharmos para a cidade moderna, veremos que é uma manifestação concreta desse modelo. As cidades expressam a Civilização de Morte tanto no modo como organizam os espaços quanto na forma como lida com seus habitantes. As zonas de exclusão social – zonas de ser e zonas de não ser, como as descreve Fanon (2008), são tão marcantes e tão normalizadas que se tornaram zonas de extermínio cotidiano, “uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida” (Fanon, 2008, p. 26), que reproduz as lógicas de morte citadas Wolfe (2002) e Krenak (2019), onde morrer de fome, por bala ou por abandono se torna uma consequência “aceitável” dentro de todo um modelo/projeto de cidade.

A cidade, ou melhor, os sujeitos movidos pelo padrão da Civilização de Morte, escolhe quem vive e quem morre: ela segrega, expulsa, criminaliza e invisibiliza os corpos e sujeitos que não se enquadram nos padrões físicos, culturais ou de produtividade e consumo esperados. A cidade age quase como um grande ser tentacular agarrando e engolindo alguns enquanto expulsa e regurgita a outros.

Por outro lado, a cidade também mata o mundo natural. Seu crescimento está baseado na destruição dos ecossistemas que a rodeiam, na substituição do verde pelo concreto, do diverso pelo homogêneo, do vivo pelo utilitário. Ela a subjuga, a elimina, a transforma em recursos ou a enxerga como obstáculo ao seu crescimento.

A cidade de hoje ignora e apaga a maior parte das marcas das antigas populações, já devidamente exterminadas quase em sua totalidade, e o modo como enxergavam o território como natural.

Podemos exemplificar isso pela toponímia, ou seja, pelos nomes que guardam ou foram renomeados os lugares. A antiga toponímia tupi, da qual ainda encontramos exemplos em São Paulo, nos remete aos animais que frequentavam o território, aos eventos naturais que ocorriam nele, no entanto, hoje os lugares guardam os nomes daqueles que perpetraram o genocídio das antigas populações.

Assim, podemos dizer de antemão, que a cidade é o laboratório mais visível da Civilização de Morte: nela se experimenta e se aprofunda a lógica da exclusão, do extermínio, da desconexão com o tempo histórico e com o mundo natural. A urgência, portanto, não é apenas de reformular o espaço urbano, mas de reconstruir o próprio paradigma civilizacional que deu formato a ele: da morte para a vida, da ruptura para a continuidade, da exclusão para a coletividade, do consumo predatório para a consciência ecológica.

É urgente superar as pretensas narrativas de progresso baseadas na exploração e reconhecer que um novo modelo de produção de conhecimento, um novo modelo crítico, se faz urgente no mundo e, cabe às propostas anti coloniais desvelar essas críticas à Civilização de Morte, e aqui, portanto, torna-se clara a importância, efetivamente civilizacional e histórica das teorias anti coloniais (pós, des e decoloniais).

1.2 Pós-Colonial, Descolonial e Decolonial

Inicialmente devemos considerar que todas as nomenclaturas aqui expostas são “variantes de um mesmo tema”, a saber, formas alternativas de refletir o mundo, e no mundo, que se contrapõem ao paradigma civilizatório “*ocidêntico*”²⁶, forjado pela violência do projeto colonial.

O projeto colonial, que se inaugura em 1492 (Grosfoguel, 2015, Mignolo, 2003, Quijano, 2005) e se estende até as formas mais atuais do capitalismo (Hiddleston, 2021), pode ser

²⁶ O conceito “Ocidêntico” é usado aqui como um neologismo crítico que resulta de uma torção do termo *ocidental*, não designando uma localização geográfica, mas sim um modelo hegemônico de subjetividade, valores, saberes e formas de organização social e política originado na Europa e difundido globalmente através da colonização. Refere-se, portanto, à lógica colonial e eurocentrada que naturaliza como universais os padrões culturais e epistemológicos do Ocidente moderno. Podemos, em certa medida, aplicar o conceito “Eurocêntrico”, no entanto, estamos tratando aqui de uma influência epistêmica que já engloba os EUA, país fora do eixo europeu, mas cuja hegemonia cultural e política já se expandiu pelo globo por meio de um modelo neocolonial de expansionismo.

definido como uma estratégia de invasão e roubo de territórios estrangeiros com o objetivo exclusivo de obtenção de ganhos financeiros por parte de uma nação militarmente mais forte. Esse processo envolverá a imperativa dominação do povo que habita o território, com seu emprego para atividades voltadas para o lucro, sejam elas quais forem e em quaisquer condições de trabalho, o que também pode envolver, mas não necessariamente, o trabalho escravizado. Ao assumir o controle de uma sociedade, o projeto colonial cria uma *“ideologia cultural que justifica a presença do colonizador com base em seu conhecimento e “civilização” superiores”* (Hiddleston, 2021, p.10).

Para as antigas colônias da Espanha, tal projeto começa a findar-se a partir do século XIX, com as desintegrações dos impérios ibéricos e com as revoluções de independência das antigas colônias, que culminaram na criação dos estados nacionais (Núñez, 2022). No entanto, segundo Milanez e Santos (2020)

Ao longo de pouco mais de cem anos, da Andaluzia às Américas, da África ao Sudeste Asiático, ocorreram processos de conquista que se influenciaram mutuamente e forjaram a ideia da superioridade do homem branco europeu — e foi isso que o Iluminismo veio a transformar em pressupostos teóricos da razão. Essa mudança de paradigma epistemológico provocada pelas descobertas dos novos mundos na mentalidade europeia fez surgir o que pensadores como o argentino Walter Mignolo definiram como “colonialidade do saber” (Milanez e Santos, 2020:50)

Desse modo, a simples autonomia desses estados não garantiu a real autonomia dos seus sujeitos, condicionados há séculos pela lógica colonial, agora despojados de sua cultura, língua, religião, tradições, ou seja, de toda a sua visão de mundo após o seu epistemicídio.

Mignolo (2003) argumenta, a partir de seu conceito de *“colonialidade do saber”*, que o conhecimento produzido nas colônias foi historicamente inferiorizado, subjugado e marginalizado por uma estrutura de conhecimento derivado do centro de poder colonial. Desse modo, tais centros de poder determinarão o que é considerado válido e legítimo dentro da esfera do conhecimento, estendendo-se, logicamente, também à esfera do poder e da dominação política (Mignolo, 2003).

A tudo que se manifesta após a saída do invasor, dentro das mais diversas esferas da vida, e que representa essa dominação epistêmica e de poder colonial, chamamos “colonialidade”. Como no exemplo dado por Fanon que diz que “todo povo colonizado - isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural - toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana” (Fanon, 2008, p.4). Aqui Fanon nos apresenta a realidade do martinicano

típico, que constata que o creole, sua língua nativa, não é capaz de acessar a metrópole francófona.

O colonizado acaba por considerar os valores culturais e sociais do colonizador como superiores, de modo que tais valores são almejados e perseguidos, mas raramente alcançados. Esse sujeito nunca será um sujeito da metrópole, estando nela, mas tão pouco deseja ser o sujeito subalterno da colônia, de onde pertence. Vive dividido por essa dicotomia da colonialidade (Fanon, 2008).

As pensadoras e pensadores pós, des ou decoloniais surgem atendendo à necessidade de criação de um pensamento verdadeiramente crítico, que estabeleça possibilidades de combate a essa dominação e hegemonia cultural direta ou residual do colonialismo, com propostas em larga medida voltadas à práxis e não à simples teoria, ou seja, como não reprodutoras do modelo *ocidêntico* já atuante — para o qual não há uma necessidade direta de transbordar as teorias acadêmicas para o mundo.

Para as recentes colônias européias na Ásia e na África, os processos de independência política são fenômenos recentes, de maneira que os efeitos da dominação colonial ainda eram sentidos e vivenciados por aquelas(es) que buscavam combatê-los, de modo que na África e Ásia, o pensamento foi denominado de pós-colonial, cujo objetivo era pensar em novas saídas políticas, econômicas e culturais para os seus países. (Hiddleston, 2021)

Podemos incluir nesse grupo, de pensadores pós-coloniais, intelectuais como Franz Fanon, Sartre, Derrida, Gandhi, Foucault, Edward Said, Bhabha, Spivak, Mbembe, Mudimbe, Césaire, entre muitos outros (Hiddleston, 2021). A lista é apenas um exemplo da complexidade e diversidade de autoras e autores às/aos quais nos referimos quando nomeamos pós-colonial, mas também a título de interesse no sentido de que há intelectuais europeus que também contribuíram para essa reflexão.

Para as Américas, cujos processos de independência foram muito anteriores, denominou-se tal conjunto de intelectuais críticos como descoloniais ou decoloniais, e como dito, tinham por objetivo a construção de um pensamento crítico e autônomo, combatendo de forma prática a colonialidade e buscando o resgate e a valorização das epistemologias violentadas no processo colonial.

No entanto, não existe uma só origem do pensamento de(s)colonial, pois em todos os países que em algum momento da história foram colônia, existiram pensadoras e pensadores que questionaram a sua condição. Muitas vezes as críticas empregadas são muito semelhantes, pois derivam das tentativas de solucionar os mesmos problemas e as abordagens são interconectadas e sobrepostas e não excludentes. Essa tentativa teórica de limitar as fronteiras dessas linhas

críticas corresponde ao pensamento *ocidêntico*, baseado em um paradigma taxonômico no qual tudo tem que estar catalogado e delimitado, eliminando a fluidez das possibilidades e das categorias.

O termo decolonial, por sua vez, é uma adaptação anglofônica do termo descolonial, no entanto, para algumas autoras e autores, em especial Catherine Walsh (2009), o prefixo “des” pode incidir no erro de imaginar que é possível um “DESfazer” ou “DESmontar” o colonial, ou seja, promover um movimento de reversão do processo, criando momentos históricos distintos - colonial e descolonial. Para a autora, isso não é mais possível, dado que o colonialismo já deixou as suas marcas nos territórios e nos cabe lidar da melhor maneira possível com as mesmas (Walsh, 2009). Desse modo, o uso do decolonial “denota, então, um caminho de luta contínuo no qual podemos identificar, visibilizar e alentar *“lugares” de exterioridade e construções alternativas*” (Walsh, 2009, p.14-15).

Muitas vezes é difícil de distinguir entre o que podemos chamar de uma literatura pós-colonial e decolonial, ambas são, ao mesmo tempo, diferentes e heterogêneas, apesar de terem objetivos em comum, pois não existe uma só maneira de fazer a crítica ao modelo colonial, no entanto, o mais importante, segundo diz Grosfoguel (2019), em palestra dada na Universidad de Cauca²⁷, é que os projetos ditos decoloniais devem ser plurais, não buscar por uma soberania teórica hegemônica pois, caso o façam, se baseiam apenas em um único discurso e tornam-se um projeto colonial.

A diversidade de histórias, perspectivas e epistemologias não permite que a pluralidade da crítica decolonial se esgote em uma única escola, perspectiva ou linguagem. A depender do projeto do qual estamos falando haverá, inclusive, contradições entre os modelos e isso não necessariamente inviabiliza um dos modelos, pois, se assim o fosse, seria apenas mais um projeto colonial disfarçado, mais um discurso universalista com pretensões hegemônicas.

Há, obviamente, aqueles que consideram a linguagem decolonial como universal, deslegitimando toda a herança intelectual europeia ou, até mesmo, todo o saber produzido pela Europa mesmo nos dias de hoje. Descredenciando importantes pensadoras e pensadores críticos por sua origem europeia, ou por lecionarem em universidades europeias. Entretanto, essas são vozes que gritam por um essencialismo que devemos combater.

O pensamento decolonial não se pretende hegemônico e também não defende nenhum outro como tal. Logo, desqualificar um modelo de pensamento pelo simples fato de ter se originado no bojo de um sistema ocidental de violência, exploração e exclusão, é essencializar a

²⁷ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bU4vu5J3OYU>. Acesso em 12/07/2024.

ideia de que nada do que é produzido no Ocidente é válido e tudo o que é produzido ao Sul do Equador é, naturalmente, melhor e superior. Caímos novamente no essencialismo e hierarquização que tanto pretendemos evitar.

1.3 Decolonialidade - A exigência de uma crítica ferrenha

Tarnas (2008), mesmo não citando as vertentes críticas pós-coloniais e descoloniais de pensamento, faz uma análise do movimento pós-modernista como questionador da modernidade.

O autor encaixa o pós-moderno como o equivalente crítico do descolonial, como urgência de revisão do modelo vigente até então, no que o autor chama de “hermenêutica da suspeita” (Tarnas, 2008, p. 429)

O pensamento crítico pós-moderno estimulou uma vigorosa rejeição de todo o “cânone” intelectual ocidental há muito definido e favorecido por uma elite mais ou menos exclusivamente europeia, masculina e branca. Verdades herdadas a respeito do “Homem”, da “Razão”, da “Civilização” e do “Progresso” são acusadas de estar moral e intelectualmente falidas. Sob o manto dos valores ocidentais, muitos pecados foram cometidos. Olhos desencantados agora examinam a longa história de expansionismo e exploração implacável do Ocidente — a capacidade escravizadora de suas elites desde os tempos antigos até a modernidade; a prosperidade sistemática à custa de outros; o colonialismo e o imperialismo; escravidão, genocídio, anti-semitismo, opressão das mulheres, dos povos negros, das minorias, dos homossexuais, das classes trabalhadoras, dos pobres; a eliminação das sociedades nativas por todo o mundo; a arrogante insensibilidade em relação a outras tradições e valores; os cruéis desmandos em relação a outras formas de vida; a destruição cega de praticamente todo o planeta. Nesse contexto cultural profundamente transformado, o mundo acadêmico contemporâneo preocupou-se cada vez mais com a desconstrução crítica de pressupostos tradicionais através de inúmeros modos de análise justapostos: sociológico, político, histórico, psicológico, linguístico e literário. (Tarnas, 2008, p. 428)

Essa crítica generalizada ao legado ocidental, descrita por Tarnas, não apenas expôs os fundamentos morais e políticos da modernidade, como também revelou os limites internos de suas próprias estruturas interpretativas. Em muitos campos do saber, observa-se um movimento autorreferente, quase teológico, em que os discursos hegemônicos se sustentam a partir de seus próprios pressupostos, sem abertura ao outro ou ao diverso.

Por exemplo, mesmo ao fazer supostas leituras e interpretações científicas, os teólogos exegetas continuam recorrendo ao mesmo texto para chegar às suas conclusões, criando um fenômeno de recursividade teórica infinita. O texto, desse modo, é autofágico e só pode ser explicado dentro de suas próprias limitações e o mesmo acontece com as hegemonias epistêmicas ocidentais.

Encaramos os textos e os teóricos de modo dogmático, ou em certos casos, mesmo canônico, buscando nos textos antigos respostas para as perguntas contemporâneas, processo muito semelhante ao que os teólogos chamam de “*revelação continuada*”, que é a perspectiva de que, se o texto bíblico não se revelar continuamente ao leitor, ou seja, se não estiver sempre disposto a descortinar novas mensagens de Deus, o mesmo seria um texto datado e, portanto, perderia a sua sacralidade (Latourelle, 1981; Libanio, s./d; Queiruga, 2010).

Lemos os nossos cânones europeus buscando sempre – nos mesmos textos e revisitando as mesmas ideias, as respostas para modelos de mundo que não correspondem mais aos de antes. Acreditamos visceralmente em uma espécie de revelação continuada na qual os clássicos sempre oferecerão respostas para tudo e, por conta disso, nos negamos à abertura, ou, ao menos, a uma leitura realmente exegética dos textos ou dos autores, saindo de suas pretensas verdades canônicas ou dogmáticas e colocando-os como produtos de seu tempo e, por certa medida, datados.

Não devemos, em absoluto, desconsiderar as contribuições que grandes mentes ocidentais trouxeram à humanidade, mas também não podemos simplesmente ignorar as violências implícitas nos paradigmas epistêmicos impostos pelos invasores coloniais.

A proposta de crítica decolonial é a de agregação e raramente a de exclusão, é o confronto direto com as estruturas hegemônicas ocidentais e o questionamento de todas as suas violências formadoras, no entanto, buscando conciliar referenciais.

Isto posto, ressaltamos que nenhuma proposta de análise ou crítica nos moldes decoloniais se pretende hegemônica ou tem a pretensão de esgotar o objeto de análise.

Pelo contrário, justamente por reconhecer os perigos da totalidade e da universalização, essa abordagem exige uma crítica constante e rigorosa das formas de saber e poder que estruturam o mundo moderno. Essa crítica é urgente, pois os caminhos derivados dessas formas determinaram, ao longo dos séculos, os rumos de uma civilização que avança, de maneira acelerada e conflituosa, em direção à catástrofe.

Ronald Wright, em sua “*Breve história do Progresso*” (2007), faz uma crítica contundente ao modelo civilizatório moderno ao identificar o que ele chama de “armadilha do progresso” (WRIGHT, 2007, p. 171) onde aponta que civilizações complexas tendem a terminar em fracassos. Segundo o autor, civilizações ao longo da história — como a dos maias, sumérios e a da Ilha de Páscoa — colapsaram justamente no auge do seu desenvolvimento, ao esgotarem recursos naturais e ultrapassarem os limites ecológicos do ambiente em que viviam. Wright argumenta que o mito do progresso infinito, central ao pensamento moderno, é uma ilusão

perigosa: a crença de que sempre será possível expandir a economia e aumentar o consumo ignora o fato de vivermos em um planeta finito.

O progresso tecnológico e econômico, longe de garantir o bem-estar futuro, muitas vezes cria soluções de curto prazo que comprometem a sobrevivência a longo prazo. Wright (2007) alerta que a civilização industrial contemporânea repete padrões autodestrutivos do passado, mas com uma diferença crucial: devido à escala global da sociedade atual, um eventual colapso afetaria todo o planeta, não apenas uma região ou povo. Ele chama atenção para a necessidade urgente de repensar o desenvolvimento, reduzindo o consumo e ajustando nossas demandas aos limites ecológicos, sob pena de sucumbirmos à mesma “armadilha do progresso” que destruiu as civilizações anteriores pois, segundo o autor:

A nossa civilização, que abrange a maior parte de seus predecessores, é um grande navio movendo-se rapidamente em direção ao futuro. Ele viaja mais rápido, vai mais longe e está mais sobrecarregado do que todos os outros antes dele. Nós podemos não ser capazes de prever todos os obstáculos e riscos mas, ao prestarmos atenção ao rumo da bússola e ao seu avanço, ao compreender o seu projeto, os seus dispositivos de segurança e as habilidades da tripulação, podemos, penso eu, traçar um percurso prudente entre os estreitos e os recifes que assomam adiante.

Creio que devemos fazer isso sem demora, porque há naufrágios às nossas costas. A nau na qual agora estamos embarcados não é apenas a maior de todos os tempos, ela é a única que restou. O futuro de tudo que realizamos desde a evolução de nossa inteligência dependerá da sabedoria de nossas ações ao longo dos próximos anos (WRIGHT, 2007, p.15).

1.3.1 A retórica civilizatória como disfarce da barbárie

Ao aprofundar a crítica decolonial à modernidade, torna-se indispensável recorrer à análise contundente de Aimé Césaire, que denuncia a farsa ética do projeto civilizatório europeu.

Em sua leitura, o colonialismo se sustenta em uma retórica enganosa, capaz de mascarar sua violência sob o véu da razão e do progresso. A distinção que Césaire propõe entre civilização e colonização revela os mecanismos simbólicos e materiais através dos quais o Ocidente justifica sua dominação.

Césaire deixa clara a distinção entre o que seriam os ímpetus civilizatórios em oposição aos colonizatórios, que enganam em sua “*hipocrisia coletiva, perita em situar mal os problemas para melhor legitimar as odiosas soluções oferecidas*” (Césaire, 2020, p.11), ou seja, a Europa, que segundo o autor é “*moral e espiritualmente indefensável*” (idem), utiliza-se de uma falsa retórica, disfarçada de razão ocidental e hegemônica com o intuito de conseguir, seja por convencimento seja a força, tudo o que deseja, deixando os escombros de suas ações, que até hoje assombram as antigas nações colonizadas. No entanto, justificados por essa pretensa razão,

não há nesses atos quaisquer tipos de ressentimentos. o Europeu se blindava atrás de um escudo de filosofia e entendimento do mundo que é, senão “hipócrita”, como diz Césaire, é assustador e nauseante, principalmente quando percebemos a sua falsa pretensão civilizatória, “*cujas vítimas seriam os índios, amarelos e negros*” (Ibidem).

Césaire resume essa clara distinção entre o civilizador e o colonizador dizendo que, segundo ele “*da colonização à civilização, a distância é infinita; que, de todas as experiências coloniais acumuladas, de todos os estatutos coloniais elaborados, de todas as circulares ministeriais despachadas, não sobraria um único valor humano*” (Césaire, 2020, p.11).

Logo, as propostas defendidas têm sempre a característica de questionar os modelos civilizacionais que estão pautados nos ditames coloniais, no entanto, como dito, as propostas são sempre de agregação e não de subtração. Essa talvez seja a maior e mais mobilizante abordagem dessas teorias e identificam o seu alijamento em relação às propostas eurocêntricas que consideram-se as únicas possíveis e suficientes para abordar todos os fenômenos e idiossincrasias humanas.

Capítulo II - A construção do sujeito moderno e os fundamentos do pensamento eurocêntrico

2.1 - O conceito de Sujeito

No desenvolvimento desta tese, buscou-se demonstrar o profundo enraizamento teórico, metodológico e epistêmico das produções intelectuais europeias — especialmente da filosofia — que condicionam a forma como produzimos conhecimento e o modo como esse saber se manifesta na organização e na experiência dos espaços do mundo, com ênfase no espaço urbano.

Tão intensa é essa dependência que mal somos capazes de escrever qualquer obra acadêmica sem os pretensos alicerces epistêmicos criados pelo que chamaremos aqui de *Sujeito Ocidental* (SO), ou *Sujeito Eurocêntrico* (SE) pois, mesmo dentro de um texto que busca uma análise crítica de tais modelos de produção de conhecimento, ainda assim somos forçosamente direcionados às raízes da nossa formação subjetiva.

Portanto, tendo-se em conta justamente a perspectiva de lidar com um conceito tão amplamente diverso e complexo, que é o tema do “Sujeito” dentro das categorias epistemológicas às quais estamos enraizados, ou até mesmo subordinados, acreditamos ser fundamental iniciarmos contextualizando a noção de sujeito com a qual trabalharemos aqui, para avançarmos em direção à noção categórica de *Sujeito Ocidental* (SO), dirimindo como tal categoria de Sujeito é crucial para o nosso desenvolvimento teórico.

Iniciemos, pois, abordando o conceito de Sujeito dentro da filosofia ocidental, como o mesmo surge e se manifesta como categoria essencial para o desenvolvimento e delimitação do pensamento ocidental desde a antiguidade clássica, para evoluirmos para uma definição muito específica de Sujeito dentro dessa tradição gnosiológica e, por fim, podermos categorizar o conceito de *Sujeito Ocidental* (SO) a partir desta.

Ressaltamos, no entanto, que este não é um texto acadêmico de filosofia e portanto não carrega a falsa pretensão de analisar de forma profunda o conceito de Sujeito dentro do pensamento ocidental, pois o mesmo é quase inesgotável. E, da profundidade de sua análise, derivam inúmeras obras, tanto de grandes filósofas e filósofos quanto de seus comentadores²⁸.

²⁸ Para um maior aprofundamento do conceito dentro da filosofia aconselhamos a leitura de: Alain Libera (2013): *Arqueologia do Sujeito: nascimento do sujeito*. Maurice Merleau-Ponty (2001): *The Incarnate Subject: Malebranche, Biran and Bergson on the union of body and soul*. Stephen Priest (2000): *The Subject in question* -

Faremos, a título de introdução à leitura, uma análise já devidamente sintetizada do conceito e já devidamente lapidada para os fins esperados.

Segundo Abbagnano (2007), o conceito de Sujeito na filosofia ocidental tem duas grandes possibilidades interpretativas: A primeira diz respeito a algo para o qual atribuímos certas qualidades interpretativas e a segunda remete ao “*eu, espírito e a consciência como princípio determinante do mundo do conhecimento ou da ação.*” (Abbagnano, 2007, p. 929).

Já adiantamos que a primeira interpretação está mais relacionada à filosofia antiga, em especial Platão e Aristóteles, e não será considerada como modelo teórico neste trabalho.

Isto posto, objetivando uma maior concisão textual – e considerando que nosso foco está no conceito tal como é empregado na filosofia moderna, além de que uma análise do conceito do Sujeito na filosofia antiga demandaria um esforço enorme em interpretações exegéticas, não hesitaremos aqui em preteri-la.

A segunda tem seu uso ligado à filosofia moderna, na qual o Sujeito assume o papel ativo na construção do conhecimento e passa a contrastar com o conceito de “*Objeto*”, que é tudo aquilo que sofre a reflexão/ação do Sujeito.

Essa grande mudança do Sujeito como oposto ao Objeto é, segundo Sponville (2003) derivado da transição da filosofia Medieval para a filosofia Moderna e é marcada, principalmente, por autores como René Descartes e Immanuel Kant, que o colocaram como centro do processo cognitivo, rompendo com a noção de que o Sujeito dependia de aspectos metafísicos ou místicos, como a revelação divina²⁹. Desse modo, o Sujeito é epistemológico, tornando-se então o centro da produção de conhecimento.

Portanto, a noção³⁰ de Sujeito na filosofia ocidental inaugura uma das mais importantes dicotomias para o entendimento do mundo, a separação entre Sujeito e Objeto, no qual as capacidades do Sujeito se contrapõe às do Objeto, ou seja, promovem uma tensão dialética entre o agente conhecedor (Sujeito) e aquilo que é conhecido ou percebido (Objeto), sendo essa uma relação não estática, marcada por uma mediação entre conflitos e interdependências.

Adorno, em seu texto “*Sobre o Sujeito e Objeto*” (1995), por sua vez, destaca esse conflito entre as partes, afirmando que o Sujeito ergue-se pela pretensão de supremacia sobre o

Sartre’s critique of Husserl in *The Transcendence of the Ego*. e Labarthe-Lacoue, Philippe Labarthe-Lacoue (2005): *Representation and the Loss of the Subject*.

²⁹ Para LIBERA (2013), a partir de uma análise profunda da filosofia medieval, utilizando-se de um método foucaultiano, a construção do sujeito na filosofia, tal qual o consideramos na modernidade, já estava presente nos medievais, mesmo que de forma embrionária. No entanto, essa é uma querela conceitual da filosofia na qual não nos deteremos, tendo-se em conta que a definição que buscamos do Sujeito (subjectum), como resultante da modernidade filosófica, não é contestada dentro da literatura dos comentadores.

³⁰ Utilizamos o termo “noção” como explicativo de uma ideia mais geral e pouco aprofundada do conceito posto que é usada, muitas vezes, com alguma carência conceitual.

Objeto, mas se engana ao pensar que pode dominar completamente o Objeto, pois o mesmo é “não-idêntico” ao Sujeito. A separação, portanto, entre Sujeito e Objeto é real e necessária para o conhecimento, mas também contraditória, pois o Sujeito também é Objeto para si mesmo - ele é consciência e, ao mesmo tempo, aquilo que é conhecido pela consciência. Essa mediação recíproca implica que o Sujeito é condicionado e transformado pelo Objeto, e vice-versa, numa relação dialética³¹.

A interpretação que Renault (2018) faz do conceito, em paralelo com Adorno, é de que o Sujeito, no que ele chama de “Dispositivo Hegel-Kant”³², é o agente ativo da reflexão e do conhecimento, mas está sempre em mediação dialética com o Objeto, que não se reduz ao conceito ou à representação do Sujeito. Essa relação dinâmica e contraditória constitui o núcleo do problema epistemológico e da crítica de uma razão derivada da oposição Sujeito-Objeto, na qual o Objeto estará sempre além dos horizontes possíveis de interpretação do Sujeito.

A noção de sujeito na filosofia nasce de um núcleo teórico-crítico específico e é dentro desse campo que se desenvolve historicamente. Por isso, falar do conceito de sujeito na filosofia é fundamental, pois é nesse horizonte que tal ideia se estrutura e adquire sentido.

Logo, propor uma crítica ao chamado modelo eurocêntrico de sujeito implica, necessariamente, compreender aquilo que é o Sujeito dentro do pensamento filosófico europeu. Esse modelo, que segundo Hegel, constitui não apenas a definição de sujeito europeu, mas também a própria definição da Europa enquanto entidade histórica e cultural (Grau, 2009).

(A) Europa é para Hegel centro e fim do velho mundo, o cenário da descoberta do espírito a si-mesmo. Se a Ásia é o continente das origens, a África o da uniformidade e a América o do futuro hipotético, a Europa é o continente da liberdade real, a síntese da diferença e da unidade, a harmonia na diversidade, o lugar onde o homem tem alcançado a maior consciência de sua liberdade. O grande relato da história universal descreve “o triunfo do Ocidente sobre o Oriente, da medida europeia, da beleza individual da razão que se limita a si-mesmo sobre o esplendor asiático, sobre a suntuosidade da unidade patriarcal. (Grau, 2009, p.57)

³¹ Considerando o tema central de análise deste trabalho, essa percepção adorniana de sujeito é de suma importância pois, para Corraliza (2002) “*primeiro as pessoas constroem a cidade e os edifícios; logo as cidades constroem as pessoas, determina sua maneira de pensar, sentir e atuar*” (Corraliza, 2002, p.153). De modo que, os sujeitos construídos na paisagem urbana são também construções de seu entorno, são novos canais para as mesmas mensagens transmitidas pela cidade.

³² O autor faz uma interpretação do conceito a partir da reflexão crítica das filosofias hegeliana e kantiana, com ênfase na leitura de Adorno, para estabelecer o que ele chama de “dispositivo Hegel-Kant”, no qual conclui que a separação do Sujeito-Objeto é definitivamente verdadeira pois expressa a condição humana dividida, marcada pela força de separação real (mundo-interpretado / sujeito-interpretador). No entanto, o Objeto conhecido é sempre parcial, “não idêntico” ao conceito produzido pelo Sujeito, mesmo que o Sujeito tenda a ignorar essa diferença e almeje um conhecimento integral do Objeto.

De acordo com essa perspectiva a ideia do sujeito ocidental ganha corpo na Europa, particularmente por meio da filosofia hegeliana, que atribui a esse continente um lugar central na história do espírito. (Tarnas, 2008). Tal concepção se organiza em torno da noção do "*eu, o espírito ou a consciência como princípio determinante do mundo, do conhecimento ou da ação, ou ao menos como capacidade de iniciativa no mundo*" (Abbagnano, 2007, p. 940). Nesse sentido, o Sujeito é pensado como princípio organizador, capaz de conferir sentido, direção e inteligibilidade tanto à realidade quanto à própria experiência, aquele que molda o mundo à sua imagem e semelhança.

Contudo, esse conceito não está isento de tensões internas e problematizações. Para Comte-Sponville, por exemplo, "*o sujeito não é o que somos, mas o que cremos ser*" (2003, p.576), destacando seu caráter construído, representacional e, de certo modo, ilusório. O próprio autor complementa que "*o sujeito é aquele que diz eu, na medida em que seria o princípio dos seus pensamentos ou dos seus atos muito mais que a soma, o fluxo ou resultado deles*" (Comte-Sponville, 2003, p. 576).

Esse conjunto de reflexões nos insere o debate complexo sobre o conceito de subjetividade dentro da filosofia. No entanto, a título de contraponto ao conceito aqui exposto, é fundamental manter essa perspectiva no nosso horizonte teórico, pois ela será central para qualquer crítica ou revisão da tradição que sustenta o Modelo Eurocêntrico de Sujeito como princípio constitutivo da modernidade ocidental.

Em síntese, no pensamento ocidental moderno, o Sujeito é concebido como o agente central da produção do conhecimento, que, por meio da razão (Descartes) e da estruturação da experiência (Kant), constrói o sentido do mundo. Essa centralidade do sujeito marca uma ruptura epistemológica e filosófica, que desloca o foco do conhecimento da autoridade divina para a autonomia racional e histórica do indivíduo (Libera, 2013), bem como dicotomiza o mundo em opostos epistemológicos no qual o Objeto está em uma oposição passiva em relação à potência do Sujeito.

Podemos concluir, a partir deste recorte, que se o mundo é Objeto, o Sujeito se vê fora dele — como um grande observador da realidade. Mesmo que, como vimos, segundo as interpretações de Adorno (1995) e Renault (2018), o Sujeito seja incapaz de abarcar toda a complexidade do Objeto por ele apreendido.

2.2 - O Sujeito Moderno Cartesiano

Como já exposto, não é a pretensão deste trabalho esgotar as interpretações do conceito de Sujeito mas, de forma concisa, delimitar um dos eixos teóricos ao redor do qual orbita o conceito de *Sujeito Ocidental* (SO) – essencial para o nosso corpo teórico, que é abordado dentro da perspectiva crítica decolonial e, para tanto, faz-se necessário explorarmos com maior profundidade o que foi apenas citado até então, que é a perspectiva cartesiana de sujeito, ou seja, o sujeito dentro da filosofia de Renè Descartes, considerado o precursor da filosofia moderna.

Muitos autores, tais como Grosfoguel (2016), Dussel (1993:1993:2008), Santos (2013), Maldonado Torres (2007), Mignolo (2003:2010:2011), Quijano (2005) e Tarnas (2008), o Sujeito Cartesiano inaugura uma nova subjetividade ocidental e, em vista disso, é central para a compreensão do conceito de Sujeito Ocidental, pois o SO será também um Sujeito Cartesiano.

Já vimos que de acordo com Grau (2009), dentro da perspectiva hegeliana, o europeu se constitui como um sujeito autônomo, dono e senhor das capacidades do mundo, capaz de pensar e modificar o mundo conforme a sua infindável habilidade racional, entretanto, há de se considerar que tal perspectiva é, em grande parte, herdada da filosofia cartesiana - Hegel nasceu 80 anos após a morte de Descartes³³ e, o que podemos chamar efetivamente de Sujeito Moderno dentro da filosofia é, sem espaço para discussões dentro da literatura, cartesiano.

Obviamente que Hegel estendeu e estressou o conceito de Sujeito cartesiano, dando a esse sujeito uma perspectiva mais dinâmica, mediada pela história (*Zeitgeist*), pela cultura e pelas contradições – dentro de seu processo dialético —, mas, a matriz conceitual de Hegel permanece sendo Descartes, o que nos comove a dizer que, se para Grau (2009) o europeu é uma derivação hegeliana, logo, ele também é cartesiano.

Para Menk (2011), essa perspectiva é clara. O autor se propõe, inclusive, a comparar textualmente os dois filósofos, com o intuito de sanar quaisquer ambiguidades interpretativas:

É impossível não notar a similaridade da formulação deste conceito (*eu/sujeito*)³⁴ nos dois filósofos. Tomamos a liberdade de repetir duas citações, que postas uma ao lado da outra mostra com maior força esta semelhança. Enquanto Descartes (1962, p. 130), em suas *Meditações*, diz: “mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa”, Hegel (1995a, §20) diz na sua *Enciclopédia*: “O pensar, representado como sujeito, é o [sujeito] pensante, e a expressão simples do sujeito existente como [ser] pensante é Eu”. Vemos que, segundo a nossa leitura, o ponto principal de similaridade entre ambas as filosofias, no que concerne a caracterização do Eu, é a sua identificação com o pensar. O Eu é enquanto sujeito pensante. (Menk, 2011, p.78)

³³ Descartes (1596 a 1650) e Hegel (1770 a 1831)

³⁴ Parênteses do autor.

E, como disse Borges certa vez, que “*cada escritor cria os seus precursores*”, (Borges, 1960, p. 148), transpondo o mundo da literatura para o da filosofia, o mesmo vale para Hegel, que reforça a importância de Descartes para a criação do pensamento moderno, afirmando, em suas “*Palestras sobre a história da Filosofia*” (1970), que “*de fato, é só agora, a partir de Descartes, que chegamos à filosofia do novo mundo. Com ele, efetivamente, entramos em uma filosofia independente*”³⁵ (Hegel, 1970, p.120).

Por conseguinte, devemos estender a nossa análise com maior retidão na construção do Sujeito Cartesiano, pois é o mesmo modelo essencial para a construção do Sujeito Europeu na modernidade.

Para tanto, empregamos aqui a leitura atenta que Dussel (1993:2008) faz da construção desse sujeito na filosofia de Descartes, no entanto, já delimitando a crítica que o autor faz desse conceito, explicitando, a partir de uma análise decolonial do termo, uma denúncia de como a filosofia ocidental universalizou um modelo de racionalidade eurocêntrica, masculina e colonizadora (Dussel, 2008).

Para o autor, o sujeito cartesiano não é apenas um marco epistemológico da modernidade, mas, antes de tudo, um dispositivo político que consolidou a dominação colonial e a exclusão epistêmica dos povos não europeus, delimitando-os, a partir da leitura do princípio do “*cogito*” cartesiano, em uma certa subjetividade que não era capaz de pensar (cogito) e portanto, sobre a qual era legítimo o jugo do processo civilizador, versus outra que detinha a primazia do pensamento racional e carregava consigo a legitimidade de expansão desse ideal humano civilizado-europeu. (Dussel, 2008: Grosfoguel, 2016).

O Sujeito Cartesiano ainda não é exatamente o que chamaremos de Sujeito Ocidêntico, mas é o seu ancestral epistêmico, o construto filosófico sobre o qual repousa as violências, sejam físicas ou simbólicas do Sujeito Ocidêntico, que tem uma origem ainda mais remota na história europeia.

2.3 - O “Eu pensante”: O conceito de Sujeito na filosofia cartesiana

Neste trabalho estamos explorando a ideia de que a subjetividade europeia se constituiu a partir de um modelo rastreável dentro da história da filosofia, moldada por constructos de pensamento que delimitaram as ações e as construções da modernidade.

³⁵ “*Wir kommen eigentlich jetzt erst zur Philosophie der neuen Welt und fangen diese mit Cartesius an. Mit ihm treten wir eigentlich in eine selbstständige Philosophie ein.*” (Hegel, 1970, p. 120). Tradução nossa.

Esse modelo não surge de forma espontânea, mas sim como resultado de processos históricos e intelectuais que, desde o Renascimento e, sobretudo, a partir do Iluminismo, passaram a privilegiar uma concepção de sujeito racional, autônomo e universal. Tal concepção tornou-se hegemônica, orientando a organização social, espacial, política, epistêmica e econômica do mundo ocidental, e operando como base normativa para aquilo que passou a ser considerado humano, civilizado e legítimo. Para não perder de vista essa genealogia da subjetividade moderna, é fundamental seguir o percurso filosófico que legitima tal estrutura, compreendendo como autores como Descartes, Kant, Hegel, entre outros, ofereceram fundamentos para uma racionalidade que, ao mesmo tempo que emancipa, também exclui e hierarquiza formas de existência alheias ao modelo europeu.

Segundo Rorty (*apud* Brochado; Miranda, 1993), a noção de Sujeito insere-se como fundamental para marcar a distinção de modernidade, não podendo, dessa forma, ignorar a perspectiva subjetiva criada por Descartes em seu Discurso do Método (1996) e, quatro anos depois, revalidada e exacerbada em suas Meditações (1996).

Então, para o autor, a subjetividade cartesiana representa um dos marcos fundadores da filosofia moderna e da construção do paradigma epistemológico do Ocidente.

A partir de Descartes a noção de Sujeito passa a ser compreendida como uma instância fundamental, autônoma e racional, que se coloca como derivativa para a construção do conhecimento verdadeiro e, podemos acrescentar, da própria realidade pensada e concebida pelo mesmo. Trata-se portanto, de uma inflexão profunda na história do pensamento europeu, que inaugura um novo modelo de compreensão do ser humano e da sua relação com o mundo (Libera, 2013).

Mesmo que amplamente debatida e longe de ser um conceito simples, a noção de Sujeito em Descartes, emerge da busca legítima por uma verdade inquestionável e inabalável, “o verdadeiro método para chegar ao conhecimento de todas as coisas de que meu espírito fosse capaz” (Descartes, 1996, p. 12) e, essa busca culmina na mais famosa proposição de sua filosofia “cogito, ergo sum” — penso, logo existo (Descartes, 1996, p. 53).

Ao mergulhar em suas obras fundamentais – Meditações Metafísicas (1996) e o Discurso do Método (1996) – e analisar as implicações de suas descobertas, verificamos que a maior revolução do sujeito cartesiano foi a de colocar-se como o centro do processo do conhecimento. A sua abordagem, marcada pelo racionalismo e pelo método sistemático da dúvida, estabeleceu

as bases para o surgimento de uma subjetividade autônoma e solipsista³⁶, que influenciou profundamente a epistemologia, a metafísica e até mesmo a ética dos séculos vindouros. (Libera, 2013; Adorno, 1995; Merleau-Ponty, 2001).

O projeto cartesiano se insere, historicamente, no século XVII, quando a Europa vivia uma crise de paradigmas: o modelo geocêntrico³⁷ estava em cheque, pois já não correspondia às novas descobertas do período e foi derrubado pelas revoluções científicas dos séculos XVI e XVII, deslocando o centro do Universo e abalando a estrutura de poder de uma Igreja que, até então, afirmava a Terra como o centro máximo da criação divina, o que deu margem e amplitude para o surgimento de movimentos questionadores do poder e autoridade da Igreja, não só como detentora dos conhecimentos do mundo mas também como personificação do poder de Deus. A Reforma Protestante surgiu neste ínterim, desafiando justamente a autoridade papal, e a ciência de Galileu exigiu novos métodos de análise do Universo (Tarnas, 2008). Eis, em resumo, o período no qual Descartes buscou reconstruir o conhecimento em bases sólidas, abrindo mão de toda a tradição escolástica³⁸ que o precedeu, buscando elevar ao máximo grau a autonomia do sujeito pensante, capaz de discernir a verdade por meio da razão.

O conceito de Sujeito em Descartes surge diretamente relacionado ao desenvolvimento de seu método filosófico, que buscaremos esquematizar aqui, estruturado a partir da chamada “*Dúvida Metódica*” ou “*Dúvida Hiperbólica Cartesiana*”.

A “*Dúvida Metódica*”, ou “*Hiperbólica*” cartesiana é um procedimento racional criado pelo autor em busca de um conhecimento puramente verdadeiro, livre de qualquer possibilidade de erro, ao propor um modelo de dúvida provisória, e não permanentemente cética, na qual

³⁶ Segundo Abbagnano (2007) o solipsismo é a tese, dentro da filosofia, que diz que “*só eu existo e de que todos os outros entes (homens e coisas) são apenas idéias minhas*”, ou “*eu sou o meu mundo*” (Abbagnano, 2007, p. 918:919). Segundo o autor, a aceitação da tese solipsista a levou como ponto de partida obrigatório para a teoria do conhecimento.

³⁷ A Europa teve mais de mil anos de obscurantismo associado ao domínio da Igreja nas ciências. Enquanto os europeus se debatiam no modelo geocêntrico, outras culturas, muito antes, já tinham absoluta convicção de que o Sol era o centro do sistema solar. Desde a Grécia antiga, temos o exemplo do modelo heliocêntrico de Aristarco de Samos, proposto 300 anos AeC. Na Índia do século V há o astrônomo Aryabhata que já propunha a ideia de um modelo de Terra esférico e que girava sobre o próprio eixo e, entre os séculos IX e XIV, uma série de astrônomos árabes também questionaram o modelo geocêntrico, como Nasir al-Din al-Tusi, que desenvolveu o sistema chamado “par de Tusi”, que seria posteriormente usado por Copérnico.

³⁸ Tradição filosófica e teológica do final da Idade Média que dominou o pensamento europeu entre os séculos IX e XV. Seu principal objetivo era o de conciliar a fé cristã com a razão, especialmente por meio da filosofia aristotélica, que passou a ser revalorizada em detrimento da platônica, na qual se baseou o período intelectual anterior, chamado de Patrística (Abbagnano, 2007; Tarnas, 2008).

ocorre uma suspensão do juízo³⁹. Aplicado, o procedimento propõe considerar como falso tudo aquilo sobre o qual recai a dúvida: “Rejeitarei como absolutamente falsas todas as coisas nas quais possa imaginar a menor dúvida, a fim de ver se, depois disso, restará algo em minhas crenças que seja absolutamente indubitável.” (Descartes, 1973, p.18).

Então, diante da possibilidade da falibilidade dos sentidos e dos conhecimentos herdados da tradição e de que o próprio raciocínio pode ser enganador, Descartes propõe, como início do seu método, a dúvida radical: duvidar de tudo o que pode ser duvidado, até que um método absolutamente indubitável seja encontrado e sobre o qual o conhecimento verdadeiro possa ser edificado.

É justamente na aplicação da sua “Dúvida” no mundo que Descartes percebeu que, de todas as coisas dubitáveis no Universo, a única da qual não recai a dúvida é: Se eu duvido, eu penso e se eu penso, de algum modo, eu existo.

Mas, logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: eu penso, logo existo (*cogito ergo sum*)⁴⁰, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava (Descartes, 1973, p.51).

Está elaborado, nesta frase, um dos mais significativos e importantes conceitos da filosofia, que inaugurou a filosofia moderna, o “princípio do cogito”.

A proposição “eu penso, logo existo” (*cogito, ergo sum*) (Descartes, 1973, p. 51) é o ponto arquimediano sobre o qual repousa a filosofia cartesiana. Não é apenas uma inferência no sentido de uma premissa que leva a uma conclusão separada, mas sim uma constatação imediata e intuitiva da própria existência do sujeito no ato de pensar. A dúvida, por si mesma, de modo apriorístico, atesta a existência de um sujeito que pensa e duvida (Brochado e Miranda, 1993).

Ao abstrair toda a corporeidade e toda matéria para alcançar o que considera a primeira certeza, Descartes ergue o pilar sobre o qual se apoia o sujeito moderno, fundamentando as bases para a ciência moderna mas, acima de tudo, deslocando o centro do processo de conhecimento da figura divina, que, segundo Barros (2018):

Durante a Idade Média, Deus é o centro do processo de conhecimento. Dele e para ele provinham todas as coisas. Dele emanava toda a sabedoria. O conhecimento que o ser humano tinha do mundo era adquirido por revelação divina, por concessão divina. Tanto a natureza como o ser humano eram criações de Deus e dele dependiam. A relação do sujeito epistemológico, sujeito de conhecimento, com o mundo era uma relação mediada por Deus. Com essa fundamentação do

³⁹ O conceito de suspensão do juízo já era empregado na filosofia grega antiga, e é definido por *epoché* (ἐποχή)

⁴⁰ Parênteses nosso.

sujeito, Descartes põe o sujeito no centro do processo de conhecimento, deixando a divindade em segundo plano (Barros, 2018, p. 110).

Descartes promove, desse modo, uma inversão lógica, na qual o Divino depende do ego cogito para existir e não o contrário. Na visão de Dussel (2008), é essa perspectiva do sujeito, anterior ao Divino que trará, para dentro da subjetividade eurocêntrica uma auto-percepção de uma superioridade e poder que se iguala a de Deus; com poder de determinação e julgamento sobre si e sobre o mundo e, muito além, com poder de vida e morte.

Isso posto, nos cabe agora a pergunta; afinal, o que é esse “eu” que pensa? Descartes o definirá como “*uma coisa que pensa*” (*res cogitans*) (Descartes, 1973), sendo que suas características fundamentais são, segundo o filósofo:

1. Pensamento (pensar, duvidar, afirmar, negar, querer, imaginar): São as atividades intrínsecas à *res cogitans*. Mesmo as sensações e imaginações, embora pareçam ligadas ao corpo, são, para Descartes, modos de pensar, na medida em que são percebidas pela consciência.
2. Imaterialidade: A *res cogitans* é radicalmente diferente da coisa material (*res extensa*). Ela, desse modo, não possui materialidade, extensão, peso ou qualquer propriedade física. A essência da *res cogitans* é puramente mental.
3. Indivisibilidade: Por ser imaterial, a *res cogitans* não pode ser dividida, diferente da *res extensa*.
4. Autossuficiência epistemológica: O eu pensante (*res cogitans*) tem acesso direto às próprias ideias claras e distintas (Descartes, 1973), podendo, por elas, inferir verdades sem depender do mundo exterior.

Este “eu” é, portanto, uma espécie de substância, pois existe, e a existência de algum modo é precedida por uma substância. No entanto, ela existe de tal maneira que não precisa de outra coisa para existir, a não ser Deus. É uma forma de consciência que se descobre em sua própria atividade de pensar e que, nesse ato, funda a sua própria certeza existencial.

Importante notar que, para Descartes, se esse *eu* é distinto da “*res extensa*”, ou seja, do que é extenso e portanto material, e é “*res cogitans*”, tendo como uma de suas características essenciais a imaterialidade, faz-se, então, uma clara distinção entre as duas substâncias, de modo a concluir que existem, portanto, duas substâncias distintas no Universo: A substância pensante (*res cogitans*), que é imaterial, indivisível e incorpórea e a substância extensa (*res extensa*), cujas características é ser material, divisível e corpórea, sujeita às leis mecânicas do mundo.

A isso chamamos de Dualismo Cartesiano e, o que nos interessa nessa perspectiva, é que essa divisão promoveu uma desumanização do corpo, que é reduzido a uma coisa (*res*), em oposição ao que é verdadeiramente humano que é o pensamento (*cogito*).

Segundo Dussel (2008), essa perspectiva de um corpo-máquina, desprovido de valor se comparado à *res cogitans*, legitimou a exploração colonial ao tratar corpos não europeus como objetos.

Essa distinção garante, portanto, a primazia do sujeito sobre o objeto. Tudo aquilo que é considerado um mero objeto, seja a natureza, os animais ou os não-sujeitos europeus será automaticamente relegado a coisas sobre as quais recairão o domínio e controle do sujeito.

A minuciosa exploração do conceito de *res cogitans*, conforme discutido anteriormente, especialmente em sua radical separação em relação à *res extensa*, nos permite compreender, por meio de uma análise cuidadosa, as características essenciais do que denominamos Sujeito Cartesiano. Ao dicotomizar todas as possibilidades do ser — privilegiando o pensamento como essência e descartando o corpo como mero mecanismo extensivo — Descartes inaugura um modelo de subjetividade fundado na razão pura, autoconsciente e autônoma. Esse sujeito, cuja existência se afirma pela capacidade de pensar (“*cogito, ergo sum*”), torna-se o ponto de partida de toda certeza e, ao mesmo tempo, o núcleo estruturante da epistemologia moderna. Assim, essas características não apenas definem um modo de ser específico, mas constituem a pedra angular de toda a arquitetura filosófica da modernidade, influenciando profundamente a forma como o Ocidente passou a compreender a identidade, o conhecimento e a própria ideia de humanidade.

Daí extrairmos que, o Sujeito Cartesiano caracteriza-se por uma profunda autonomia, pois se concebe como uma instância autônoma, capaz de pensar por si mesmo e construir o conhecimento, supostamente verdadeiro, sem depender de quaisquer autoridades externas a ele, como a Igreja⁴¹ ou às tradições filosóficas que o precederam – Ele é autônomo.

Dentro de seu modelo a razão ocupa um lugar de absoluto destaque, trabalhando como a principal ferramenta para alcançar a suposta verdade do mundo, desse modo, o Sujeito cartesiano é essencialmente racional, cuja capacidade de raciocínio se torna o critério máximo para a validação do conhecimento – Ele é racional.

O Sujeito, neste contexto, se estabelece como central no processo epistemológico. A partir do princípio do *ego cogito*, não apenas o mundo e a realidade passam a ser pensados a

⁴¹ Ressaltamos que há uma autonomia em relação à Igreja e não a Deus, que ainda precede o sujeito. No entanto, o solipsismo cartesiano se impõe de maneira tão intensa, que é completamente possível a sua atuação, como *res cogitans*, subtraindo-se a ideia de Deus.

partir do sujeito, mas até mesmo Deus é reposicionado no âmbito da reflexão racional do mesmo – Ele é central.

Considerando que a busca cartesiana se fundamenta pela procura de uma suposta verdade absoluta e segura, inquestionável e universal, que resista a qualquer possibilidade de engano ou dúvida, o sujeito é a peça central dessa busca – Ele é universal.

O projeto epistemológico de Descartes se estrutura sobre o uso rigoroso da dúvida, mais especificamente da dúvida hiperbólica. Por isso, trata-se de um procedimento metódico que objetiva suspender todo o juízo a respeito daquilo sobre o qual pode recair alguma dúvida, eliminando a possibilidade de qualquer falseamento. Ao duvidar de tudo, Descartes tenta encontrar aquilo que permanece como absolutamente indubitável, e é justamente nesse exercício que surge a certeza da própria existência do sujeito enquanto ser pensante, cuja existência se torna absolutamente certa e verdadeira. O único que resiste à dúvida hiperbólica – Ele é indubitável.

Essa descoberta, do sujeito indubitável, leva o sujeito cartesiano a assumir um caráter soberano, na medida que a consciência de si mesmo é suficiente para fundamentar a sua existência, independente, num primeiro momento, do mundo externo e da experiência sensível – Ele é auto-suficiente.

Essa subjetividade se define, ainda, por sua indivisibilidade, uma vez que, sendo uma substância imaterial – a res cogitans – não está sujeita às divisões ou decomposições próprias da matéria, logo, – Ele é indivisível.

Apesar do sujeito ser indivisível, o mesmo se distingue em gênero da substância material – res extensa. De um lado encontramos o sujeito pensante, imaterial e indivisível e do outro o mundo material, extenso, divisível e sujeito às leis mecânicas. Essa distinção redefine as relações entre o sujeito e o objeto no âmbito epistemológico – Ele é imaterial.

A primazia do sujeito sobre o objeto é uma consequência direta desse modelo, que subjugava o objeto em função do sujeito, que é aquele que observa, conhece, controla e domina tudo aquilo que é “res extensa”, ou seja, natureza, animais e corpos. O sujeito cartesiano impera sobre tudo pois, se antes o conhecimento se baseava na divindade, agora ele se estrutura a partir da atividade autônoma do sujeito. Essa inversão tem implicações que vão além da epistemologia. O sujeito cartesiano, na medida em que se percebe como o centro do processo do conhecimento, superior portanto aos objetos, passa a atribuir a si mesmo um poder de determinação e liderança sobre o mundo que ele observa, se aproximando, metaforicamente, a Deus. Nesse horizonte, o sujeito não apenas conhece, mas também julga, controla e domina a realidade, conferindo a si

mesmo uma posição de soberania ontológica e epistemológica sobre todas as coisas — Ele é superior.

Temos, pois, essas características amplamente reconhecidas como derivadas do “*cogito ergo sum*” e da fundamentação do conceito de Sujeito em René Descartes (Barros, 2017; Brochado E Miranda, 1993; Menk, 2011; Grosfoguel, 2016; Dussel, 1993:2003; Libera, 2013), como um modelo máximo da racionalização do mundo a partir dos princípios expostos, no que bem resume Tarnas ao dizer que:

Nesse sentido de separação fundamental estrutura-se então nos princípios interpretativos legitimados da cultura moderna. Não foi por acidente que Descartes, o homem que pela primeira vez formulou sistematicamente o moderno ego racional separado, tenha sido também a mesma pessoa que pela primeira vez formulou sistematicamente o Cosmo mecanicista para a revolução copernicana. Todas as premissas e categorias axiomáticas básicas da Ciência moderna asseguram a construção de uma visão de mundo desencantada e alienante: o pressuposto da existência de um mundo exterior independente a ser investigado por uma razão humana autônoma, a insistência na explicação mecanicista impessoal, a rejeição de qualidades espirituais no Cosmo, o repúdio a qualquer significado ou propósito intrínseco na Natureza, a exigência de interpretação unívoca literal de um mundo de fatos indiscutíveis. Hillman enfatizava: “As evidências que reunimos para apoiar uma hipótese e a retórica usada em sua argumentação já fazem parte da constelação de arquétipos em que vivemos. A ideia ‘objetiva’ que encontramos no padrão dos dados é também a ideia ‘subjetiva’ com que examinamos os dados.” (Tarnas, 1991, p.458)

Além da sua perspectiva de Sujeito, Descartes também foi responsável por inaugurar um modelo de pensamento, a partir de seu método, que é base para o processo epistêmico da modernidade e eixo do pensamento científico moderno. Do mesmo modo que Descartes racionalizou para chegar ao seu “*res cogitans*”, o seu método é um procedimento racional e rigoroso para conduzir o pensamento em direção à verdade e obter conhecimento claro, distinto e absolutamente seguro.

Com o objetivo de eliminar imprecisões e incertezas no processo, Descartes se baseia no método racional da matemática, que ele considera como uma ciência livre de imprecisões, e apresenta a estrutura do seu método na obra “*Discurso do Método*”, publicada em 1637 e na qual expõe a complexidade do seu método de um modo extremamente conciso, dividindo-o em quatro partes:

A primeira é a “*Evidência*”, ou seja, rejeitar tudo aquilo que gera dúvida e aceitar como verdadeiro apenas aquilo que se apresente de maneira clara, distinta e indubitável à razão. A segunda a “*Análise*”, que é a divisão de um problema complexo em partes menores e mais simples, facilitando a sua compreensão e solução. A terceira é a “*Síntese*”, que se caracteriza na ordenação dos pensamentos em uma ordem inversa à da “*análise*”, partindo então do mais

simples para o mais complexo. E, por fim, temos a “Enumeração”, que é a revisão do problema inicial, conferindo todo o processo para garantir que não haja erros ou esquecimentos.

Ou, segundo o próprio Descartes:

(...) achei que me eram suficientes os quatro seguintes (preceitos)⁴², uma vez que tornasse firme e inalterável a resolução de não deixar uma só vez de observá-los.

O primeiro era o de jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida.

O segundo, o de dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las.

O terceiro, o de conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros.

E o último, o de fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir.

Essas longas cadeias de razões, todas simples e fáceis, de que os geômetras costumam servir-se para chegar às suas mais difíceis demonstrações, haviam-me dado ocasião de imaginar que todas as coisas possíveis de cair sob o conhecimento dos homens seguem-se umas às outras da mesma maneira (Descartes, 1973, 45:46)

O método cartesiano se caracteriza como analítico e individualizado, em oposição aos métodos dialéticos e intersubjetivos predominantes na filosofia até então, pois não demanda a presença de um interlocutor, posto que se fundamenta em um processo lógico-racional, na decomposição do objeto do conhecimento em partes e na posterior decomposição dessas partes para a sua apreensão e compreensão. Todos esses passos são promovidos pelo “*res cogitans*” e, portanto, de forma subjetiva e solipsista.

Considerando a aparente simplicidade do método, exposto em um único parágrafo e em quatro breves preceitos, capaz de inteligibilidade mesmo para o mais comum dos leitores, nos impressiona o quanto o método cartesiano teve implicações no pensamento da modernidade, organizando o processo científico e operacional do mundo ocidental por meio dos seus preceitos. Descartes é responsável não apenas pelo desenvolvimento do pensamento moderno – portanto fundante de um tipo de subjetividade ocidental imperativa, mas também foi responsável pelos pilares sobre os quais foi erigido o próprio modelo de pensamento científico. Até hoje nos deparamos com o seu método aplicado em inúmeras ciências, inclusive às ciências humanas, que se apropriaram dessa perspectiva operacional dicotômica, na qual um determinado problema deve ser dividido em sucessivas partes menores para que comece a fazer sentido tanto ao pesquisador quanto ao leitor.

Aqueles que escrevem nas ciências humanas tendem sempre a escutar, quase como um mantra, a seguinte pergunta: Qual o seu recorte?

⁴² Parêntesis nosso.

O recorte, por mais necessário que seja ao exercício analítico, é sempre uma fração do problema maior e, quando isolado de seu corpo conceitual, tende a produzir sentidos que só se sustentam na descontextualização. Assim como um órgão, que, estudado de forma dissociada do sistema ao qual pertence, perde grande parte de sua funcionalidade e significado, ou como um intervalo temporal destacado de uma longa cadeia de eventos históricos, que só adquire pleno sentido quando inserido em sua totalidade dinâmica, o conhecimento recortado corre o risco de obscurecer mais do que iluminar.

Essa busca por exatidão extrema, por um conhecimento que aspire à neutralidade absoluta, pretende ser uma forma de escapar da subjetividade e de seus possíveis enganos. No entanto, ao tentar eliminar por completo o elemento humano do processo de conhecimento, corre-se o risco de perder justamente aquilo que confere sentido, historicidade e direção ao próprio ato de conhecer.

O conhecimento, nesta perspectiva cartesiana, se pretende neutro, isento e imparcial, mas acima de tudo, se pretende absoluto e hegemônico, tão seguro, racional e definitivo como o são as evidências matemáticas.

Abraçamos a nossa limitação epistêmica e consideramos como necessária a aplicação desse método em todos os modelos de análise prática ou teórica, que insistimos em categorizar e dividir para que o entendimento esteja sempre límpido, livre das impurezas não metodológicas dos métodos não cartesianos afinal, um outro mantra da academia, escutado à exaustão por qualquer pesquisador é: Qual é o seu método?

Trata-se de uma visão de mundo excessivamente otimista ou ingênua, que crê na possibilidade de apreensão da complexidade do mundo e do humano com uma meia dúzia de modelos teóricos e universais derivados, em sua maior parte, da mente europeia do século XVI.

Somos filhos da modernidade cartesiana, do seu método, somos sujeitos construídos à imagem e semelhança do seu “*res cogitans*”.

2.4 - O sujeito cartesiano e a gênese da crítica à modernidade

Segundo Tarnas (2008), é Descartes quem vai, com sua afirmação “*cogito, ergo sum*”, definir o ego moderno. Ao lado do empirista Francis Bacon, ambos seriam, nas palavras do autor, os “profetas de uma civilização científica” (Tarnas, 2008, p. 303). Essa nova configuração do sujeito inaugura uma virada radical no pensamento ocidental, em que a razão passa a ocupar

o centro da experiência humana, não apenas como instrumento de conhecimento, mas como fundamento da própria existência. O “cogito” cartesiano é, portanto, mais do que uma afirmação ontológica; trata-se da fundação simbólica de uma nova estrutura epistêmica, que define o ser pela capacidade de pensar, instaurando uma hierarquia ontológica baseada no intelecto racional e abstrato em oposição àqueles que não o são (Dussel, 1993).

Descartes criou seu sistema pressupondo a existência de Deus, como destaca Tarnas (2008), porém, essa existência é afirmada não pela fé, como ocorria na teologia medieval, mas pela razão. Deus torna-se, na filosofia cartesiana, uma exigência lógica para garantir a veracidade do mundo externo e da própria razão, funcionando como uma espécie de ponto fixo transcendental. Descartes racionaliza o divino, transformando-o em fundamento epistêmico que assegura a consistência do sistema. Essa perspectiva inaugura o que se pode chamar de um racionalismo teocêntrico, no qual a razão humana, ao espelhar-se na perfeição divina, se coloca como critério último de verdade e realidade. O sujeito, segundo essa perspectiva cartesiana, não depende da extensão do corpo para transcender os aspectos do conhecimento, atuando mesmo como o olho de Deus, não delimitado por tempo e espaço.

Para Descartes, o “Eu” pode produzir um conhecimento que é verdadeiro além do tempo e do espaço, universal no sentido que não está condicionado a nenhuma particularidade e “objetivo”, sendo entendido da mesma forma que a “neutralidade” e equivalente à visão do “olho de Deus” (Grosfoguel, 2016, p.28)

Percebemos aqui o efeito tremendo do dualismo ontológico cartesiano sobre a perspectiva cosmológica do sujeito.

Embora não tenha sido o primeiro a postular tal separação na história da filosofia, Descartes fortalece a ideia de que a mente, dotada de capacidade racional pura, é concebida como capaz de transcender as limitações corpóreas, adquirindo assim uma espécie de poder de transcendência análogo ao de Deus. Nesse sentido, como observa Grosfoguel (2016), o conhecimento produzido por essa mente “pura” e descolada de qualquer condição corporal, histórica ou geográfica, reivindica para si o estatuto de universalidade — uma universalidade que se aproxima do próprio Deus, justamente por não estar condicionada por qualquer particularidade do sujeito que a produz. Trata-se, assim, de um saber que se pretende neutro, descontextualizado e não situado em nenhum “lugar do mundo”, o que revela a aspiração cartesiana a uma epistemologia que se pretende absoluta, objetiva e fora do tempo e do espaço (Dussel, 1993; Grosfoguel, 2016; Maldonado-Torres, 2007)

Para Grosfoguel (2016) outra característica fundamental dessa epistemologia é o solipsismo, entendido como o método de produção do conhecimento a partir de um ego isolado, que se relaciona apenas consigo mesmo, numa espécie de diálogo interior autorreferente, quase maiêutico. Segundo o autor, é justamente esse movimento que reforça a ilusão de uma neutralidade epistêmica: ao excluir o outro, o corpo, a história e a geografia do processo de produção do saber, o sujeito moderno se constitui como o único e legítimo centro da verdade — e, nesse processo, universaliza a sua própria perspectiva como se fosse a única possível

2.4.1 - O projeto de poder do “*ego conquiro*”

Se a mitologia judaico-cristã já havia separado o humano do resto da criação, conferindo-lhe uma posição de superioridade e domínio, o cartesianismo leva essa cisão a um novo patamar: rompe definitivamente com a noção de pertencimento ao mundo natural e inaugura a imagem do humano como instância autônoma, dotada de razão, observando o mundo “de fora” — uma razão que tudo vê, tudo analisa, tudo julga. É o surgimento de um olhar totalizante, que emula o próprio olhar divino, conferindo ao sujeito moderno uma posição de quase-deus no interior da ordem do mundo.

Surgido no bojo da Modernidade europeia e em grande medida responsável por ela, o sujeito cartesiano não se constituiu apenas como um paradigma epistemológico, mas também como um projeto de poder que se capilariza e se entranha nos processos históricos que compuseram a subjetividade europeia, fortalecendo e justificando os processos de colonialidade. Esse sujeito, dotado das qualidades de autonomia, racionalidade, centralidade, universalidade, indubitabilidade, autossuficiência, indivisibilidade, imaterialidade e superioridade, foi fundamental na legitimação das hierarquias globais e na produção de violências epistêmicas, ontológicas e materiais contra os povos colonizados (Dussel, 1993; Grosfoguel, 2016).

É nesse ponto que se insere a crítica de Enrique Dussel (1993) e Maldonado Torres (2007), ao proporem que, por trás do “cogito, ergo sum”, está implícito o “*ego conquiro*”⁴³ — o

⁴³ Segundo Dussel: “En Descartes o Husserl el ego cogitum construye al Otro (en este caso colonial) como cogitatum, pero antes el ego conquiro lo constituyó como “conquistado” (dominatum). En latín conquiro significa: buscar con diligencia, inquirir con cuidado, reunir. Por ello “conquisitum” es lo buscado con diligencia. Pero en la Reconquista española contra los musulmanes, la palabra cobró el sentido de dominar, someter, en salir a recuperar territorios para los cristianos. En este nuevo sentido queremos ahora usarlo ontológicamente.” (Henrique Dussel, *Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad*, 2008, p. 175)

“eu conquisto” — e, como desdobramento histórico e geopolítico, o “*ego extermino*”, ou seja, o “eu extermino, eu mato”.

Para Dussel (1993), a constituição do sujeito moderno europeu, conforme formulado por Descartes, não pode ser separada da expansão colonial europeia e de suas violências. Assim, a razão que legitima o conhecimento e a existência do sujeito europeu também funciona como dispositivo de dominação e exclusão, legitimando a conquista, o apagamento e o extermínio dos “outros” — os corpos colonizados, racializados e desumanizados (Dussel, 1993). O sujeito cartesiano nasce, portanto, em meio a uma profunda assimetria geopolítica, fundada na ideia de que apenas o sujeito europeu possui pleno acesso à razão e à existência legítima.

Justamente por isso que essa configuração do sujeito racional, universal e descolado de qualquer vínculo histórico, corporal ou territorial, será posteriormente criticada por autores decoloniais, como Maldonado-Torres (2007), que formula o conceito de “*ceticismo misantrópico*” para nomear a dúvida sistemática sobre a humanidade do outro.

Para o autor, o “*ceticismo misantrópico*” é característica de uma atitude constitutiva da modernidade colonial, e se manifesta de forma distinta do ceticismo metódico cartesiano, do qual já tratamos, pois, enquanto o ceticismo metódico cartesiano questiona a existência do mundo e conduz ao ego cogito, o ceticismo misantrópico é anterior e funda o “*ego conquiro*” (eu conquisto). Trata-se, portanto, de uma posição de dúvida contínua sobre a própria humanidade dos outros – não europeus. Em especial a humanidade dos povos indígenas, colonizados, racializados e subalternizados, que é sempre posta em cheque por essa postura, que tem como premissas analíticas o fenótipo, etnia, religião e diferenças culturais (Torres, 2007).

Esse ceticismo opera como uma suspeita permanente sobre a humanidade dos outros, legitimando sua desumanização, exploração, escravização e até extermínio e, segundo o autor, esse ceticismo fornece então a base para o “*ego conquiro*”, justificando o predomínio de uns em detrimento da vida de outros (Torres, 2007) e legitimando por meio desse mecanismo a descartabilidade de grupos considerados ontologicamente inferiores.

Como apontam os autores (Dussel, 1996:Maldonado-Torres,2007), esse “ego cogito” cartesiano esconde seu lado sombrio — o “*ego conquiro*” — como um elemento estrutural da consciência europeia, responsável pela naturalização global da inferiorização e desumanização dos povos colonizados e racializados.

Enrique Dussel (1996, p. 133) propõe que Hernán Cortés deu expressão a um ideal da subjetividade moderna, que pode ser denominado como ego conquiro, o qual antecede a formulação cartesiana do ego cogito. Isso sugere que o significado do cogito cartesiano, para a identidade moderna europeia, deve ser entendido em relação a um ideal não questionado de subjetividade, expresso na noção do ego conquiro. A certeza do sujeito em sua tarefa de conquistador precedeu a certeza de Descartes sobre o “eu” como substância pensante (*res cogitans*), e forneceu uma forma de interpretá-lo. O que sugiro aqui é que o sujeito prático conquistador e a substância pensante possuíam graus de certeza semelhantes para o sujeito europeu. Além disso, o ego conquiro forneceu o fundamento prático para a articulação do ego cogito. (Maldonado-Torres, 2007, p.133)⁴⁴

Para ele, “se o ego cogito foi construído sobre a fundação do ego conquiro, o “penso, logo existo” pressupõe duas dimensões não reconhecidas. Por trás do “eu penso” pode-se ler “os outros não pensam”, e por trás do “eu sou” é possível localizar a justificativa filosófica para a ideia de que “os outros não são” ou não deveriam existir ou são descartáveis” (Maldonado-Torres, 2007, p. 252 apud Mignolo; Tlostanova, 1992, p. 57).

Posto isso, Dussel propõe sua crítica ao sujeito e ao método cartesiano a partir de suas implicações na desumanização e na legitimação da colonialidade, pois é justamente nesse ponto que as características filosóficas abstratas e metafísicas se traduzem em consequências sociais e históricas concretas, pois foram vetores de um amplo processo de dominação e amputação epistêmica, como diria Fanon (2008), que desencadeou um movimento de violência e imposição hegemônica.

2.4.2 - O corpo colonizado: da *res extensa* à lógica do não-ser

A desumanização do corpo promovida pela matriz colonial encontra um de seus fundamentos na radical separação entre mente e corpo proposta por Descartes. A distinção entre *res cogitans* (substância pensante) e *res extensa* (substância extensa), embora formulada inicialmente como uma questão metafísica no interior do pensamento moderno, produziu efeitos concretos e duradouros sobre a forma como os corpos — especialmente os corpos colonizados — passaram a ser percebidos e tratados.

Esse dualismo cartesiano, expresso na separação entre mente e corpo ignorou radicalmente a experiência encarnada do sujeito, que será um elemento central nas críticas tanto formuladas por correntes feministas, negras e indígenas, quanto pelas abordagens fenomenológicas.

⁴⁴ Tradução do autor.

Ao propor que a mente (ou alma) é uma substância distinta e superior ao corpo, Descartes legou à tradição filosófica ocidental uma concepção do sujeito abstrato, desmaterializado, descolado do mundo e de suas condições concretas de existência. Essa concepção desconsidera o fato de que todo conhecimento, percepção e ação humana se dá a partir de um corpo, situado historicamente, social e culturalmente.

Elizabeth Grosz (1994), por exemplo, em *“Volatile Bodies”*, argumenta que essa separação foi usada historicamente para justificar a exclusão das mulheres dos espaços do saber, da política e da razão. Ao desvalorizar o corpo, a tradição ocidental desvalorizou também as formas de conhecimento corporificado, relacional e situado — formas frequentemente cultivadas em experiências femininas e outras formas de existência marginalizadas.

Da mesma forma, Judith Butler (1990), em *“Gender Trouble”*, e posteriormente em *“Bodies That Matter”* (1993), vai mostrar que o corpo não é um dado biológico neutro, mas uma construção discursiva performada e constantemente regulada pelas normas sociais. Para Butler, pensar o sujeito sem o corpo é ignorar os mecanismos de poder que regulam os corpos — gênero, sexualidade, raça — e que moldam a experiência subjetiva desde o início.

Para as populações indígenas⁴⁵ cuja espiritualidade está intimamente conectada com a natureza, essa dicotomia carece de sentido, pois a natureza, que é “res extensa” está intimamente ancorada na sua perspectiva espiritual.

No âmbito da crítica decolonial, essa cisão cartesiana é identificada como um dos alicerces ideológicos que pavimentaram o caminho para a reificação do corpo: ao desvincular a racionalidade da corporeidade, Descartes contribuiu para a construção de um paradigma no qual o corpo é esvaziado de agência, emoção, história e valor intrínseco. Reduzido à condição de máquina, o corpo torna-se manipulável, descartável e, sobretudo, colonizável. Isso foi especialmente verdadeiro no contexto colonial, onde os corpos dos povos subjugados foram sistematicamente animalizados, objetificados e instrumentalizados — vistos como mera extensão, incapazes de pensamento e, portanto, excluídos da plena humanidade.

Segundo Enrique Dussel (2000), a lógica dicotômica promovida pelo pensamento moderno – notavelmente por meio da distinção entre corpo e alma – foi essencial para a validação da dominação colonial. Essa divisão não só instituiu uma hierarquia onde a razão e a espiritualidade europeias eram vistas como superiores, mas também gerou um critério de

⁴⁵ Temos que ter uma atenção especial ao nos referir às “populações indígenas” como um coletivo coeso culturalmente, pois não são. A diversidade dessas populações é enorme e desconhecer tal diversidade pode nos levar ao essencialismo. No entanto, aqui nos referimos a ideias amplamente defendidas pelos coletivos indígenas Ameríndios, que é a sua conexão corpórea com a natureza.

exclusão e desumanização: os corpos de povos não europeus passaram a ser considerados apenas como objetos⁴⁶, desprovidos de racionalidade e, assim, sem uma existência plena (Dussel, 2000).

Dussel (2000) sustenta que o racionalismo moderno, ao colocar o sujeito racional como o único proprietário do "ser", estabeleceu uma dicotomia de existência: "ser" e "não-ser". Neste contexto, o "ser" simbolizava o sujeito europeu, branco, masculino e iluminado – o único reconhecido como capaz de gerar conhecimento, cultura e civilização. Em contrapartida, o "não-ser" abarcava todos os indivíduos que não se alinhavam a esse padrão – colonizados, indígenas, africanos escravizados – vistos como desprovidos de razão, de história e, consequentemente, de humanidade.

Esse modelo reducionista e excludente impactou de forma significativa a maneira como a Europa passou a perceber e interagir com outras civilizações. A colonização foi legitimada não apenas pela força militar, mas também por uma narrativa filosófica e ideológica que estabelecia a Europa como o núcleo legítimo do mundo – o centro de um sistema mundial eurocêntrico. De acordo com Dussel, essa lógica se tornou especialmente violenta com o chamado "descobrimento" da América, período em que se firmou o processo de "aniquilação da diferença" (Dussel, 2000; Grosfoguel, 2016). O "outro", ou seja, tudo que se desviava dos padrões europeus, virou alvo de invisibilização, negação e ocultação sob o pretexto de uma missão civilizadora. Dessa forma, o colonialismo não apenas explorou, mas também silenciou de maneira epistemológica os povos colonizados, eliminando suas vozes, culturas e modos autênticos de viver.

É fácil supor quais fundamentos foram utilizados para essa legitimação, uma vez que, desde Descartes, a vida de um corpo estava intrinsecamente ligada à alma, que era considerada a manifestação da razão típica do homem branco europeu. Dessa forma, não havia qualquer objeção em exterminar tanto corpos quanto almas que possuíam uma racionalidade diferente da europeia, as quais eram vistas como "não-sendo" devido a suas diferenças. Essa visão proporcionou a base ideológica para a dominação dos povos indígenas da América e para a destruição de suas ricas culturas, que eram fundamentadas em valores distintos do mercantilismo patriarcal e racionalista europeu, evitando, dessa maneira, que o "homem europeu" refletisse criticamente sobre seu papel filosófico nessa questão e legitimando filosoficamente o seu direito de dominar e massacrar povos de origens diversas (Dussel, 2000; Marrafon, 2018).

⁴⁶ Lembremos que a palavra latina "res" significa, literalmente, coisa. É também desse vocábulo que deriva, na crítica marxiana, o conceito de "reificação", que pode ser resumido na ideia de tratar como coisa a um ser humano.

2.4.3 - O sujeito universal e a geopolítica do conhecimento

Grosfoguel (2018) afirma que, após conquistar o mundo, os homens europeus atribuíram a si qualidades “divinas”, conquistando um privilégio epistemológico que lhes conferiu supremacia sobre todos os demais saberes e formas de existência (GROSFOGUEL, 2018, p. 31). Essa suposta superioridade não foi apenas um gesto de arrogância cultural, mas estruturou historicamente um modelo racista e exclusivista de produção de conhecimento.

Como observa o autor, o elo que conecta os pólos do sujeito ocidêntico é a lógica do “extermínio, logo existo”: o extermínio de povos, saberes e modos de vida não europeus torna-se condição para a própria existência da modernidade ocidental. Nesse sentido, o ideal de sujeito promovido pela filosofia moderna — apresentado como fundamento da verdade e do conhecimento — operou como matriz para legitimar práticas coloniais violentas, como o epistemicídio, o racismo e a exploração econômica. A modernidade, ao impor esse sujeito como figura universal, tornou-se o principal vetor da exclusão e da silenciamento sistemática de outras cosmologias, tradições e sistemas de pensamento.

Inicialmente, a noção de autonomia do sujeito cartesiano, que se entende como desvinculado de tradições, coletivos ou cosmologias, gerou um ideal de conhecimento isolado e autocentrado. Tal concepção marginalizou saberes produzidos em contextos coletivos, espirituais ou ancestrais. No cenário colonial, essa autonomia foi usada para invalidar as cosmologias indígenas, africanas e orientais, vistas como “dependentes” de crenças, mitos e relações comunitárias.

Em seu texto intitulado “*Kant and Herder on colonialism, indigenous peoples, and minority nations*” (2015) Vicki Spencer ressalta o quanto, diante dos ideais intelectuais da filosofia ocidental essas tradições foram frequentemente categorizadas como “animismo” ou “primitivismo”, consideradas epistemologias falhas e desprovidas de racionalidade, o que justificou sua marginalização e subjugação diante do modelo ocidental de conhecimento.

Central no modelo cartesiano de sujeito, o ideal de razão pura e abstrata serviu como critério para distinguir o que era considerado conhecimento válido. Tudo o que escapava aos moldes da racionalidade europeia passou a ser classificado como superstição, misticismo ou ignorância, o que abriu precedente para que os povos indígenas e africanos passassem a ser tratados como seres de pouca ou nenhuma racionalidade, ou seja, animalizados pelo olhar europeu e, desse modo, promoveu um licenciamento moral para o desprezo dessas populações.

Quijano (2005) argumenta que a razão moderna operou como espécie de “tecnologia de dominação”, excluindo epistemologias fundadas na oralidade, na espiritualidade e na experiência sensível, abrindo precedente para a exploração dos corpos, já marginalizados e segmentados pela raça como único referencial, já que os valores espirituais estavam esgotados.

Assim, cada forma de controle do trabalho esteve articulada com uma raça particular. Consequentemente, o controle de uma forma específica de trabalho podia ser ao mesmo tempo um controle de um grupo específico de gente dominada. Uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/trabalho, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido. (Quijano, 2005, p. 119)

Nesse contexto, a razão deixou de ser uma ferramenta de compreensão para tornar-se um dispositivo de exclusão — um elemento central no processo de epistemicídio descrito por Boaventura de Sousa Santos (2010).

A formulação “Penso, logo existo”, de Descartes, elaborada em 1637” (Grosfoguel et al, 2018, p.12) é a “Pedra angular do eurocentrismo e do cienticismo é pois o sujeito cartesiano não apenas pensa — ele se coloca no centro do mundo, do saber e da história.

Essa centralidade epistêmica se traduz no eurocentrismo, entendido como o deslocamento do ponto de vista europeu para o centro do universo cognitivo e político.

Tal perspectiva eurocêntrica, inclusive dentro das ciências sociais, como nos alerta Barbosa (2008), só começou a ser debatida muito recentemente nos meios acadêmicos:

Existe hoje certo consenso nos debates acadêmicos sobre a necessidade de uma discussão das concepções eurocêntricas dominantes na ciência social moderna e contemporânea. Todavia, apesar de sua amplitude, tal debate tornou-se fato recentemente. Basta lembrar que as contribuições pioneiras sobre o assunto datam da década de 1950 e 60, como aquelas dos sociólogos Guerreiro Ramos (*Redução sociológica*, 1958) e Abdel-Malek (*A dialética social*, 1972). Foi apenas com o celebre livro de Edward Said, *Orientalismo* (1978), que o tema tornou-se assunto candente no debate acadêmico internacional. (Barbosa, 2008, p. 46)

Como afirma Ramón Grosfoguel (2007), essa operação epistemológica sustenta a geopolítica da modernidade: a Europa como modelo universal de civilização, e as demais culturas como periferias carentes de evolução. A centralidade do sujeito europeu se cristalizou em práticas imperiais, na divisão internacional do trabalho, “até (mesmo) (n)as hierarquias epistêmicas, sexuais, de gênero, religiosas” (Grosfoguel et al, 2018, p.11) e na constante inferiorização das experiências culturais não europeias.

O universalismo cartesiano, ao buscar verdades válidas para todos os tempos e lugares, acabou legitimando a imposição de normas, valores e instituições europeias sobre povos

colonizados. Esse suposto “universal” nada mais era que a localidade europeia disfarçada de neutralidade.

Mignolo (2003) demonstra que a modernidade não é apenas um projeto de progresso, mas uma narrativa imperial que universaliza a experiência e os valores europeus, apagando ou subordinando outras formas de existência e conhecimento. Ele chama atenção para o fato de que a “retórica da modernidade” está intrinsecamente ligada à “lógica da colonialidade”, formando um duplo discurso: o da universalidade civilizatória e o da exclusão colonial (Mignolo, 2004: 2005).

No artigo “*Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade*”, (2017) Mignolo afirma que a modernidade/colonialidade se constitui através de uma história de autoafirmação intelectual e científica (universalidade) e, ao mesmo tempo, de negação e repúdio de outras racionalidades — um processo que ele chama de “época silenciada da colonialidade europeia” (Mignolo, 2004, p. 680). Em “*Desafios Decoloniais Hoje*”, ele reforça que as modernidades alternativas ou subalternas reafirmam a ideia ocidental da modernidade travestida de universalidade imperial (Mignolo, 2010).

Portanto, para Mignolo, a universalidade promovida pela modernidade é, em sua essência, uma universalidade imperial, pois serve à expansão e ao controle epistêmico, político e econômico dos centros de poder europeus sobre o resto do mundo.

Sob essa lógica, a diversidade cultural foi substituída por uma uniformidade forçada, em que escolas, religiões, línguas e modos de vida europeus eram impostos como únicos caminhos legítimos para a humanidade e, “vale ressaltar aqui (...), o papel do sistema escolar na uniformização linguística e na imposição da língua nacional imaginária, enquanto política linguística na quase totalidade de Estados nacionais” (Silva, 2024, p.76) colonizadores.

A busca cartesiana por certezas absolutas transbordou do campo filosófico para a estrutura colonial como um imaginário de superioridade inquestionável da Europa. Essa certeza transformou-se em dogma: o europeu era, por definição, civilizado, racional, superior. Os demais — bárbaros, atrasados, incultos — eram definidos pela negação. Essa dicotomia justificou práticas como a evangelização forçada, a escravidão, a destruição de culturas e línguas locais, e a exploração dos corpos e dos territórios. A “indubitabilidade” da razão e da civilização europeias deu à colonização uma roupagem de missão moral e histórica.

2.4.4 - A natureza como *res extensa*: domínio e colonização

A autossuficiência do sujeito cartesiano — que pensa a partir de si mesmo e não depende de nada externo — se traduz, na lógica colonial, em um projeto imperial que ignora a interdependência entre os povos e entre os humanos e a natureza. Como lembra Boaventura de Sousa Santos (2010), a modernidade destruiu concepções de mundo baseadas na reciprocidade, na conexão com o ambiente e na coletividade. Ao invés disso, instituiu uma relação predatória com o outro, onde o império explora, extrai e acumula sem devolver, sem escutar, sem respeitar.

A figura do colonizador como “doador de civilização” mascara o fato de que seu poder se alimenta do saque, não apenas das forças humanas, mas também das forças naturais, de todo espaço vital tocado por esse pretenso modelo de civilização:

Certamente, a conquista e a produção colonial da ‘Natureza’ constituem a mais fundamental de todas as fabricações coloniais. Por meio dela, o Ocidente estabelecerá as bases epistêmico-políticas da apropriação desigual do mundo e fará desta um aspecto central de seu domínio político, de sua configuração como centro hegemônico da modernidade. (Araóz *apud* Alimonda, 2011, 146, tradução nossa)⁴⁷

Esse embate profundo entre o sujeito cartesiano e o mundo natural ressoa na forma como enxerga e usa o mundo como depósito natural para as suas necessidades e no quanto estará desconectado daqueles povos — autóctones — que foram encontrados ainda em um nível civilizacional amplamente conectado à natureza.

Na perspectiva de Darcy Ribeiro (2010) a grande distinção da espécie humana está justamente na forma como, culturalmente, temos que nos adaptar à natureza, ou seja, que não nos é uma condição inata, ao contrário dos animais:

Cada comunidade étnica domina e transmite um corpo de saberes e técnicas, através dos quais ela se relaciona com a natureza circundante para tirar dela o que necessita para se nutrir e viver. Essa forma de adaptação de base cultural contrasta, cruelmente, a condição humana da condição animal, cuja adaptação biológica é inata (Ribeiro, 2010, p.42)

Portanto, na visão do autor, a forma como o sujeito cartesiano se relaciona com o mundo natural, extraíndo — saqueando — suas reservas, é uma característica que o aglutina em uma

⁴⁷Ciertamente, la conquista y producción colonial de la “Naturaleza” constituye la más fundamental de todas las fabricaciones coloniales. A través de ella, Occidente sentará las bases epistêmico-políticas de la apropiación desigual del mundo, y hará de ésta, un aspecto clave de su dominio político, de su configuración como centro hegemónico de la modernidad. (Araóz *apud* Alimonda, 2011, 146)

certa comunidade étnica — Podemos chamá-la aqui não apenas de “ocidental”, mas de “ocidêntica”, pois não se define por uma localização geográfica específica, mas sim como um modelo civilizacional. Trata-se de uma matriz de pensamento, valores e práticas que se universaliza, espalhando-se pelo mundo e moldando subjetividades, instituições e formas de viver.

A concepção cartesiana de um sujeito indivisível e coeso serviu como molde para a constituição de uma identidade europeia homogênea e superior, em contraste com a heterogeneidade dos povos colonizados. Essa noção reforça uma lógica binária — civilizado/barbárie, razão/emoção, centro/periferia — que organiza o mundo em hierarquias rígidas. Os sujeitos colonizados, por sua diversidade étnica, linguística e cultural, eram tidos como fragmentados, incoerentes e desordenados. Essa leitura legitimava intervenções violentas com o objetivo de “organizar”, “educar” e “domar” esses povos, sob o pretexto de lhes dar coesão e identidade.

A estratégia de destruição identitária para controle das populações autóctones foi amplamente empregada na invasão europeia. No Brasil temos o exemplo das proibições de uso das línguas originárias, com especial atenção à proibição da “língua geral”, promovida pelo Marquês de Pombal, por meio do “diretório dos índios”, de 1757, que marca o ápice da política estatal com o claro objetivo de fragmentação, apagamento cultural e assimilação dessas populações, como o objetivo de

transformá-los em uma força de trabalho habilitada e espoliá-los de grandes extensões de terras. (...) buscava-se concentrar e sedentarizar os índios, torná-los produtivos, mão-de obra de agentes do Estado, de missionários e colonos que os instruíam nos ofícios e os submetiam às leis” (Oliveira; Freire, 2006, P.74 Apud Dornelles, 2018, P. 66).

A separação entre mente e corpo (*res cogitans* e *res extensa*) introduzida por Descartes teve consequências profundas na prática colonial. O corpo, especialmente o corpo racializado, foi reduzido a objeto, à ferramenta, à mercadoria. A mente — supostamente europeia — era o espaço do espírito e da razão; o corpo — africano, indígena, colonizado — era o espaço do instinto, da força, da escravidão. Frantz Fanon (1952) denunciou esse processo como uma alienação total: o colonizado é coisificado, sua corporeidade é sequestrada, sua subjetividade é mutilada. A modernidade colonial, ancorada no dualismo cartesiano, operou uma hierarquização ontológica entre os que pensam e os que apenas existem para servir.

Para Fanon (1952), o oposto radical desse sujeito cartesiano, que se enxerga como detentor da totalidade do mundo, é o sujeito colonial. Este, ao contrário, é um sujeito “amputado”, pois sempre tem a sensação de que lhe falta algo, que sua subjetividade não se completa como colonizado, pois o absoluto está sempre na subjetividade do colonizador. Apenas o seu modo de existir e todos os seus fenômenos são totalizantes, enquanto tudo aquilo que se sujeita à sua hegemonia será sempre amputado e portanto incompleto.

Nos nutrimos dessa fonte em praticamente todos os aspectos e, a partir dela, é que erigimos o nosso mundo, o nosso entorno e o nosso espaço, tanto epistêmico quanto físico.

Logo, o modelo de sujeito cartesiano, que emergiu no contexto da modernidade europeia, tornou-se não apenas um paradigma epistemológico, mas também um dispositivo de poder que moldou profundamente os processos de colonialidade e a construção de uma subjetividade eurocêntrica. Esse sujeito, dotado das qualidades, já citadas, de autonomia, racionalidade, centralidade, universalidade, indubitabilidade, auto-suficiência, indivisibilidade, imaterialidade e superioridade, foi fundamental na legitimação das hierarquias globais e na produção de violências epistêmicas, ontológicas e materiais contra os povos colonizados e figura como pedra angular na qual se apoiou todas as violências que comporão o Sujeito Ocidentico.

Capítulo III - Entre o cogito e a espada: a razão ocidental como modelo de conquista

Temos que manter em nosso horizonte analítico que, uma Civilização de Morte só pode ser gerada e gerida por Sujeitos de Morte e, portanto, temos que identificar qual a gênese desse sujeito, como ele se processa dentro do contexto histórico e ontológico da Europa. Como ele se constitui em um sujeito que normaliza todos os tipos de violências perpetradas pelo processo colonial.

Vimos o quanto o sujeito cartesiano fragmenta o mundo em categorias analíticas complexas sob o ponto de vista do contato humano e como, o “*ego cogito*” é precedido do “*ego conquiro*” e do “*ego extermino*”, ou seja, como o sujeito de morte se forma, de certa maneira, antes mesmo do sujeito pensante europeu.

Samantha Power (2002), em seu livro *Genocídio: a retórica americana em questão*, relata como Raphael Lemkin — jurista polonês responsável por cunhar o termo “genocídio” — percebeu, durante as assembleias das quais participou, o desinteresse dos representantes

europeus em relação à vida de populações não europeias, como os armênios. Ao defender a criação de mecanismos jurídicos contra o que chamava de “barbárie”, Lemkin deparou-se com a indiferença de sujeitos europeus, para os quais tais existências pareciam abstratas e destituídas de valor real. Discutir o extermínio dessas populações soava, para muitos, como um esforço inútil, indigno de atenção ou de investimento político. Diante desse cenário, Lemkin entendeu que seria necessário reformular sua retórica: mais do que denunciar as vítimas, ele deveria sensibilizar os interlocutores europeus por meio de uma linguagem que tocasse diretamente seus próprios interesses e referências culturais:

Podemos compreender isso melhor quando nos damos conta do quanto nossa cultura seria empobrecida se aos povos condenados pela Alemanha, como os judeus, não houvesse sido permitido criar a Bíblia, ou dar à luz um Einstein, um Espinosa; se os poloneses não tivessem tido a oportunidade de dar ao mundo um Copérnico, um Chopin, uma Curie; os tchecos, um Huss, um Dvořák; os gregos, um Platão e um Sócrates; os russos, um Tolstói e um Shostakovich. (Lemkin, 1946, *apud* Power, 2002. p. 288).

Lemkin, portanto, percebeu que dentro de uma perspectiva subjetiva europeia racional e iluminista, o que mais valiam eram as ideias e os legados e não as pessoas em si. Dentro de um determinado conjunto populacional, a possibilidade da perda de uma mente valiosa, que posteriormente seria cooptada pela civilização dominante, era impensável. A perda das vidas então valia apenas pela perspectiva lógica percentual da perda das mentes, logo, o que devia ser evitado a todo custo não era o genocídio, mas o epistemicídio.

Tal perspectiva nos soa curiosa e dissonante quando nos damos conta dos vários genocídios e epistemicídios perpetrados pelos europeus nos últimos séculos, em especial, desde o surgimento da modernidade-colonialidade, ou, nas palavras de Aimé Césaire:

A colonização, repito, desumaniza até o homem mais civilizado que a ação Colonial, o empreendimento Colonial, a conquista Colonial fundada no desprezo pelo homem nativo e justificada por esse desprezo, inevitavelmente, atende a modificar a pessoa que o empreende; que o colonizador, ao acostumar-se a ver o outro como animal e, ao treinar-se para tratá-lo como animal, tende objetivamente, para tirar o peso da consciência, a se transformar, ele próprio, em animal. (Césaire, 2020, p. 23)

Esse “desprezo pelo homem nativo”, de que nos fala Aimé Césaire, não se limita à negação de sua existência física no mundo; trata-se, sobretudo, de um desprezo profundo por todos os símbolos que sustentam sua forma de estar no mundo — suas cosmologias, línguas, territórios, saberes, ritos e sistemas de significado. Tal desprezo opera como um processo sistemático de deslegitimação e apagamento cultural, que culmina na destruição simbólica e material desses modos de existência. Ao aniquilar os referenciais ontológicos dos povos

colonizados, o colonialismo fortaleceu, por contraste, os símbolos ontológicos europeus, elevando-os à condição de universais e reafirmando sua hegemonia epistêmica e cultural no mundo moderno. Dessa forma, a violência colonial não foi apenas física, mas ontológica: ela impôs um modelo único de ser, pensar e existir, silenciando toda outra forma de humanidade.

Ramón Grosfoguel (2016) fornece uma poderosa crítica às bases estruturais do conhecimento moderno, em especial como se manifestam nas universidades ocidentalizadas, denunciando o pretensão caráter universal de um conhecimento europeu que, na visão do autor, é provinciano, concentrado na produção intelectual de homens brancos de apenas cinco países do mundo, a saber; Alemanha, França, Itália, Inglaterra e Estados Unidos.

Segundo Aimé Césaire (2020), essa hegemonia europeia na produção intelectual desses países, nada mais é do que uma sorte de ordem geográfica ou, nas palavras do autor;

A grande sorte da Europa é haver sido uma encruzilhada e que, por ter sido o lugar geométrico de todas as ideias, o receptáculo de todas as filosofias, o lugar de acolhida de todos os sentimentos, tornou-se o melhor redistribuidor de energia (Cesaire, 2020, p.11).

Embora as teorias que moldaram a estrutura do conhecimento ocidental derivem de contextos sócio-históricos muito específicos, as mesmas são tratadas como explicações válidas para os fenômenos do mundo inteiro, são energeticamente distribuídas, nas palavras de Césaire (2020), o que nos remete a uma questão importante; afinal como esse “universalismo” epistêmico, que presume que a experiência de uma pequena parcela do mundo é capaz de dar conta da complexidade planetária se constituiu e, como tal universalismo se liga ao conceito, anteriormente apresentado pelo autor, que é o de “Civilização de morte”?

Segundo Grosfoguel (2016), o problema não está apenas na origem geográfica dessas teorias, mas em sua pretensão à neutralidade, que invisibiliza as condições materiais, históricas e sociais que lhes deram origem. A crítica reside no fato de que tais construções teóricas são ensinadas nas universidades do Sul global sem uma reflexão crítica sobre suas limitações contextuais ou sobre as violências ontológicas que podem reproduzir, produzindo o que Rabaka (2010) chamou de *apartheid epistêmico*: a exclusão sistemática dos saberes "outros" — indígenas, africanos, feministas, camponeses, populares — do cânone científico.

A análise de Grosfoguel ancora-se em uma leitura decolonial das estruturas do conhecimento, denunciando que o campo das ciências humanas e sociais ainda opera a partir de uma lógica colonial, centrada no sujeito epistêmico branco, europeu, masculino, heterossexual e burguês — herdeiro direto do sujeito cartesiano moderno. As categorias “superior” e “inferior”, segundo Grosfoguel, não são meramente epistêmicas, mas são ontopolíticas, ou seja,

determinam quem é considerado produtor legítimo de saber e quem é objetificado como objeto de estudo, como já vimos, a partir da clássica cisão sujeito-objeto.

Assim, o que se apresenta como epistemicamente neutro é, na verdade, uma forma de hegemonia epistêmica que opera por meio da exclusão e silenciamento de outras perspectivas possíveis, o epistemologicamente neutro, na verdade, nada mais é do que a manifestação última de um poder ontopolítico e histórico dos sujeitos europeus – sujeito cartesiano antes de tudo.

Essa lógica também se estende à dimensão de gênero. As mulheres, sejam elas ocidentais ou não, são igualmente excluídas do cânone dominante, vítimas de um epistemicídio histórico que perpassa a modernidade. Como bem pontua o autor (Grosfoguel, 2016), o epistemicídio colonial e patriarcal tem raízes profundas, sendo necessário revisita-las desde o legado cartesiano, passando pela conquista de Al-Andalus, a colonização das Américas, a perseguição às mulheres sob acusações de bruxaria, até as resistências mais recentes que propõem alternativas concretas à colonialidade do saber.

3.1 - Epistemicídio e privilégio: a ascensão violenta do saber ocidental

Grosfoguel (2016) considera que “um dos problemas mais importantes do mundo moderno” está em responder às seguintes cinco perguntas:

1. Como é possível que o cânone do pensamento em todas as disciplinas de ciências sociais e humanidades nas universidades ocidentalizadas (Grosfoguel, 2012) se baseie no conhecimento produzido por uns poucos homens de cinco países da Europa Ocidental (Itália, França, Inglaterra, Alemanha e os Estados Unidos)?
2. Como foi possível que os homens desses cinco países alcançaram tal privilégio epistêmico ao ponto de que hoje em dia se considere o seu conhecimento superior ao do resto do mundo?
3. Como eles conseguiram monopolizar a autoridade do conhecimento do mundo?
4. Por que o que hoje conhecemos como teoria social, histórica, filosófica, econômica ou crítica se baseia na experiência sócio-histórica e na visão de mundo de homens destes cinco países?
5. Como é que no século XXI, com tanta diversidade epistêmica existente no mundo, estejamos ancorados em estruturas epistêmicas tão provincianas camufladas de universais? (Grosfoguel, 2016, p. 26)

Para o autor, apenas a ascensão de um modelo cartesiano de sujeito, expresso na dinâmica hiper racionalizada de mundo, como já abordamos, não explicaria a complexa hegemonia, tanto epistêmica como “ontopolítica” adquirida por esses sujeitos, e tão pouco

explicaria a complexa rede de violências nas quais se fundou o modelo civilizacional dominante no mundo hoje.

Para tanto, Grosfoguel recorre à análise histórica de processos de ampla violência ocorridos na Europa e que sustentaram a hegemonia europeia no mundo, e principalmente em seu aspecto epistêmico.

O autor defende que a lógica colonial do extermínio é que dará suporte ideológico para o sujeito cartesiano que se considera excepcionalmente superior a todos os outros, que se iguala, em certa medida, ao “olho de Deus”, para Grosfoguel:

É a lógica conjunta do genocídio/epistemicídio que serve de mediação entre o “conquistado” e o racismo/sexismo epistêmico do “penso” como novo fundamento do conhecimento do mundo moderno e colonial. O Ego extermínio é a condição sócio-histórica estrutural que faz possível a conexão entre o Ego conquiro e o Ego cogito. (Grosfoguel, 2016, p. 31)

Logo, o eu-pensante europeu, o sujeito cartesiano por excelência, na visão de Grosfoguel só pode ser delimitado e suportado a partir da perspectiva de um eu-exterminador, ou seja, um sujeito forjado nas violências dos extermínios; genocídios e epistemicídios europeus.

O autor lista então, o que ele considera como os quatro genocídios/epistemicídios responsáveis por essa conexão entre o conquiro colonial e o cógito cartesiano, a saber, o genocídio;

1. contra os muçulmanos e judeus na conquista de Al-Andalus em nome da “pureza do sangue”;
2. contra os povos indígenas do continente americano, primeiro, e, depois, contra os aborígenes na Ásia;
3. contra africanos aprisionados em seu território e, posteriormente, escravizados no continente americano; e
4. contra as mulheres que praticavam e transmitiam o conhecimento indo-europeu na Europa, que foram queimadas vivas sob a acusação de serem bruxas. (Grosfoguel, 2016, p. 31)

Grosfoguel busca uma conexão entre os eventos, comumente analisados de forma isolada, para montar a conexão entre tais violências, promovidas e sustentadas no coração da Europa — quando o sujeito moderno estava em sua formação — para justificar a sua formação como um sujeito ocidental responsável pela “estruturas epistêmicas do “sistema-mundo capitalista, patriarcal, ocidental, cristão, moderno e colonialista” (Grosfoguel, 2016, p. 32), ou,

segundo a perspectiva de Eduardo Galeano, um sujeito que é “homem, branco, cristão, hétero, rico e militar” ⁴⁸(1990).

Obviamente que de acordo com tal análise, só é possível entender a gênese primária desse sujeito ocidental, que há séculos domina tudo o que toca, segundo a perspectiva da violência na qual ele se insere.

Há de se considerar, também, que tal sujeito, que chamamos aqui de ocidêntico, pois não está mais geograficamente conectado às suas origens epistêmicas, é o grande construtor do mundo, do que comumente chamamos de civilização — desde as premissas hegelianas de “Mundo” (Tarnas, 2008). Logo, o mundo é, em última instância, produto último da manifestação do poder epistêmico e hegemônico desse sujeito.

Pontualmente, Grosfoguel (2016) fala dos quatro genocídios epistemicídios na seguinte ordem: árabes e judeus na Península Ibérica, Indígenas, Africanos e Mulheres. Essa ordem não é casual, mas está inserida mesmo no processo cronológico no qual tais eventos ocorreram e, portanto, manteremos aqui a ordem proposta, enfocando no fato que não é uma ordem de importância ou relevância à formação do sujeito ocidêntico. O mais importante é considerarmos sempre o aspecto das violências que o compuseram, o ego-extermínio da equação de Enrique Dussel.

3.2 - Genocídio/Epistemicídio das populações árabes e judias da Península Ibérica.

Iniciaremos, seguindo a perspectiva cronológica proposta por Ramón Grosfoguel (2016), buscando compreender com mais profundidade os processos históricos que deram origem aos quatro grandes genocídios/epistemicídios que fundamentam a constituição do mundo moderno/colonial. Esses eventos não foram apenas episódios de extermínio físico de corpos, mas envolveram também a destruição sistemática de formas de conhecimento, cosmologias e modos de existência que não se enquadravam no modelo eurocentrado de racionalidade e humanidade. Ao longo da história da modernidade ocidental, a violência colonial se manifestou não apenas por meio de conquistas militares e ocupações territoriais, mas também através do silenciamento de vozes, da invalidação de saberes ancestrais e da imposição de uma epistemologia única. O que chamamos de epistemicídio, portanto, representa a outra face – igualmente brutal – do

⁴⁸ Entrevista de Eduardo Galeano no Equador. Documento audiovisual preservado por Cinemateca Nacional del Ecuador (1990).

genocídio: trata-se da aniquilação dos modos de pensar, sentir e interpretar o mundo que foram produzidos por populações subalternizadas, racializadas e colonizadas.

Recuando até o início do século VIII, o poder muçulmano crescia no Norte da África. Em 711, tropas islâmicas compostas por árabes e berberes, lideradas por Tárique, atravessaram o Estreito de Gibraltar e derrotaram Rodrigo, o último rei visigodo, na Batalha de Guadalete. Em poucos anos, os muçulmanos conquistaram quase toda a Península Ibérica, estabelecendo o território de al-Andalus sob domínio do Califado Omíada, que perdurou por séculos e se destacou, principalmente, por avanços culturais, científicos e convivência pacífica entre diferentes religiões (Vincent e Stradling, 2004)

O que vem a seguir, e que tendenciosamente chamamos de Reconquista do território da Península Ibérica, é um processo histórico que se estende por quase 800 anos e tem o seu ápice e finalização em 1492, com a tomada de Granada, que só foi possível com a união dos chamados Reis Católicos; Fernando II de Aragão, também conhecido como “o Católico” e Isabel de Castela. No entanto tal conquista, ideologicamente financiada pela igreja, é marcada também pela unificação política e religiosa da Espanha, pela intensificação da Inquisição, expulsão e conversão forçada de muçulmanos e judeus e o impulso à expansão marítima, que financiará a empreitada de Colombo no mesmo ano (Hourani, 2007)

Essa reconquista propiciou a criação de sujeitos militarizados, que usariam posteriormente as suas táticas de guerra e conquista entre os povos americanos. A noção instituída pelo rei Fernando II de Aragão de que o ser espanhol estava indissolúvelmente ligado à fé cristã, gerou a necessidade de uma imposição desta mesma fé por todo o território conquistado, o que ecoaria também nos processos de conquista das Américas (Conquista da América), mas também seria marcada pela dissolução do ambiente harmônico, intelectual e tolerante que marcou o domínio dos árabes na região (Hourani, 2007; Houpwood, 1990)

Segundo Grosfoguel (2016) essa conquista foi marcada por uma forte retórica baseada na “pureza do sangue”, conceito ainda “protorracista”, segundo o autor, que, orientou uma política de limpeza étnica e religiosa contra as populações muçulmanas e judias na Península Ibérica. A conquista resultou em duplo genocídio: um físico, com massacres e expulsões, e um cultural ou epistemicida, por meio da destruição da espiritualidade, da memória e do conhecimento islâmico e judaico na região.

Dois processos principais estruturaram essa violência: A expulsão forçada de judeus e muçulmanos e o repovoamento com cristãos do norte da Península Ibérica, caracterizando um

colonialismo de população⁴⁹, e a conversão forçada daqueles que permaneceram no território, convertendo muçulmanos em *mouriscos*⁵⁰ e judeus em *marranos*⁵¹, apagando suas identidades religiosas e culturais.

O discurso da “pureza do sangue” foi essencial para vigiar e controlar os convertidos e seus descendentes, diferenciando cristãos “puros” daqueles com origem muçulmana ou judaica. Esse controle se dava por meio da análise da árvore genealógica, usada como instrumento político e religioso para verificar a “legitimidade” da conversão. Embora não se negasse a humanidade dos judeus e muçulmanos, eles eram considerados pessoas com o “Deus errado”, e, portanto, perigosos do ponto de vista ideológico e teológico — percebidos até como aliados potenciais do Império Otomano.

Para o autor, é justamente essa não negação de humanidade que classifica esse momento como “protorracista”.

A discriminação era religiosa, não plenamente racial, já que a conversão ao cristianismo ainda oferecia possibilidade de integração social. Assim, o autor argumenta que a política da monarquia cristã em Al-Andalus representa uma forma de dominação colonial com base teológica, fundamentada em uma distinção entre religiões e não em uma hierarquia biológica

⁴⁹Raphael Lemkin (2002), ao formular o conceito de genocídio, enfatizou que este não se limita ao extermínio físico de um povo, mas compreende igualmente o apagamento de sua memória cultural, religiosa e espacial. O que está em jogo é a tentativa de destruir os fundamentos simbólicos que sustentam a vida coletiva — línguas, tradições, instituições, práticas e até mesmo os lugares que estruturam a identidade de uma comunidade. Nesse sentido, a expulsão de judeus e muçulmanos da Península Ibérica, acompanhada do repovoamento cristão, exemplifica o que Lemkin chamou de “genocídio cultural”: a supressão sistemática de referências históricas e espirituais dos grupos derrotados, substituídas pela imposição de uma ordem hegemônica que reconfigura os espaços e apaga os rastros da alteridade..

⁵⁰ “Após a conversão violenta, os muçulmanos foram designados como *mouriscos*, uma classificação que pretendia acentuar a sua anterior condição de mouros e apontar para as suas crenças islâmicas tradicionais. Era uma forma de impedir a integração dos recém-convertidos na comunidade católica e de definir uma categoria de indivíduos cujo suposto legado de sangue lhes concedia os mesmos atributos que os dos antepassados.” (Bethencourt, 2013, p.145)

⁵¹ Segundo Cohen (2011), o termo “marrano” deriva do árabe “*moharran*”, que significa proibido, que o termo foi usado de forma pejorativa, sendo posteriormente substituído por “*conversos*”. No entanto, essa segunda acepção do termo era também enganadora, pois era claro que a maior parte dos chamados “marranos” não tinham a intenção de se converter ao cristianismo, mas apenas fugir das perseguições impostas pela igreja. Ainda, segundo o autor, o termo era usado tanto para a população judaica quanto muçulmana da Península Ibérica. “Após a conquista moura da Espanha, em 711, judeus e mouros cooperaram por sete séculos com o objetivo de transformar o Sul da Espanha em um centro de literatura e esclarecimento. Milhares de marranos (judeus e muçulmanos que fingiam ser cristãos para evitar a perseguição) foram denunciados, torturados e empalados” (Cohen, 2011, p. 9). (tradução do autor)

entre raças — embora essa distinção já apontasse para os sistemas racistas que se consolidariam posteriormente na colonização das Américas

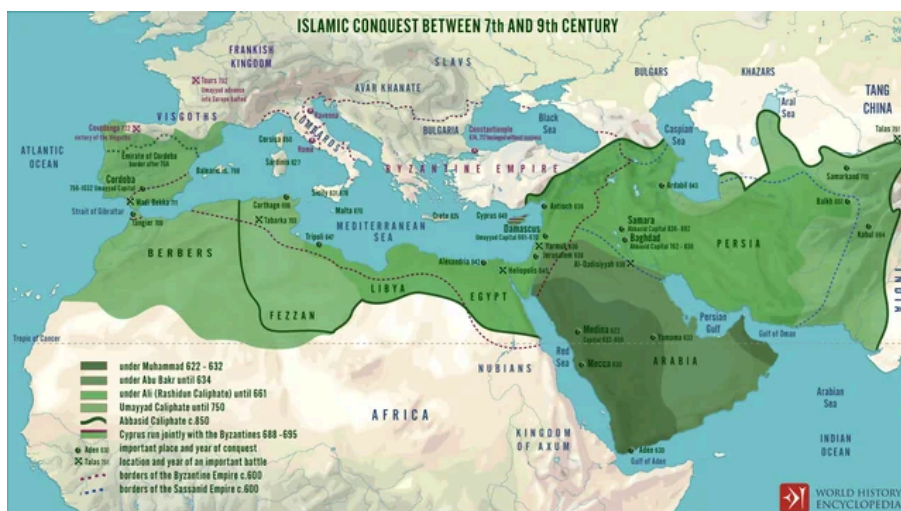
A ideia colombiana da “*gente sin secta*”, registrada nos diários de Colombo na data de 12 de Outubro de 1492, ou seja, povos sem religião, segundo Torres (2008) criou algo no imaginário europeu. Até então, não se concebia a noção de que houvesse povos sem uma religião, sem uma crença em algum tipo de identidade divina.

Todos os povos do mundo deveriam crer em algo. A questão em voga, para os cristãos era “em qual deus errado” se crê, mas faria parte da própria natureza humana a crença em algum tipo de divindade. Quando Colombo escreve que acredita que os povos recém encontrados não tinham “secta”, isso coloca em julgo a sua própria humanidade, a sua própria essência como humanos. Para Torres, há nessa passagem conceitual o que podemos chamar de evolução do proto racismo para o racismo em si, ou seja, a crença na desumanidade do outro. No imaginário cristão da época “não ter uma religião equivalia a não ter uma alma” (Grosfoguel, 2016, p. 36), logo, os removia da própria categoria de humanos.

A reconquista de Al Andalus pelo reino de Castilla veio acompanhada pela máxima, mesmo que não expressamente verbalizada por Fernão II de Aragão e Isabel I, de um reino, um deus e uma língua — que buscou promover artificialmente uma unidade e organização subserviente entre os novos reinos conquistados e que seria, inclusive, revisitada por Luís XIV, o Rei Sol, no seu ideal absolutista expresso na frase “*un roi, une loi, une foi*”⁵².

A ampla extensão territorial do império árabe Omíada (mapa 1), se refletia na pluralidade cultural e religiosa dos seus territórios, diretamente conectados pelo islã e, a possibilidade de um território multi étnico, multi religioso e pluri linguístico evocava a ideia de um território dividido e pouco coeso, portanto, frágil segundo a ótica militar do “dividir para conquistar”. A forma como se deu a dominação dos espaços após a invasão colonizadora expõe a predominância dessa máxima na conduta dos conquistadores. Era necessário resumir as diversidades dos sujeitos ameríndios, colocando-os sob o jugo da cruz e da espada. Suas línguas foram usadas até o momento em que o espanhol e o português puderam ser impostos como únicas línguas oficiais dos territórios dominados. Suas manifestações religiosas, desde os primeiros contatos, já foram violentamente censuradas.

⁵² Um rei, uma lei, uma fê.



Mapa 1: Extensão territorial do Império Omíada, do qual fazia parte Al-Andaluz.

Fonte: <https://www.worldhistory.org/search/?q=conquista+isl%C3%A2mica>

Segundo Abramovay, em sua obra *“Os judeus, o dinheiro e o mundo”* (2021), as perseguições instauradas na Península Ibérica nesse período instaurou definitivamente o cristianismo como modelo ideal europeu. Até então, houve uma convivência da fé cristã com outras vertentes de religiões de matriz abraâmica, como o islamismo, a partir da (expansão) e o judaísmo que, apesar de perseguido em algumas regiões, em especial no norte de Alemanha, ainda detinha certo prestígio intelectual por conta da sua importância no financiamento de grandes empreitadas intelectuais na Europa. Os judeus, compelidos durante toda a idade média a constituírem seus negócios sob os olhares e controle da igreja católica, foram grandes empreendedores em atividades que eram dogmáticamente proibidas aos católicos, pois eram consideradas como promotoras do pecado da “ganância” — um dos sete pecados capitais.

Desse modo, foram os judeus que obtiveram as licenças, tanto sob o aspecto dogmático quanto sob o interesse econômico da igreja, que ganhava uma significativa parcela dos lucros, a manter atividades que promoviam os ganhos e interesses pessoais, tais como as atividades bancárias⁵³ e aquelas que envolviam metais e pedras preciosas (Abramovay, 2021)

A perseguição a essas populações, obviamente, envolveu o confisco de suas propriedades e o ganho financeiro da igreja, que acumulou mais poder e prestígio, mas também que passou a se envolver diretamente em atividades militares e paramilitares, essenciais para a manutenção dessas conquistas.

Houve então, no transcorrer de todo esse processo o aperfeiçoamento de um sofisticado aparato militar, jurídico e ideológico, voltados para a conquista e uniformização cultural e religiosa. Esse modelo de dominação, profundamente marcado pela lógica cruzadista da

⁵³ Primeiro banco reconhecidamente registrado, por exemplo, foi de um judeu em Veneza, segundo Abramovay (2021).

reconquista, pelo expansionismo católico e pela eliminação das diferenças, será imediatamente transportado para o outro lado do Atlântico. Não por acaso, é ainda em 1492 que Cristóvão Colombo, financiado pela vitoriosa coroa de Castela, chega às praias das Bahamas⁵⁴, sob o olhar vigilante de um projeto monárquico que acabava de consolidar a unidade territorial, religiosa e linguística na Espanha.

Segundo Ramón Grosfoguel (2016), há uma continuidade direta entre os dispositivos de guerra utilizados contra muçulmanos e judeus na Península e os mecanismos de conquista empregados nas Américas. Para o autor, os mesmos soldados que participaram do cerco a Granada — treinados na arte da guerra santa e imbuídos da ideologia da superioridade cristã — foram enviados ao “Novo Mundo” com as mesmas estratégias de violência, coerção e dominação. As técnicas de massacre, conversão forçada, expropriação e organização social implantadas nos territórios indígenas são herdeiras diretas da lógica da Reconquista, o que indica que a colonização das Américas não foi um novo projeto, mas o desdobramento de um modelo já testado e consolidado no próprio solo europeu. Conforme sintetiza o autor:

Se os métodos de conquista militares e evangelizadores empregados em Al-Andalus para que se alcançasse o genocídio e o epistemicídio foram transplantados para a conquista dos povos indígenas das Américas, podemos afirmar que este domínio também criou um novo imaginário e uma nova hierarquia racial, capaz de transformar a conquista dos mouriscos e dos marranos na Península Ibérica, no século XVI. A conquista das Américas afetou as velhas formas de discriminação religiosa medieval contra os mouriscos e marranos na Espanha do século XVI. (Grosfoguel, 2016, p.35)

Essa transposição, no entanto, não se limitou aos aspectos militares: também envolveu a imposição de uma epistemologia, de uma linguagem e de uma ordem moral e religiosa, inaugurando o que Grosfoguel denomina de “linha abissal” — uma cisão ontológica entre os que são considerados plenamente humanos e os que são relegados à condição de sub-humanidade (Grosfoguel, 2016). Assim, a colonização do continente americano emerge como a globalização de uma tecnologia de poder já existente e experimentada nos conflitos intraeuropeus, agora aplicada em escala planetária.

No entanto, lembremos que os genocídios têm uma faceta escondida, que é o epistemicídio, ou seja, o apagamento de saberes originais dessas populações. Alguns desses saberes são reconstituídos dentro do pensamento ocidêntico, pois, são vistos com algum valor, principalmente aqueles relacionados às tecnologias de domínio do território.

⁵⁴ Colombo nomeou a ilha como San Salvador, mas os nativos a chamavam de Guanahani.

No caso das populações árabes e muçulmanas da Península Ibérica⁵⁵, os europeus assimilaram, copiaram e se apropriaram de muitos aspectos da rica civilização islâmica. Esse processo envolveu tanto trocas culturais quanto espoliações conscientes, e teve um impacto profundo na formação do que viria a ser a Europa moderna. Em especial, ressaltamos a matemática⁵⁶, astronomia e navegação⁵⁷ — que foram de vital importância para a expansão marítima europeia — a medicina, os hospitais, a arquitetura, a engenharia, os sofisticados sistemas de irrigação e um complexo sistema de organização urbana que se reproduziu para muitas cidades da Europa (Hourani, 2007: Robinson, 2017: Demant, 2004)

Cidades como Córdoba, Sevilha, Granada, Lisboa e outras foram reorganizadas com base em princípios islâmicos de urbanismo: ruas estreitas e sinuosas, pátios internos, jardins irrigados, mercados (suks), banhos públicos e sistemas avançados de abastecimento de água e irrigação, também introduziram um planejamento urbano que integrava áreas residenciais, comerciais e religiosas, promovendo uma convivência dinâmica e multifuncional dos espaços urbanos (Hourani, 1991).

Para Luisa Durán Rocca, em seu trabalho intitulado “*A cidade colonial ibero-americana*” (2002), quando os portugueses e espanhóis iniciaram a colonização das Américas, trouxeram consigo uma tradição urbana já profundamente marcada pela experiência árabe na Península Ibérica. O traçado das cidades coloniais da América Latina revela a síntese de elementos urbanos greco-romanos, medievais cristãos, muçulmanos e renascentistas, adaptados às novas realidades locais e, segundo a autora, são justamente esses os elementos, incluindo as influências islâmicas, um ponto em comum nos modelos urbanos português e espanhol:

Partindo-se da origem social do fato urbano, constata-se na configuração das cidades coloniais e na arquitetura ibero-americana estes processos culturais: os elementos da tradição ibérica, suas variantes eruditas e populares. os legados romano, medieval, cristão e islâmico. (Rocca, 2002, p. 26)

Também o uso do traçado em malha (quadriculado), a centralidade das praças, a importância dos mercados e a integração entre áreas públicas e privadas são características que remetem tanto ao urbanismo islâmico quanto à tradição ibérica reconfigurada. Essas práticas

⁵⁵ Há de se definir, por clareza metodológica, que nem todos os árabes eram ou são muçulmanos. Desde o surgimento do islã, sempre houve uma parcela significativa da população semita, de língua árabe que pregava outras religiões. No caso dos árabes ibéricos, havia uma parcela cristã e até judia (Hourani, 2007)

⁵⁶ Álgebra

⁵⁷ Astrolábio

foram implementadas nas cidades fundadas na América espanhola e portuguesa, como Salvador, Lima, Cidade do México e outras (Hardoy, 1968).

Outro aspecto importante do epistemicídio promovido neste período, e abordado por Eduardo Galeano, foi a destruição das bibliotecas árabes durante a Reconquista da Península Ibérica, especialmente no contexto da queda de Granada em 1492. Em "*As Veias Abertas da América Latina*" (2010), Galeano descreve como a vitória cristã sobre o último reduto muçulmano na Espanha foi acompanhada por uma política de apagamento cultural, que incluiu a queima de bibliotecas e a perseguição de saberes não-cristãos:

O ano de 1492 não foi apenas o ano do descobrimento da América, o novo mundo nascido daquele equívoco de grandiosas consequências. Foi também o ano da recuperação de Granada. Fernando de Aragão e Isabel de Castela, que com o casamento tinham evitado o desmonte de seus domínios, no princípio de 1492 eliminaram o último reduto da religião muçulmana em solo espanhol. (...) A Espanha adquiria realidade como nação, erguendo espadas cujas empunhaduras traziam o signo da cruz. A rainha Isabel fez-se madrinha da Santa Inquisição." (Galeano, 2010, p. 30)

Galeano (2003) e Menocal (2002) destacam que, com a reconquista, houve a destruição sistemática de centros de saber muçulmanos, incluindo bibliotecas, como parte de um processo de unificação religiosa e cultural sob o cristianismo.

Esse ideal de unificação cristã terá um grande impacto no processo colonial, pois o cristianismo, diferentemente de muitas religiões indígenas ou tradicionais, não é uma religião da natureza, mas sim uma religião cidadina, que se desenvolveu no contexto urbano do Império Romano e da Europa medieval. A centralidade das cidades, templos, igrejas e instituições religiosas reflete essa característica (Walton; Trebilco, 2017)

Para Walton e Trebilco (2017), os grandes templos, para cumprirem sua função de contemplação e de devoção cerimonial, dependem de grandes populações, as quais se concentram nas cidades. Tanto os altos custos quanto a necessidade de mão de obra fizeram com que a estrutura cerimonial da cristandade se apoiasse na aglomeração urbana, em vez da dispersão humana no campo. Não se trata aqui da crença em si, mas da materialidade arquitetônica e ritual que acabou por consolidar o cristianismo como uma religião essencialmente urbana.

3.3 - Genocídio/Epistemicídio dos povos indígenas

O processo de invasão e ocupação colonial nas Américas constituiu um dos eventos mais violentos e estruturantes da modernidade ocidental. Longe de ser apenas um evento histórico datado, a conquista do chamado "Novo Mundo" inaugurou uma longa duração de genocídios e epistemicídios que ultrapassam o tempo da invasão inicial e persistem, sob outras formas, até os dias atuais. A destruição dos povos originários não se deu apenas pelo uso das armas, mas por um sofisticado aparato de dominação política, espiritual e epistêmica, que alicerçou as bases da colonialidade do poder, do saber e do ser — conceitos fundamentais para compreender os efeitos prolongados da colonização/invasão nas Américas.

Como afirma Jared Diamond, “a maior mudança populacional dos tempos modernos foi a colonização do Novo Mundo pelos europeus e a consequente conquista, redução numérica ou o completo desaparecimento da maioria dos grupos de nativos americanos” (2014, p. 67). Não se trata apenas de uma tragédia numérica, mas da imposição violenta de uma nova ordem ontológica e epistêmica.

Segundo Magalhães (2014), essa violência, manifesta na lógica genocida, mais do que um mero processo de ocupação militar ou territorial, é a expressão de uma operação simbólica profunda: a negação do outro como sujeito de humanidade plena, aquele para o qual a diferença não é percebida como pluralidade, mas como ameaça, inferioridade ou ausência de valor.

A invasão da América — que será chamada assim pelo invasor, a partir do nome de um invasor — marca o início do genocídio do mais diferente, que é considerado selvagem, menos gente, meia gente, sem alma, ou com meia alma. Esse ser outro, que não pertence ao mundo europeu, pode, por isso, ser morto, escravizado e torturado. O mecanismo “nós versus eles” se funda em uma lógica narcisista: “Sou melhor porque não sou o outro inferior ou, sou espanhol, sou europeu, uma vez que não sou selvagem, bárbaro, infiel, índio, negro ou muçulmano” (Magalhães, 2014, p.109 , 2014).

A dominação colonial, nesse sentido, não se resume à territorialidade. Trata-se da criação de uma nova ontologia de mundo, onde o indígena deixa de existir como sujeito e passa a ser apenas instrumento ou obstáculo. Kum'Tum Akroá Gamela resume esse processo com clareza:

A colonização é essencialmente a negação do outro, que vai dessa negação mais sutil, subjetiva, até a eliminação física, e aí eu tenho pensado assim: essa questão do genocídio começa quando os europeus chegaram aqui e disseram: “Não são nada, nem são gente, nem são humanos, que não têm fê, porque não tem lei, porque não tem rei. Então são o que? São nada”. Daí pra cortar a cabeça ou partir ao meio com um facão ou atravessar com uma bala não faz muita diferença, porque a morte já foi decretada, foi executada antes. Nós, indígenas, temos que conviver todo dia tendo que provar a existência, a vida, mas já com a morte decretada. É um negócio meio maluco a gente provar que está vivo, quando outros que estão no lugar do poder disseram que você não existe mais (Gamela *apud* Milanez et al, 2019, p. 2172)

Ao analisarmos os processos que marcaram a invasão e colonização das Américas, torna-se evidente que não se tratou apenas de um empreendimento de dominação territorial. A conquista foi, desde o princípio, uma guerra civilizatória — uma guerra total — cuja intenção não se restringia à apropriação de terras, mas estendia-se à aniquilação ontológica dos povos originários. A violência, então, foi um método estruturante da expansão europeia, como já vimos retratada no conceito de “*Civilização de Morte*”. Para os povos autóctones das Américas, o modelo colonial, mascarado de civilização, trouxe consigo a morte e o extermínio.

Essa violência não se restringiu ao campo físico: operou também no plano simbólico, na transformação da imagem do indígena de sujeito humano à figura bestializada, legitimando, assim, o projeto de dominação. Como bem observa Darcy Ribeiro:

Simultaneamente com esta dizimação da indiada, a imagem que deles a Europa teve nos primeiros tempos e transfigura inteiramente. A figura do índio idílico em seu Éden Tropical dá lugar ao odontopófago no Inferno Verde. O doce nome do povo que assombrou a Colombo pela generosidade passa de Caribe a Canibe e daí a Canibal. Logo, seria declinado como Calibã para assim surgir como objeto do zelo civilizatório de Próspero, que lhe dando fala e entendimentos os introduziria na história (Ribeiro, 2010, p.50)

Segundo Todorov (1982) em sua clássica obra “*A conquista da América*”, a chegada de Colombo inaugura não um encontro de mundos, mas uma relação de assimetria total, marcada pela destruição do outro enquanto outro. A partir do primeiro contato, o europeu já se via como superior, detentor de um saber universal, de uma fé verdadeira e de uma razão legítima. Os povos encontrados, ao contrário, eram desprovidos de humanidade plena. Não por acaso, em menos de um século, estima-se que mais de 90% da população indígena das Américas tenha sido dizimada (Stannard, 1992; Cook, 1998).

Em muitas regiões, como o Caribe, a extinção foi quase absoluta, mas há exemplos de territórios que viriam a se tornar grandes cidades latinoamericanas, como Montevidéu, nos quais há registros históricos desses extermínios. No caso citado, a etnia charrua foi completamente dizimada no ano de 1831, após uma emboscada militar. A reportagem de Léo Gerchmann, publicada no site “Povos indígenas no Brasil”⁵⁸, nos transmite a dimensão dessa tragédia:

Os charruas, grupo indígena cultuado na Argentina, no Rio Grande do Sul e no Uruguai - que usa seu nome quase como um gentílico -, foi dizimado em 11 de abril de 1831, nos descampados de Salsipuedes. Poucos escaparam do genocídio premeditado, restando posteriormente os mestiços, chamados de gaúchos, nome emprestado ao homem do Pampa. Dos sobreviventes charruas puros, crianças e mulheres foram levadas para Montevidéu, onde famílias abastadas daqueles tempos de fertilidade e fartura as tomaram como criadas.

⁵⁸ Em: <https://pib.socioambiental.org/>. Acesso em 10/03/2025

Os poucos sobreviventes se misturaram aos brancos, e algumas crianças e mulheres foram obrigadas a trabalhar como criadas de ricos em Montevideu [...] [há] um documento do presidente Rivera (do Uruguai) no qual ele pede às autoridades brasileiras que exterminem todos os charruas que escapassem do Uruguai. Não se esqueça: não havia limites territoriais, há vários charruas que estiveram em Passo Fundo, por exemplo, e deixaram descendentes. Mas, dos que foram atacados em 1831, poucos sobreviveram. (Gerchmann, 2009).

A terra e seus inumeráveis povos, enquanto humanidade, foram convertidos assim em possessão colonial e empresa lucrativa, ganhando um novo destino (imagem 1). Já não o de existirem e se exercerem desdobrando as potencialidades da conduta humana, mas o de se refazerem segundo as determinações europeias pautadas pelo espírito de lucro (Ribeiro, 2010, p. 96).

Esse genocídio não foi apenas físico, mas também simbólico, cultural e espiritual. Grosfoguel (2016) denuncia que a violência colonial operou por meio de múltiplos genocídios simultâneos: o genocídio físico, com o extermínio em massa das populações; o genocídio epistêmico, com a supressão dos sistemas de conhecimento indígenas; e o genocídio ontológico, com a deslegitimação do modo de ser, de pensar e de existir dos povos originários. Trata-se do que o autor chama de "*genocídio/epistemicídio*", expressão que nos obriga a considerar a colonialidade não como um passado, mas como uma estrutura em operação.

As guerras de conquista que devastaram o continente foram legitimadas por uma retórica teológica e jurídica que encontrava respaldo nas bulas papais — como a *Inter Caetera* de 1493⁵⁹ — e nas doutrinas de pensadores como Sepúlveda, que defendia a guerra justa contra “bárbaros naturais”. A guerra, nesse modelo, era considerada não apenas legítima, mas necessária para a “salvação das almas” e a expansão do Reino de Deus (Martins, 2002). O pensamento cristão, articulado com o nascente poder imperial ibérico, funcionava como uma engrenagem de produção de sentido e de violência, transformando corpos indígenas em obstáculo espiritual a ser eliminado.

⁵⁹ Pensadores e ativistas decoloniais, como Vine Deloria (1973), Tzvetan Todorov (1993), Enrique Dussel (1993), Aníbal Quijano (2003:2005) e outros, apontam que a *Inter Caetera* não foi apenas um documento religioso, mas uma peça fundacional da lógica colonial e do racismo estrutural, inaugurando séculos de dominação, epistemicídio e genocídio dos povos originários nas Américas, África e Ásia. A *Inter Caetera*, junto com outras bulas como a *Dum Diversas* (1452) e a *Romanus Pontifex* (1455), formou a base da chamada Doutrina do Descobrimento, que teve as seguintes consequências para os povos indígenas:

Negação de sua soberania e humanidade plena, ao considerar que terras não cristãs poderiam ser “descobertas” e tomadas por reis cristãos;

Justificação teológica e legal para o colonialismo, o genocídio e o escravismo, sob a missão de converter e “civilizar” os povos nativos;

Expropriação de territórios e destruição de culturas originárias, pois os direitos dos povos indígenas à terra e à autodeterminação não eram reconhecidos pelo direito canônico ou pelos impérios cristãos colonizadores.

O barbarismo legitimava a guerra justa e a escravidão do ameríndio, porque os nativos eram incapazes de entender os ensinamentos divinos e de receber a conversão. Portanto, foram forçados por Deus para servir aos europeus, usando a sua força bruta em favor dos empreendimentos coloniais. (Raminelli, 1996, p.17)



Imagem 1: Gravura de Jean-Baptiste Debret (1834): Sauvages civilisés soldats indiens de la province de la Coritiba, ramenant des sauvages prisonnières (Selvagens civilizados, soldados indígenas da província de Curitiba, trazendo prisioneiras selvagens de volta. Tradução do autor).

Fonte: Brasileira Iconográfica. Disponível em: www.brasilianaiconografica.art.br. Último acesso em 20/03/2025.

A Guerra Justa contra os indígenas ou a Guerra Santa contra os “infiéis” mouriscos, eram apenas máscaras ideológicas, pretensamente baseadas em perspectivas racionais e civilizatórias de mundo que os europeus vestiam. Talvez, com a devida distância cronológica, de alguns séculos, hoje tenhamos o horizonte moral e teórico para questionar esse modelo, no entanto, muitos ainda defendem o panorama civilizatório do “deus errado” ou do “atraso civilizacional” como razão necessária e eficiente para seguir com o genocídio e epistemicídio dessas populações. Segundo Grosfoguel (2016), Maldonado Torres (2008) nos descreve como essa lógica teocrática operou, diluindo a humanidade do outro e racionalizando os corpos por meio da perspectiva da diferença a qual hoje chamamos de racismo:

A referência aos indígenas como sujeitos sem religião os remove da categoria humana. A religião é universal entre os seres humanos. Entretanto, a alegada falta de religiosidade entre os nativos não é tomada inicialmente para indicar a própria falsidade da assertiva, mas, ao contrário, serve

para afirmar a existência de sujeitos não completamente humanos no mundo. A assertiva de Colombo sobre a falta de religião dos povos indígenas introduz um novo significado antropológico para o termo. À luz do que vimos até aqui, se faz necessário adicionar que este significado antropológico também se conecta a um método bastante moderno de classificação dos seres humanos: o racial. Com uma única jogada, Colombo trouxe o discurso sobre religião do plano teológico para o plano da antropologia filosófica moderna, que distingue diferentes graus de humanidade através de identidades fixadas, posteriormente denominadas raças (Maldonado, 2008, apud Grosfoguel, 2016, p.36)

Esse processo foi ainda mais brutal quando se consideram as estruturas militares e tecnológicas envolvidas. Os exércitos espanhóis que desembarcaram na América carregavam não apenas armas e cavalos, mas todo um saber bélico acumulado durante as Cruzadas e, mais diretamente, durante a longa campanha da Reconquista da Península Ibérica. Como afirma Grosfoguel (2016), muitos dos soldados que lutaram contra os árabes em Granada foram os mesmos que embarcaram com Colombo rumo às Antilhas:

Os métodos de conquista militares e evangelizadores empregados em Al-Andalus para que se alcançasse o genocídio e o epistemicídio foram transplantados para a conquista dos povos indígenas das Américas, podemos afirmar que este domínio também criou um novo imaginário e uma nova hierarquia racial, capaz de transformar a conquista dos mouriscos e dos marranos na Península Ibérica, no século XVI. A conquista das Américas afetou as velhas formas de discriminação religiosa medieval contra os mouriscos e marranos na Espanha do século XVI (Grosfoguel, 2016, p.35)

A expertise da guerra santa foi reciclada e redirecionada: do “inimigo infiel” muçulmano ao “bárbaro pagão” indígena. O aparato ideológico e técnico se manteve intacto, apenas mudou de cenário.

A guerra de conquista, portanto, não se encerra nos primeiros séculos da colonização. Como adverte Darcy Ribeiro (2010), no caso brasileiro, não houve uma única conquista, como no Peru ou no México, mas múltiplas e simultâneas ofensivas contra centenas de povos dispersos e sem uma unidade de mando. A guerra nunca terminou: ela foi territorial, mas também espiritual, linguística, ontológica. A colonização impôs não só novas lideranças, mas novos deuses, novos modos de nomear o mundo, novas formas de morrer e de viver.

Mesmo nas frentes de “pacífica” catequese, como nas missões jesuíticas, a guerra continuava. Era uma guerra pelo espírito — a “conversão” significava o apagamento das divindades ancestrais, das cosmologias e dos rituais que sustentavam a vida e a coesão social indígena. O missionário, como nota Viveiros de Castro (1996), foi um dos primeiros etnógrafos, mas também um dos primeiros genocidas culturais: sua escuta visava à substituição. Como afirma o próprio Darcy Ribeiro (2010), esses agentes “salvavam o corpo dos indígenas, mas

roubavam-lhes a alma” — embora, como dissemos antes, essa "salvação" tampouco poupasse os corpos, submetidos à exploração, à vigilância e à destruição biológica e simbólica.

Assim, a guerra colonial deve ser compreendida em sua complexidade: não apenas como dominação militar, mas como um sistema de destruição total. Ela atinge o corpo e o espírito, o território e a memória, o idioma e o imaginário. Por isso, para entender o genocídio indígena nas Américas, não basta contar os mortos, é preciso ler os silêncios, decifrar as ausências, compreender o que foi desfeito.

Patrick Wolfe (2006) observa que, ao mesmo tempo em que uma sociedade de ocupação necessita eliminar os nativos para o seu assentamento, ela precisa resgatar a sua memória para expressar a sua diferença. Isso produz uma relação contraditória com o indígena: ele deve ser exterminado como sujeito presente, mas preservado como símbolo do passado — como folclore, como ruína, como “origem” da nação que o apagou.

Se alguns corpos sobrevivem ao processo, é necessário um dispositivo de apagamento desses corpos, apagando sua cultura, apagando seu modo de vida, integrando esses corpos à nova realidade ou simplesmente excluindo-os do novo espaço ocupado. A cidade, nesse contexto, é criada a partir do uso do corpo e saber indígena e depois pela exclusão desse mesmo corpo e saber. Ou seja, apropriação e uso são seguidos por apagamento e marginalização.

É nesse momento que duas ideias de sujeito colidem. A do sujeito original, o indígena, e a do novo sujeito europeu. O primeiro é o construtor dos espaços originais que viriam a ser a cidade, e o segundo o construtor da cidade em si, do seu modelo moderno. O indígena representou a primeira força humana, o primeiro braço capaz de erguer casas, muros e fortalezas necessárias à empreitada colonizadora. Se há cidades nos territórios invadidos pelos europeus, é de se considerar que a primeira pedra, do primeiro muro, tenha sido colocada lá pela força de um indígena.

Darcy Ribeiro (2010) fala da criação de novas populações como títulos de rejeitos ou excessos do processo de exploração e expropriação. Essas populações são também rejeitadas espacialmente. Nunca foi do interesse daqueles que as exploravam que elas tivessem um lugar — sempre se esperou que, como sobra, essas populações fossem apagadas da visão. A população negra e indígena são os grandes exemplos dessas populações “de rejeito”, como chama Ribeiro (2010).

Ainda, segundo o autor, o povo indígena foi inicialmente identificado como o *Gentio Pagão*, aquele que só existia como matéria-prima a ser transformada em algo mais útil pelos colonos e mais piedoso pelos missionários. Não havia reconhecimento de alteridade nem de

soberania. O indígena era percebido apenas em função do que poderia vir a ser: servo, mão de obra, súdito obediente (Ribeiro, 2010).

A própria origem do termo “mameluco”, largamente utilizada pelos invasores, ilustra o destino reservado a essas populações. Como afirma Darcy Ribeiro;

Como Povos Novos⁶⁰ [...], fomos ser bandeirantes paulistas matadores do gentio materno. Por isso é que um jesuíta maldoso nos chamou de mameluco, ponto lembrando aqueles meninos roubados nas áreas de numeração islâmica, que cresciam nos criatórios de gentes para serem segundo os seus talentos, eunucos, janízaros, chipaios ou mamelucos. Quer dizer: serviçais opressores de seus povos (Ribeiro, 210, p.67)

A nova identidade construída para essas populações mestiças era funcional à manutenção da ordem colonial — eram, ao mesmo tempo, produto da violência e instrumentos de sua continuidade, logo, detinha perenidade.

O pensamento colonial não apenas dominava territórios, mas os reorganizava segundo uma lógica funcional à exploração. Como alerta o reverendo Müller, citado por Césaire, “que a humanidade não tenha que suportar que a incapacidade, negligência e preguiça dos povos selvagens deixem indefinidamente sem emprego as riquezas que Deus lhes confiou com a missão de fazê-las servirem ao bem de todos” (Césaire, 2020, p. 21). O racismo teológico-econômico justifica a usurpação dos territórios indígenas, ao mesmo tempo em que deslegitima seus modos de vida.

Nesse contexto, mesmo os povos indígenas que resistiram bravamente à conquista — como os Tamoios, Aimorés e Goitacases, no caso específico do Brasil — foram derrotados e englobados na ordem colonial. Como pontua Almeida, não havia “brecha para a ação” (Almeida, 2022, p.13) autônoma desses povos após sua derrota militar: foram reduzidos a elementos passivos de uma estrutura imposta.

⁶⁰ Darcy Ribeiro se utiliza de quatro categorias para distinguir os povos das Américas, os chamados Povos Testemunho “resultantes do choque do invasor europeu com as altas civilizações Asteca, Maia e incaica nos quais jamais se deu uma síntese viável entre a indianidade sobrevivente e os crioulos hispânicos” (Ribeiro, 2010. 65-66). Os povos novos, “feitos pela confluência de índios tribais negros escravos e brancos ibéricos aliciados nas plantações tropicais, para exploração de produtos florestais ou de minas e metais preciosos. Inteiramente novo, profundamente diferenciado de suas três matrizes e que ainda anda em busca de sua identidade. São povos que, não tendo passado de que se orgulhar, só servem para o futuro” (Ribeiro, 2010. 65-66). Os Povos Transplantados, “como a América saxônica e o Canadá, que são várias implantações europeias em terras Americanas” (Ribeiro, 2010. 65-66). E finalmente, os Povos Emergentes que são os “indigentes que começam a se alçar no seio dos povos testemunho aspirando a autonomia nacional” (Ribeiro, 2010. 65-66).

Como afirma Raminelli, “os projetos coloniais tinham como alvo os pilares das tradições” (Raminelli, 1996, p. 14) indígenas, especialmente as estruturas de sociabilidade, ritualidade e saber que sustentavam sua coesão interna.

O epistemicídio, como dimensão inseparável do genocídio indígena, revela-se com força brutal nos ataques à memória e ao conhecimento dos povos originários. A frase do oficial estadunidense Richard Pratt — “*Kill the Indian, save the man*”⁶¹ — sintetiza a filosofia de aniquilação cultural que permeou não apenas o projeto colonial nas Américas, mas também as políticas de assimilação forçada nos séculos seguintes (Wolfe, 2006).

Segundo Wolfe (2006), Pratt acreditava que os indígenas poderiam ser “civilizados” por meio da educação, defendendo a completa imersão dos jovens indígenas na cultura euro-americana, o que significava o abandono forçado de suas línguas, tradições, religiões e modos de vida. O objetivo era apagar qualquer traço da identidade indígena para transformar os alunos em “cidadãos úteis” na sociedade americana branca (Wolfe, 2006). Trata-se de um genocídio cultural, em que a eliminação do indígena ocorre através da anulação de sua identidade coletiva, idioma, espiritualidade e vínculo territorial (*Imagem 2*).



Foto: O jovem indígena Thomas Moore (este já é um nome cristão), antes e depois de ter entrado para a escola Regina Indian Residential School em Saskatchewan, no ano de 1874, no Canadá.

Fonte: Library and Archives Canada. Disponível em: <https://library-archives.canada.ca/eng>. Último acesso em 18/04/2025.

A destruição do saber indígena atinge também seus registros. Como denuncia Fernando Báez (2006), em sua obra “*História universal da destruição dos livros*” (*imagem 4*);

⁶¹ “Mate o indígena, salve o homem”. Tradução livre

Os astecas e os maias tinham uma das civilizações mais extraordinárias do México antigo. No palácio de Netzahualcóyotl, que era poeta, havia uma grande biblioteca, da mesma forma que no palácio de Montezuma. Os livros eram códices feitos de papel de figo, obtido de uma figueira silvestre, e reproduziam desenhos.

Em 1530, em Tezcoco, fez uma fogueira com todos os escritos e ídolos dos maias. Seu ato teve enorme repercussão porque não houve ninguém entre os que viram a queima que não entendesse o significado: a ideia era apagar o passado e dar um passo para uma nova etapa. (...) em julho de 1562 mandou (Frei Diego de Landa), queimar em Mani cinco mil ídolos e 27 códices dos antigos maias. Em sua autobiografia justificou o ato (Chamado de ato de fé de Mani), ao dizer: “essa gente usava também certos caracteres ou letras com as quais escreviam em seus livros suas coisas antigas e ciências, e com essas figuras e alguns sinais entendiam as coisas e faziam entender e ensinavam. Achando grande quantidade de livros com essas letras, e porque nada havia neles que não fosse superstição e falsidades do demônio, queimamos todos, o que lhes causou pesar” (Báez, 2006, p. 134:144 - parênteses do autor)

E não se tratava de saberes rudimentares; Os maias foram uma das poucas civilizações do planeta a não apenas desenvolverem a escrita de forma isolada (*imagem 3*), em uma data muito próxima de quando os gregos aprenderam a escrever com os fenícios, mas também a desenvolver uma matemática extremamente sofisticada, e que incluía o conceito de zero, que os europeus iriam importar dos hindus, por intermédio dos árabes apenas entre os séculos XII e XIII. Ou seja, mais de oitocentos anos depois dos maias⁶², como nos lembra Eduardo Galeano;

Há cerca de dois mil anos, o signo do zero foi gravado nas estelas de pedra de Uaxactún e em outros centros cerimoniais maias. Eles haviam avançado mais do que os babilônios e os chineses no desenvolvimento dessa chave que abriu caminho para uma nova era nas ciências humanas. Graças à cifra zero, os maias, filhos do tempo, sábios astrônomos e matemáticos, criaram os calendários solares mais perfeitos e foram os mais certos profetas dos eclipses e de outras maravilhas da natureza. (Galeano, 2016, p.25. Tradução nossa)

⁶² Enquanto o uso mais antigo documentado do zero maia aparece em inscrições datadas de cerca de 357 d.C., como nas estelas encontradas em Quiriguá (Guatemala) e Tres Zapotes (México), o seu uso só foi adotado na Europa a partir das obras de Fibonacci (Leonardo de Pisa), em sua obra *Liber Abaci*, em 1202. No entanto, só no século XV que seu uso será definitivamente incorporado na matemática europeia (Cotardièrre, 2004)



Imagem 3: À esquerda, uma página do livro maia chamado Códice Dresdensis, à direita, página do Códice de Madrid.

Fonte: Kettunen, Harri, Helmke, Christophe. Introduction to maya hieroglyphs, 2010, p. 35



Imagem 4: Mural de Diego Rivera (Quema de la literatura maya por la iglesia católica) e que representa o auto de fé de Maní.

Fonte: La Jornada Maya. Disponível em: <https://www.lajornadamaya.mx/>. Último acesso em 27/11/2024.

Apesar da brutalidade do processo colonial e da persistência histórica da guerra de extermínio contra os povos indígenas, a sua presença e resistência no século XXI revelam uma força ancestral que desafiou todas as tentativas de apagamento. A esse respeito, Ailton Krenak (2018) reflete sobre o modo como os povos originários enfrentaram séculos de violência e tentativa de domesticação, resgatando as múltiplas formas de resistência que atravessaram gerações:

Como os povos originários do Brasil lidaram com a colonização, que queria acabar com o seu mundo? Quais estratégias esses povos utilizaram para cruzar esse pesadelo e chegar ao século XXI ainda esperneando, reivindicando e desafinando o coro dos contentes? Vi as diferentes manobras que os nossos antepassados fizeram e me alimentei delas, da criatividade e da poesia que inspirou a resistência desses povos. A civilização chamava aquela gente de bárbaros e imprimiu uma guerra sem fim contra eles, com o objetivo de transformá-los em civilizados que poderiam integrar o clube da humanidade. (Krenak, 2018, p.14)

Essa resistência, que desafia a lógica da morte instaurada pelo projeto colonial, é ainda mais impressionante quando colocada em perspectiva histórica. Darcy Ribeiro (2010) ressalta o paradoxo da sobrevivência indígena diante de uma campanha de extermínio sistemática e prolongada, marcada por violência armada, doenças trazidas pelos colonizadores e estratégias de dominação:

O espantoso, porém, não é que tantos índios morressem, uma vez que contra eles se travou uma guerra de extermínio sem paralelo na história por sua duração multissecular, pela perversidade incrível que foi conduzida e pra ele ficar se espantoso das Armas, dos vírus e dos ardis postos em cena ponto quase incrível é que sobrassem alguns para sobreviver até nossos dias (RIBEIRO, 2010, p.55)

Dizer que o projeto colonizador não se encerrou com a independência dos países latino-americanos é reconhecer a permanência da lógica genocida e epistemicida na estrutura das sociedades modernas. Como discutido anteriormente, o genocídio não é apenas a eliminação física — é também o apagamento cultural, o roubo da alma, a destruição dos mundos possíveis. No Brasil, como em outras partes das Américas, as políticas públicas, as narrativas historiográficas e os projetos econômicos têm insistido em calar a pluralidade ontológica dos povos originários.

Em 1967 foi elaborado pelo então promotor Jader de Figueiredo Correia, o chamado “Relatório Figueiredo”⁶³, composto por mais de 7000 páginas que documentam sistematicamente uma série de violências praticadas não apenas por garimpeiros e posseiros, mas

⁶³ Documento disponível na íntegra em : <https://www.ufmg.br/brasildoc/temas/5-ditadura-militar-e-populacoes-indigenas/5-1-ministerio-do-interior-relatorio-figueiredo/>. Último acesso em 31/08/25.

em grande parte por pessoas ligadas ao então Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em parceria de interesses com latifundiários.

Jane Felipe Beltrão organizou a obra “*Relatório Figueiredo: atrocidades contra povos indígenas em tempos ditatoriais*” (2022), na qual sistematiza e analisa as múltiplas formas de violência praticadas, direta ou indiretamente, pelo Estado brasileiro contra as populações originárias durante a ditadura. O estudo evidencia como tais violências resultaram tanto de ações articuladas aos interesses privados de expropriação territorial e extermínio físico, quanto da indiferença intencional das autoridades diante das violações. Entre os crimes documentados, destacam-se a escravização de indígenas, a tortura de crianças, o sequestro e a usurpação de terras tradicionais, os assassinatos em massa, os estupros, o uso deliberado de epidemias — como a varíola — como instrumento de aniquilação e a erradicação de comunidades inteiras.

Mais recentemente, temos o “*Relatório de violência contra os povos indígenas no Brasil*” (2024), trabalho coordenado por Lucia Helena Rangel, no qual lemos:

A liberalização dos territórios indígenas à exploração econômica se calça no modelo de desenvolvimento que fragiliza as normas constitucionais, distancia as pessoas das garantias jurídicas e empurra a população para as cidades. Há o esvaziamento dos territórios, disponibilizando-os às empresas de mineração, do agronegócio, das madeireiras e das demais formas de invasão, ocupação e domínio.

As inúmeras teses criadas pelos poderosos que habitam as salas e calabouços do poder, como a do marco temporal, bem como aquelas impostas no âmbito do Poder Legislativo, como a Lei 14.701/2023, discutidas no Judiciário e endossadas pelo Executivo, têm suas origens na expansão da lucratividade, na especulação sem limites, no controle dos direitos, na violência e nos demais aparatos de Estado que garantem segurança e tranquilidade nas ações articuladas e desencadeadas contra os povos e seus bens. (Rangel; Liebgott, 2025, p.23)

Ao contrário do que o discurso moderno quer fazer crer, o projeto colonizador nunca foi concluído, e tampouco foi abandonado. Ele se manifesta nas frentes de expansão do agronegócio, nas barragens que desalojam comunidades inteiras, nos ataques à educação diferenciada, nos assassinatos de lideranças indígenas e na constante tentativa de reduzir os povos originários à condição de resquícios de um passado extinto. O que se pretende, ainda hoje, é o mesmo que pretendia Richard Pratt: “matar o índio” (Wolfe, 2006)— não necessariamente com balas, mas com leis, cercas, doutrinas e silêncios.

Diante desse cenário, torna-se urgente reconhecer que os saberes indígenas não são “folclore” ou “resíduos culturais”, mas epistemologias complexas, profundamente sintonizadas com os ciclos da natureza e os modos sustentáveis de existência. Como já mencionado, esses povos sobreviveram por milênios manejando florestas, rios e solos com inteligência ecológica.

Negar ou apagar esses saberes em nome de uma pretensa superioridade científica eurocentrada é reproduzir o epistemicídio.

A crítica decolonial, nesse ponto, nos convida a uma ruptura com a monocultura do saber moderno. Como afirma Boaventura de Sousa Santos (2007), é preciso construir uma “ecologia de saberes” que reconheça a legitimidade epistêmica de modos de conhecimento não ocidentais. Essa valorização não é apenas ética, mas também estratégica: diante da crise ambiental global, os conhecimentos ancestrais dos povos indígenas podem oferecer caminhos alternativos de convivência com a Terra.

A violência colonial também reconfigurou o espaço urbano. Se os povos indígenas foram essenciais para a construção física das cidades coloniais — como aponta Darcy Ribeiro (2010) —, sua presença foi sistematicamente apagada do imaginário urbano. O sujeito original, construtor dos primeiros espaços habitáveis, foi substituído pelo Sujeito Ocidental, que reconfigurou a cidade segundo seus padrões, valores e exclusões.

Patrick Wolfe (2006) aponta que a lógica colonial de ocupação exige tanto a eliminação do indígena quanto a apropriação da sua memória. É preciso eliminar fisicamente o corpo do outro, mas é também necessário domesticar sua cultura, apropriar-se de seus mitos, despolitizar suas narrativas e reescrever sua história sob a ótica do vencedor. Trata-se de uma “colonização da memória”, um sequestro simbólico que impede que os povos originários se reconheçam como agentes históricos e isso está diretamente refletido nas ausências de suas memórias no modelo urbano da cidade.

Como já mencionado, Ribeiro (2010) também nos ajuda a entender esse processo. Ele afirma que as populações exploradas — indígenas e negras — foram transformadas em “populações de rejeito”. Nunca foi interesse dos colonizadores garantir-lhes um lugar; sempre se esperou que, como excedente, fossem apagadas da vista, excluídas do espaço visível e legítimo da cidade. A exclusão espacial é, portanto, uma forma concreta de exclusão ontológica.

A colonização das Américas foi, desde o início, um projeto de destruição total. Ela visou não apenas a conquista de territórios, mas a aniquilação dos mundos que ali existiam (Grosfoguel, 2016). Seus métodos foram múltiplos: guerras, missões, leis, catequeses, escolas, doenças, tratados, tratados rompidos. Seus efeitos, como vimos, perduram até hoje.

O genocídio indígena não é um evento, mas um processo. E, como tal, continua em curso. O epistemicídio, por sua vez, é sua face menos visível, mas igualmente devastadora. É ele que impediu, e ainda impede, os povos originários de falarem sua língua, de ensinarem seus filhos, de plantarem suas sementes, de contarem suas histórias. É ele que faz com que seus saberes sejam ignorados, seus mestres ridicularizados, seus deuses demonizados.

O modelo colonial do sujeito ocidental foi extremamente bem sucedido ao impor a sua cultura aos povos originários, ao ponto de, mesmo nos dias de hoje, populações que têm plena consciência dessas imposições e violências sigam sendo cristãs, sigam falando português ou espanhol, e se resignam da perda de suas tradições e cosmogonias. Obviamente que muitas dessas perdas são irreversíveis, no entanto, outras são manifestações inegáveis de um processo de colonialidade do saber que se expande e enraíza há séculos nas mentes colonizadas.

O espanto que relata Darcy Ribeiro, ao constatar a força da colonialidade no apagamento linguístico de seus personagens, nos espanta menos ao saber que, dominar o espírito de povos subalternizados por meio da força se mostrou um mecanismo extremamente eficiente e perene de imposição cultural.

Os espanhóis portugueses e ingleses, que jamais conseguiram assimilar os bolsões linguístico dialetais de seus reduzidos territórios, ao mudarem-se para as Américas impuseram as suas colônias, imensamente maiores, uma uniformidade linguística quase absoluta e uma homogeneidade cultural igualmente Notável (Ribeiro, 2010, p.36)

Enfrentar esse processo requer mais do que indignação. Requer escuta, reparação, abertura epistemológica e transformação estrutural. Exige que o mundo acadêmico, a política, o direito, a cidade e a escola, se descolonizem. Que os povos originários não sejam apenas lembrados como vítimas, mas reconhecidos como protagonistas de sua história e de um futuro que ainda pode ser outro.

3.4 - Genocídio/Epistemicídio de africanos

A colonização das Américas e a formação do mundo atlântico moderno não podem ser compreendidas sem o reconhecimento de um dos maiores crimes da história da humanidade: o genocídio da população africana perpetrado pelo sistema escravista colonial. Mais do que uma instituição econômica ou um processo de desumanização, a escravidão atlântica operou como uma tecnologia sistemática de morte física, social e simbólica, dirigida a corpos racializados e à destruição de suas culturas, cosmovisões e comunidades originárias.

Essa destruição humana só foi possível graças ao *modus operandi* do *Sujeito Ocidental*, cuja racionalidade moderna se sustenta em um aparato de morte sistemático e legitimado. É a lógica do *ego extermino* de que nos fala Dussel (1993) — uma subjetividade colonizadora que, para afirmar sua existência e superioridade, opera pela negação, subjugação e eliminação da diferença.

Alberto da Costa e Silva (2019), no “Dicionário da Escravidão e Liberdade”, afirma que:

Conhecemos os processos de escravização prevalentes em diferentes regiões e povos africanos, assim como os sistemas de crédito que alimentavam o comércio inter-regional e transoceânico; identificamos quase 36 mil viagens de navios negreiros, com seus portos de partida, escala e chegada (...) não ignoramos como se construíam esses barcos e como funcionavam, e temos ideia de como viviam e sofriam, nos longos dias no mar, os seus tripulantes e a carga humana sob seus cuidados (Silva, *apud* Schwarcz et al., 2019, p. 13).

É justamente por isso, por todo o controle administrativo, visceralmente racional, típico do modelo de sujeito ocidental, que sabemos com ampla exatidão os números dos mortos do genocídio transatlântico. No entanto, só podemos precisar o número daqueles que tombaram enquanto mercadoria-estoque e, portanto, cujos corpos ainda careciam de venda.

Eram considerados uma “baixa”, uma perda no inventário, aqueles que morriam pelas terríveis e abomináveis condições do transporte, pois, “considerando que o escravo era uma mercadoria dispendiosa para o armador e sua venda deveria garantir um lucro substancial” (Dorigny; Gainot, 2017, p. 30), o amplo controle administrativo do comércio de gente garantiu, pelo menos historicamente, que tenhamos a memória administrativa dos mortos.

O sistema escravista africano, por sua vez, era intrinsecamente ligado à lógica capitalista emergente e à demanda do mercado internacional por produtos coloniais (açúcar, posteriormente ouro, algodão, café). A vida de um escravizado africano era reduzida a um bem, uma mercadoria, cujo valor residia em sua capacidade de trabalho e reprodução, embora esta última fosse frequentemente desestimulada pelas condições desumanas às quais estavam submetidos.

A violência era o instrumento essencial para a manutenção desse sistema. A travessia do Atlântico nos navios negreiros, a chegada aos portos e o trabalho nas lavouras e minas eram marcados por torturas, punições, separação de famílias e uma vigilância constante. A legislação colonial, os costumes, e até a Igreja, legitimavam e regulavam a escravidão, tratando os escravizados como propriedade. Essa desumanização era fundamental para que os colonizadores pudessem justificar as atrocidades cometidas e manter o sistema em funcionamento.

Por isso, não sabemos com precisão sobre o número dos que foram assassinados pelas condições degradantes de trabalho. Quando já impostos nessas condições, os africanos escravizados eram apenas uma peça no funcionamento do projeto colonial do “*ego conquiro*”, e já estavam demasiadamente desumanizados para que suas baixas carecessem de uma contagem sistemática. O mais importante, nessas condições, era a substituição com a máxima urgência da peça em questão, o que justificava a ampla demanda no comércio desses corpos.

Estima-se que, durante o período colonial e imperial, entre 4,8 e 5,8 milhões de africanos escravizados tenham sido trazidos ao Brasil — o que representa cerca de 40% de todos os

africanos escravizados transportados pelas rotas do Atlântico (Curto; Thornton, 2011; Eltis et al., 2023). No entanto, tais números refletem apenas o que ocorreu no Brasil, pois, como um todo o comércio de escravizados sequestrou, torturou, comercializou e movimentou por volta de dez milhões de pessoas pelo Atlântico:

Dois grandes conjuntos geopolíticos receberam, por si sós, quase 10 milhões de escravos. ou seja, mais de 80% do total do tráfico transatlântico: o Brasil recebeu cerca de 4 milhões de escravos no Arquipélago das Antilhas - incluindo todas as colônias - foi o destino de quase 6 milhões (Dorigny, Gainot, 2017, p.28)

Os dados apontam que entre 10% e 15% dos africanos morriam durante a travessia do Atlântico, o que representa entre 480 mil e 870 mil mortes no chamado “caminho do meio” (Klein; Luna, 2010), também conhecido como Kalunga Grande⁶⁴ pelos próprios africanos escravizados, uma referência simbólica ao oceano como espaço de travessia entre o mundo dos vivos e o dos mortos.

O gráfico 2 mostra o ritmo histórico no qual se deu esse modelo comercial ocidental entre 1514 e 1866. Os dados apontam que neste período contabilizou-se o embarque de 9.405.271 e o desembarque de 8.185.192 escravizados, ou seja, estima-se uma perda de 13% das vidas, apenas pela lógica de transporte, desumana, dos navios negreiros, ou tumbeiros, como também eram chamados os navios planejados para esse tipo de transporte. Como eram vistos “apenas” como mercadorias, não havia necessidade de se garantir o seu bem estar, o mais importante era que chegassem em mínimas condições para serem vendidos.

⁶⁴ Segundo Rufino (2020) na cosmologia banto, a Kalunga é a linha, ou mar, que separa o mundo dos vivos do mundo dos mortos. É o oceano simbólico da morte, mas também da ancestralidade e do renascimento. Ao ser transplantada para o Brasil escravista, essa concepção se fundiu com a experiência brutal da travessia do Atlântico nos navios negreiros. A travessia da Kalunga Grande passou então a significar o deslocamento forçado dos africanos para o cativeiro nas Américas, especialmente o Brasil, e a passagem entre a vida e a morte — tanto literal quanto espiritual. A Kalunga Grande, como mar mítico e espiritual, representa a travessia que mata e a travessia que conecta com os ancestrais. No Candomblé e em outras religiões afro-brasileiras de matriz banto, como a Umbanda e o Tambor de Mina, a Kalunga aparece como o grande cemitério, o espaço de morada dos mortos, e também como o ponto de retorno para a ancestralidade. A travessia forçada da África para o Brasil foi, portanto, lida pelos descendentes como um evento cataclísmico, comparável à morte coletiva — o genocídio. Mas também como fundação de uma nova identidade, forjada na resistência, na dor e na espiritualidade. (Simas, Luiz Antonio; Rufini, Luiz. *Encantamento: sobre política de vida*. Rio de Janeiro: Mórula, 2020)

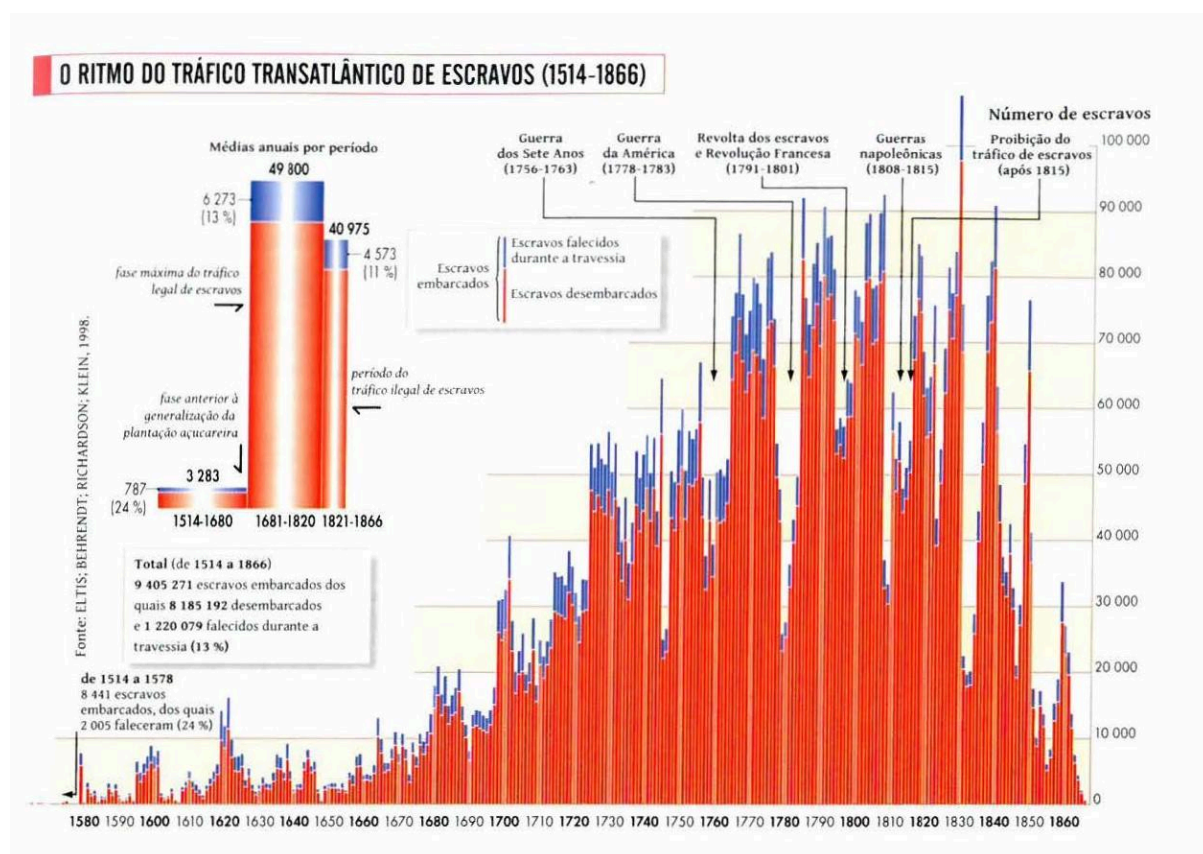


Gráfico 2: Ritmo do tráfico transatlântico e mortalidade.

Fonte: Dorigny, Marcel, Gainot, Bernard. Atlas das escravidões: da antiguidade até nossos dias. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 31.

A clássica imagem do artista alemão Johann Moritz Rugendas (*imagem 5*) mostra o interior de um desses navios. A pintura representa uma cena na qual três europeus, brancos e bem vestidos, transportam o corpo de um escravizado. Não sabemos se já está morto ou apenas desfalecido, posto que um quarto personagem está pegando água, talvez para auxiliar o companheiro caído. A lanterna que usa um dos europeus denota a escuridão desses porões. Alguns dos escravizados estão sob ferros, acorrentados e os corpos nus ou semi-nus de homens, mulheres e crianças estão caoticamente misturados. Enquanto bebês estão grudados aos seios de suas mães, há, para alguns personagens da cena, uma certa indiferença em relação ao que se passa, o que nos transmite quase um tom de algo cotidiano e comezinho. A dor e a morte não afeta, por exemplo, o personagem, deitado de bruços, que placidamente apoia a cabeça nas mãos, alheio ao acontecimento. O perigo dessa interpretação europeia está justamente nessa aparente tranquilidade da cena, quase romanceada.



Imagem 5: Negres a fond de calle" ("Navio negreiro") de Johann Moritz Rugendas (1830).

Fonte: Rugendas e o Brasil, 2002, p 42.

Os que dormem, os que ignoram, os que apenas observam, não são capazes de transmitir os horrores da vida no porão dos “tumbeiros”, pois, um dos aspectos mais desumanos e recorrentes nos relatos sobre a travessia atlântica nos navios negreiros era o cheiro insuportável que tomava conta das embarcações. A superlotação, a falta de ventilação, os dejetos humanos, o vômito, o sangue e os cadáveres em decomposição criavam um ambiente irrespirável. O médico britânico Alexander Falconbridge (2024), que trabalhou em navios negreiros no final do século XVIII, deixou uma descrição vívida:

A atmosfera nos porões era tão carregada que era impossível permanecer ali por mais de alguns minutos. O calor era tão intenso quanto o de uma estufa, e o ar tão corrompido que causava desmaios imediatos. O fedor era quase insuportável, um cheiro composto de fezes, urina, sangue e pus.” (Falconbridge, 2024, p. 23)

Esse ambiente insalubre era parte do cotidiano e um dos principais fatores da alta mortalidade. Como sintetiza Dorigny e Gainot (2017), “os porões dos navios tumbeiros eram verdadeiras câmaras de morte, onde o fedor e a doença andavam lado a lado com a violência e o desespero” (Dorigny e Gainot, 2017, p. 33).

Segundo Fausto (2007), a esses números somam-se as mortes ocorridas nos conflitos e nas capturas em território africano, bem como os altos índices de mortalidade nos primeiros anos

de trabalho nas plantações e minas. A expectativa de vida de um escravizado recém-chegado raramente ultrapassava os sete anos de serviço nas lavouras e era ainda menor nas minas. Ao somarmos todas essas mortes não registradas, no decorrer de 350 anos de modelo escravocrata, chega-se facilmente a milhões de mortos, tendo-se em conta o dado de que mais de 9 milhões de almas foram transportadas nos tumbeiros e, apenas nesse transporte, como apontamos no gráfico 2, foram perdidas mais de um milhão e duzentas mil vidas.

Ainda, segundo o autor, a taxa de mortalidade nas primeiras décadas do século XVIII era tão elevada que a reposição constante por novos cativos tornou-se um aspecto estrutural da economia colonial — o que reforça o caráter genocida e racional do modelo. O genocídio é aqui funcional à manutenção da engrenagem produtiva da colônia, operando não como uma falha, mas como um componente planejado da engrenagem. Nesse sentido, o genocídio assume contornos industriais, sendo funcional à produção e ao enriquecimento das elites locais e metropolitanas.

Aqueles que sobreviviam à travessia do Atlântico e eram incorporados à engrenagem da colonização deixavam de ser tratados como simples mercadoria e passavam a ser considerados instrumentos produtivos. A principal preocupação do sistema colonial não era a preservação da vida, mas a rentabilidade do corpo escravizado: ele deveria gerar lucro suficiente para compensar o investimento feito em sua aquisição, transporte e manutenção. Como observa Manolo Florentino, “a morte de um escravo só causava comoção quando representava prejuízo econômico ao seu senhor” (Florentino, 1993, p. 168). Fora isso, seu desaparecimento era rapidamente substituído por novos cativos, num ciclo contínuo de desumanização e extermínio. A mortandade negra, assim como ocorria com os povos indígenas escravizados, era difícil de contabilizar com exatidão, pois os registros eram esparsos, parciais e frequentemente manipulados. Como afirma João José Reis, “a morte de africanos no Brasil escravista foi tratada com uma naturalidade brutal, como parte inerente ao funcionamento do sistema” (Reis, 1999, p. 92).

Como aponta o artigo “*Desumanização da população negra: genocídio como princípio tácito do capitalismo*”, de Magali da Silva Almeida (2014), o genocídio cometido contra o povo africano, desde a captura em seus territórios até a institucionalização da escravidão nas colônias americanas, caracteriza-se pela intencionalidade de eliminação, por diferentes meios, de um grupo humano específico com base em sua origem étnico-racial (Almeida, 2014).

Não se trata, portanto, de um processo apenas colateral ao sistema escravagista, mas de uma lógica genocida profundamente articulada com os fundamentos da modernidade ocidental e do capitalismo global emergente, logo, derivada diretamente da razão ocidental.

A articulação entre a economia colonial e a lógica genocida se expressa, sobretudo, na forma como o corpo negro era entendido como peça, como unidade produtiva descartável. O conceito de “morte social”, proposto por Orlando Patterson (1982), é central para entender essa lógica: o escravizado era um ser desprovido de qualquer pertencimento, ancestralidade ou direito, cuja existência se resumia à força de trabalho explorável. A escravidão é uma forma de morte social, na qual o indivíduo é desligado de sua ancestralidade, de sua família, de sua comunidade, de sua história (Patterson, 1982).

A invisibilização das mortes nesse processo ganha contornos ainda mais perversos se comparada à meticulosa contabilidade dos mortos durante a travessia atlântica. Justamente pelo controle administrativo e econômico, típico do sujeito ocidental moderno.

Esse processo era estruturante. A morte era planejada, sistematizada, funcional à manutenção do sistema escravagista. A lógica genocida se manifesta não apenas nos números – que por si só são alarmantes – mas na forma como essas mortes foram tratadas: com frieza, cálculo e indiferença.

Além da dimensão física do extermínio, o genocídio africano também operou como epistemicídio. Como argumenta Sueli Carneiro (2003), a negação da humanidade negra passa pela negação de sua produção simbólica, de sua racionalidade e de sua história. A escravidão moderna foi acompanhada por uma profunda destruição de culturas, línguas, cosmologias e sistemas de conhecimento africanos. Isso se dava por meio de práticas como a proibição do uso das línguas maternas, a imposição de nomes cristãos e o impedimento das manifestações religiosas e culturais nos espaços coloniais.

Esse processo era legitimado pelas instituições religiosas, científicas e políticas. A Igreja Católica, através de bulas e doutrinas, legitimava a escravidão em nome da cristianização. A ciência europeia, especialmente a partir do século XVIII, construiu uma narrativa racista que sustentava a inferioridade dos africanos e justificava seu uso como força de trabalho. Como observa Goldenberg (2019), essas teorias racistas foram fundamentais para consolidar uma “base científica” para o genocídio (Goldberg, 2019; Koutsoukos, 2020)

A eugenia, o darwinismo social e o racismo científico construíram uma gramática da inferiorização que moldou não apenas o imaginário europeu, mas também o funcionamento das colônias.

Esse modelo colonial de gestão da morte também estruturou a própria produção do espaço. As cidades coloniais, as plantações e as rotas comerciais foram construídas sobre os corpos negros, como lembra Beatriz Nascimento (1985), ao afirmar que “o Atlântico é um

cemitério negro”. Cada cidade portuária americana guarda em seus alicerces os rastros de um genocídio que não é apenas memória, mas estrutura viva das desigualdades contemporâneas.

A ideia de que cidades foram literalmente erigidas sobre os corpos do genocídio negro não é uma alegoria, mas algo concreto, como verificamos em São Paulo e no Rio de Janeiro.

Em São Paulo, no atual bairro da Liberdade, O Cemitério dos Aflitos foi o primeiro cemitério público da cidade e funcionou entre o final do século XVIII e meados do século XIX. Destinado à população marginalizada — africanos escravizados, indígenas, indigentes e condenados à morte —, o local simboliza a exclusão social e racial até mesmo após a morte. (Archdaily Brasil, 2019)

Situado, na época, fora dos limites urbanos e próximo ao antigo pelourinho, o cemitério abrigava corpos sem nome, frequentemente lançados em valas comuns, sem qualquer ritual ou dignidade. A invisibilização histórica do espaço — parcialmente encoberto e aterrado ao longo do tempo — revela a lógica colonial que nega humanidade aos corpos racializados e pobres. A Capela dos Aflitos (*imagens 6 e 7*), que ainda existe, é um dos poucos marcos materiais remanescentes dessa história de abandono e exclusão, hoje ressignificada como espaço de memória da presença negra na cidade. (Archdaily Brasil, 2019)

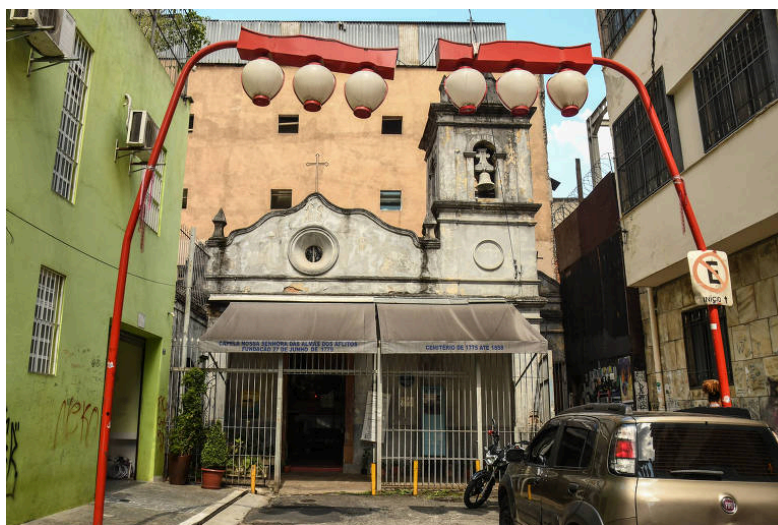


Imagem 6 (à esquerda): A Capela de Nossa Senhora dos Aflitos - Liberdade - São Paulo, em 1939, ao lado da qual eram enterrados os mortos.

Fonte: Bens Culturais Arquitetônicos no Município e na Região metropolitana de São Paulo. São Paulo: SNM – Secretaria de Estado dos Negócios Metropolitanos, EMPLASA – Empresa Metropolitana de Planejamento da Grande São Paulo S/A e SEMPLA – Secretaria Municipal de Planejamento, 1984, p. 88)

Imagem 7 (à direita): A Capela em 2023.

Fonte: Arquivo pessoal do autor

O Cais do Valongo e o Cemitério dos Pretos Novos, no Rio de Janeiro, constituem o maior símbolo material da brutalidade do tráfico negreiro no Brasil e nas Américas. Entre 1811 e 1831, o cais foi o principal ponto de desembarque de africanos escravizados, tendo recebido mais de um milhão de pessoas. Próximo dali, foi criado o Cemitério dos Pretos Novos (1824), destinado a enterrar os que morriam logo após a chegada, vítimas da violência do transporte, das doenças e das condições sub-humanas da travessia atlântica. Os corpos, sem identificação, eram lançados em valas rasas, gerando relatos de fedor intenso e proliferação de doenças. Redescoberto por acaso em 1996 durante reformas em uma residência privada, o local deu origem ao Instituto dos Pretos Novos, hoje um dos principais centros de memória do genocídio negro no Brasil (Guimarães, 2011). O reconhecimento internacional do Cais do Valongo como Patrimônio Mundial da Humanidade pela UNESCO em 2017 reforça a importância desses sítios como provas incontestáveis da violência racial que estruturou o sistema colonial escravista.

É nesse contexto que autores como Nelson Maldonado-Torres e Patrick Wolfe introduzem a noção de genocídio como estrutura, não como evento. Estrutura que atravessa até mesmo o ordenamento físico das cidades, tanto em suas estruturas físicas quanto simbólicas.

Para Wolfe (2006) e Lemkin (2002), o genocídio não deve ser entendido apenas como um massacre pontual, mas como um sistema que busca eliminar um grupo enquanto grupo — seja por extermínio físico, seja por apagamento cultural e social. Essa abordagem permite compreender o genocídio africano como um processo contínuo e multifacetado, que ultrapassa os marcos temporais da escravidão legal.

Nesse sentido, o genocídio africano apresenta duas frentes articuladas: a eliminação física, realizada por meio das mortes em massa desde a captura até os anos de exploração extrema, e a eliminação simbólica, que visava apagar memórias, culturas e epistemologias africanas. O conceito de “morte social” de Patterson (1982) dialoga diretamente com a ideia de que o genocídio, neste caso, atua para suprimir o pertencimento, desconstituir subjetividades e romper com as possibilidades de reconhecimento coletivo dos povos africanos.

Aimé Césaire, em seu clássico *“Discurso sobre o colonialismo”* (2020), argumenta que o colonialismo europeu e seus desdobramentos, como a escravidão, foram não desvios de uma civilização, mas sua expressão mais acabada.

A destruição da África, de suas populações, sistemas sociais e cosmologias, foi apresentada como civilização, e seus rastros ainda estão presentes nas formas de organização do mundo moderno, o que inclui esse modelo civilizacional refletido nas estruturas urbanas.

Krenak (2018), concorda com Césaire (2020) ao afirmar que esse pretense modelo civilizatório, derivado da lógica colonial, está fundamentado na ideia de uma superioridade que

deveria, quase como por “*destino manifesto*”⁶⁵, se espalhar ao redor do mundo, mas que no entanto, deixou traços da sua imoralidade na história e justamente por isso deve ser questionada.

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história.

Agora, no começo do século xxi, algumas colaborações entre pensadores com visões distintas originadas em diferentes culturas possibilitam uma crítica dessa ideia. somos mesmo uma humanidade? (Krenak, 2018, p.8)

O continente africano, por sua vez, sofreu impactos devastadores. A perda de milhões de pessoas em idade produtiva, a fragmentação de sociedades inteiras e o colapso de sistemas políticos autônomos impediram o desenvolvimento de projetos civilizatórios próprios. Como aponta a UNESCO (2001) no relatório “*From the slave trade to underdevelopment*”⁶⁶, a África foi reduzida à função de fornecedora de corpos e recursos, desconsiderando-se sua história, cultura e agência.

Du Bois (1998) foi um dos primeiros intelectuais a denunciar o papel central da escravidão africana na construção do capitalismo moderno. Em “*Black Reconstruction in America*”, o autor mostra como o trabalho dos africanos escravizados financiou as revoluções

⁶⁵ O conceito de *Destino Manifesto* foi uma das mais influentes ideologias político-culturais dos Estados Unidos no século XIX, servindo como justificativa para a expansão territorial em direção ao oeste do continente. Segundo essa concepção, os norte-americanos teriam um direito “divino” ou “natural” de levar sua forma de vida, seus valores e instituições às demais regiões do continente, mesmo que isso implicasse a expropriação de territórios indígenas, hispânicos e mexicanos. O termo foi popularizado em 1845 pelo jornalista John L. O’Sullivan, que argumentava que os Estados Unidos estavam destinados a expandir-se “do mar ao mar brilhante” (*from sea to shining sea*) como expressão de sua missão civilizatória (O’Sullivan, 1845). Mais do que uma política de expansão, o *Destino Manifesto* funcionou como um aparato ideológico que articulava nacionalismo, racismo e imperialismo. Ele legitimava a guerra contra o México (1846–1848), a anexação do Texas e da Califórnia e a remoção forçada de povos indígenas de suas terras ancestrais (Horsman, 1981). A doutrina implicava a superioridade da civilização anglo-saxã protestante, apagando as existências e os direitos de outros povos em nome do progresso. Autores como Reginald Horsman (1981) e Amy Greenberg (2012) demonstram que o *Destino Manifesto* consolidou uma identidade nacional baseada na ideia de missão imperial e supremacia racial, o que se perpetuou em diversas formas de intervenção dos EUA nas Américas e no mundo.

⁶⁶ Disponível em: https://collective-healing.org/wp-content/uploads/2021/04/UNESCO-GHFP_2020_Healing-the-Wounds-of-Slavey_Desk-Review_Report.pdf? Acesso em 12/06/25.

industriais, os sistemas bancários e os grandes impérios europeus. A riqueza gerada pelo sangue negro é a base material da modernidade ocidental.

Desse modo, o genocídio africano representa a própria fundação do mundo moderno. Ele é o motor oculto do progresso europeu e da globalização capitalista.

No entanto, Orlando Patterson, em sua obra *“Escravidão e Morte Social”* (1982), aponta para um paradoxo que a escravidão tem no próprio mundo moderno, o confronto entre o racional e o moral;

No mundo ocidental, o paradoxo é agravado por outro enigma histórico. A escravidão está associada não apenas ao desenvolvimento de economias avançadas, mas também ao surgimento de alguns dos ideais e crenças mais profundamente valorizados na tradição ocidental. A ideia de liberdade e o conceito de propriedade estavam ambos intimamente ligados à ascensão da escravidão — sua antítese. Os grandes inovadores não apenas aceitavam a escravidão como algo natural, mas insistiam em sua necessidade para o seu modo de vida. Ao fazerem isso, não eram culpados de alguma falha lógica incompreensível, mas sim de uma franqueza admirável⁶⁷. (Patterson, 1982, p.9)

Logo, esse paradoxo de que nos fala Patterson reflete não apenas uma questão de âmbito econômico, mas estruturante do ser ocidental. A ideia de que a escravidão pode ser de alguma forma defendida como modelo social, que pode ser relacionada com ideais não apenas de ganho, mas de liberdade — como diz o autor —, só pode ser entendida quando pensamos na constituição desse sujeito ocidental como essencialmente excludente e indiferente às diferenças, ou seja, quando percebemos que, na sua gênese, está a razão e a violência e no quanto a segunda pode ser defendida por meio da primeira.

Reconhecer o genocídio da população africana no contexto da escravidão moderna como uma estrutura contínua é um passo fundamental para descolonizar a história e as instituições contemporâneas. Esse reconhecimento não deve ser apenas um exercício acadêmico, mas um compromisso político com a justiça, a memória e a transformação social. Como afirmam Grosfoguel e Maldonado-Torres (2006), o colonialismo não é apenas uma questão de passado, mas uma estrutura de poder que organiza as hierarquias raciais, epistêmicas e sociais do mundo moderno.

⁶⁷ In the Western world the paradox is compounded by another historical enigma. Slavery is associated not only with the development of advanced economies, but also with the emergence of several of the most profoundly cherished ideals and beliefs in the Western tradition. The idea of freedom and the concept of property were both intimately bound up with the rise of slavery, their very antithesis. The great innovators not only took slavery for granted, they insisted on its necessity to their way of life. In doing so, they were guilty not of some unfathomable lapse of logic, but rather of admirable candor. (Patterson, 1982, p.9 Tradução do autor)

A ausência de políticas reparatórias e a permanência das desigualdades raciais são evidências dessa continuidade. O genocídio africano, enquanto processo de destruição física, social e simbólica, reorganizou os espaços, as relações de poder e os regimes de verdade da modernidade ocidental. Ele definiu os parâmetros de quem pode viver plenamente, de quem é reconhecido como sujeito histórico e de quem é silenciado pelas estruturas; determinou as “*Zonas de ser*” e as “*Zonas de não ser*” (Fanon, 2008) dentro dos espaços, sejam eles em menor escala, como o espaço urbano ou do “*Sistema Mundo*”

Mesmo após a abolição legal, as estruturas raciais permaneceram. O fim da escravidão não trouxe cidadania plena, acesso à terra, reparações ou inclusão social. Como apontam diversos autores (Almeida, 2019; Davis, 2003; Nascimento, 1978), o genocídio do povo negro se reconfigurou como racismo estrutural. A morte violenta, a pobreza extrema, o encarceramento em massa e a negação de direitos são manifestações atuais dessa engrenagem genocida.

A substituição do trabalho indígena pelo escravismo africano, por exemplo, não foi apenas uma decisão econômica, mas uma institucionalização do racismo moderno, que implicava na hierarquização entre corpos. Como destacam Mota e Braick (2000), as críticas à escravidão indígena baseavam-se em sua suposta possibilidade de conversão e assimilação à fé cristã, enquanto os africanos eram considerados culturalmente “mais distantes” e, portanto, mais facilmente desumanizáveis (Grosfoguel, 2016). Segundo João José Reis (2010), esse raciocínio também se apoiava na dispersão cultural dos africanos, trazidos de diferentes regiões e falantes de diversas línguas, o que dificultava sua organização e resistência coletiva — um fator funcional para os interesses coloniais.

Contudo, a resistência africana nunca cessou. Os africanos escravizados responderam à violência com múltiplas formas de luta: fugas, revoltas, formação de quilombos, preservação religiosa e recriação cultural. Como afirma Clóvis Moura (1981), a história da escravidão é também a história da insurreição: “os negros não aceitaram passivamente a escravidão; enfrentaram-na com todas as armas que tinham à disposição, inclusive as espirituais” (Moura, 1981, p. 57).

Os quilombos, os terreiros, as irmandades, os batuques e as práticas orais são, todos, testemunhos da resistência negra frente à máquina genocida da colonização. Essas formas de luta foram fundamentais para preservar elementos identitários que também afetarão o corpo da cidade.

A cidade de São Paulo, por exemplo, abriga uma geografia negra historicamente invisibilizada, mas que persiste com força e vitalidade, desafiando continuamente a lógica de dominação da branquitude hegemônica. Essa presença não se limita à ocupação física de

determinados territórios, mas se manifesta nas práticas culturais, religiosas, políticas e afetivas que reconfiguram os sentidos de pertencimento, identidade e memória urbana.

Ao afirmar sua existência nos quilombos urbanos, nos terreiros, nos espaços culturais periféricos e nos circuitos da oralidade e da ancestralidade, a população negra paulistana tensiona o projeto monocromático da cidade, exigindo reconhecimento, reparação e direito à cidade em sua plenitude. Trata-se, portanto, de uma insurgência cotidiana contra o apagamento, que reinscreve no corpo da metrópole a memória de um povo cuja contribuição é fundante, embora sistematicamente negada.

3.5 - Genocídio/Epistemicídio das mulheres

Gerda Lerner (2020), em sua obra “*A Criação do Patriarcado*”, afirma que o patriarcado não se estabelece apenas como domínio masculino sobre os corpos e instituições, mas sobretudo como “hegemonia dos homens sobre o sistema de símbolos” (Lerner, 2020, p. 269). Isso significa que os homens exerceram, ao longo da história, o controle sobre os significados, valores e símbolos do que é ser mulher dentro da cultura ocidental, produzindo, entre outras coisas, o controle masculino sobre a própria definição da identidade feminina. Essa hegemonia simbólica teve expressões concretas ao longo da história, e uma das mais violentas e estruturantes foi a caça às bruxas na Europa entre os séculos XV e XVII.

Segundo Sallmann (2002), esse processo foi impulsionado pelas elites eclesiásticas e intelectuais, que moldaram o imaginário social por meio de sermões, lendas, contos e execuções públicas:

A bruxaria demoníaca foi, portanto, uma criação cultural das elites sociais e dos eruditos, eclesiásticos e leigos. Impôs-se lentamente na mentalidade comum pelo intermédio das formas de comunicação habituais da época: os sermões, as lendas e os contos... ou pelo espetáculo edificante e pedagógico das execuções. (Sallmann, 2002, p. 83)

A figura da bruxa foi, portanto, construída e difundida principalmente por teólogos, juristas e intelectuais homens. Ela simbolizava a mulher desviante: sexualmente ativa, solteira, sábia demais, pobre ou marginal. Ou seja, toda mulher que escapava das normas patriarcais podia ser vista como uma ameaça ao sistema e, portanto, alvo da repressão. Assim, a identidade feminina foi reduzida ao ideal da esposa submissa, silenciosa e controlada (Lerner, 2020).

Nesse processo, a hegemonia simbólica patriarcal operou também através do que hoje chamamos de epistemicídio: saberes femininos sobre cura, corpo e natureza foram proibidos e destruídos. A medicina, por exemplo, foi progressivamente institucionalizada sob domínio masculino, enquanto parteiras e curandeiras foram perseguidas. As mulheres que, por milênios, detinham a centralidade das práticas de cuidado nas pequenas comunidades, foram alvos prioritários. Como afirma Sallmann:

Muitas vezes possuidoras de uma sabedoria oral da medicina empírica, conheciam os segredos que curavam, mas também eram suspeitas de conhecer os segredos para enfeitiçar (...) os próprios teólogos, ao retomarem as velhas teorias médicas de Galeno, discorreram facilmente sobre a fraqueza desse sexo que, por natureza, era mais sensível às ilusões diabólicas do que outros. Por isso a grande caça aos bruxos foi acima de tudo uma caça às bruxas. (Sallmann, 2002, p. 58)

O autor aponta por exemplo, que muitas das plantas que foram, no período, associadas às atividades das bruxas, tais como o meimendo preto, a beladona e a mandrágora, plantas altamente tóxicas, tiveram, algum tempo depois, seus componentes usados na indústria farmacêutica (Sallmann, 2002).

A imagem 8 mostra a imagem da planta mandrágora, em um tratado de plantas medicinais do Século XVII ilustrado por Abraham Bosse, um famoso artista e arquiteto francês, associada à imagem do diabo. Na figura é possível identificar toda a anatomia da planta, inclusive as suas raízes, que supostamente detém os princípios ativos e mágicos e, ao lado, a figura do diabo, cujos pés, mãos e cauda também se projetam de forma radicular, em uma clara associação dos seus poderes com os da planta.



Imagem 8: Iluminura de Abraham Bosse: Mandrágora, de *Liber herbarium unacum rationibus confidendi medicamenta*.

Fonte: (Sallmann,, 2002, p.96)

O nosso imaginário foi completamente povoado com os simbolismos das bruxas, sendo a imagem clássica das bruxas, aquela mulher velha revolvendo o seu caldeirão de poções e feitiços, acompanhada de seu gato preto e voando em sua vassoura em busca de vítimas de sacrifício para o seu ritual sabático foi uma construção do período medieval. Por séculos essa imagem foi construída e disseminada pelo imaginário europeu como sinônimo de perversidade, pacto com o diabo e ameaça à ordem cristã. No entanto, o que ela esconde – ou melhor, o que foi sistematicamente apagado – é a memória de conhecimentos ancestrais profundamente conectados à natureza e à sabedoria .

Antes de serem “bruxas”, essas mulheres eram “simplesmente” curandeiras, parteiras, benzedeiras, fitoterapeutas e líderes espirituais de sua comunidade. O caldeirão, por sua vez, era um instrumento sagrado no qual elas preparavam seus chás, unguentos, infusões, medicamentos e panaceias – não venenos e poções diabólicas. O caldeirão provavelmente representava os saberes da terra e do corpo.

Mark Forsyth, em seu livro “*Una breve historia de la borrachera*” (2014), nos relata uma história curiosa a respeito da clássica imagem das bruxas em seus caldeirões, acompanhadas de um gato preto e vassouras. Segundo o autor, essa é uma criação do período medieval no qual as mulheres, em geral mais velhas e viúvas, produziam cerveja em casa, como uma fonte de renda. O cereal, essencial para a produção da bebida, era protegido dos roedores pelos gatos, que estavam sempre presentes nas casas dessas mulheres cervejeiras. A cerveja era cozida em grandes caldeirões e, quando pronta para venda, eram anunciadas por essas mulheres por meio de um símbolo: uma vassoura deixada à mostra na porta da casa. Estava montado todo antigo simbolismo da bruxa européia clássica.

Contudo, completa o autor, que, com o advento da produção de cerveja pelos mosteiros, em especial na Alemanha, os monges passam a perseguir essas cervejeiras, proibindo suas produções – por isso a necessidade do discreto código da vassoura na porta, e, posteriormente criminalizando-as, ajudando no imaginário da bruxa.

A imagem 9 mostra algumas dessas ideias associadas às feiticeiras europeias; o caldeirão que cozinha as poções da maldade, cujos vapores se erguem em direção aos céus, muitas vezes levando a fumaça dos sacrifícios, inclusive, vê-se na imagem os ossos resultantes desses holocaustos, bem como um bebê jogado ao solo, cuja imagem reflete o mais infame dos sacrifícios, amplamente condenado pelos textos bíblicos, que é o sacrifício dos bebês. Atrás de

uma delas está a imagem clássica da vassoura, mas uma quarta figura usa as costas de um bode, associado ao próprio satanás, para voar, ao invés da clássica ideia da vassoura.



Imagem 9: Gravura: Ritual sabático (sem autor descrito nos créditos).
Fonte: (Sallmann, 2002, p.191)

Na imagem acima há nitidamente duas mulheres mais velhas, tendenciosamente ligadas à bruxaria, e uma mais nova, no entanto, a nudez se apresenta na imagem, associada à depravação e devassidão dos sabás, nos quais elas se entregavam sexualmente ao próprio demônio e selavam, com sangue e sexo, o seu pacto, como afirma Henrich Kramer (1997), autor do mais importante manual da Inquisição, o terrível “*Malleus Maleficarum*”, ou “*O martelo das bruxas*”, como ficou conhecido, texto publicado em 1486 e que se transformou no manual de cabeceira da inquisição, no qual lemos:

Toda bruxaria tem origem na cobiça carnal, insaciável nas mulheres. Ver Provérbios 30: "Há três coisas insaciáveis, quatro mesmo que nunca dizem: Basta" A quarta é a boca do útero. Pelo que, para saciarem a sua lascívia, copulam até mesmo com demônios. Poderíamos ainda aditar outras razões, mas já nos parece suficientemente claro que não admira ser maior o número de mulheres contaminadas pela heresia da bruxaria. E por esse motivo convém referir-se a tal heresia culposa como a heresia das bruxas e não a dos magos, dado ser maior o contingente de mulheres que se entregam a essa prática. E abençoado seja o Altíssimo, Que até agora tem preservado o sexo masculino de crime tão hediondo: como Ele veio ao mundo e sofreu por nós, deu-nos, a nós homens, esse privilégio. (Kramer, 1997, p. 121)

A iconografia imaginativa das bruxas, nos seus aspectos malévolos e demoníacos foi também transportado para o imaginário dos invasores coloniais que, ao retratar as mulheres indígenas, principalmente o seu papel nos rituais antropofágicos das populações Tupi, e em

especial nas descrições dos jesuítas, as descreviam sempre como “velhas feiticeiras” (Fujimoto, 2016), e sempre enfatizando a sua importância e relevância nos rituais:

Esse modo de interpretar a atitude das velhas nativas reproduz no Brasil a caça às bruxas realizada pelos demonólogos da Europa, sendo importante destacar que, como observou Souza: “Foi sobretudo na caça às bruxas que se treinou o olhar demonológico sobre a América” (Fujimoto, 2016, p.158)

Há relatos, por exemplo, de como durante o cerco a São Paulo de Piratininga, vinham as velhas índias, na retaguarda dos guerreiros, com o objetivo de preparar os mortos para o banquete antropofágico e, segundo Raminelli:

A misoginia presente na Europa quinhentista, sobretudo no mundo luterano, hiperdimensionou a participação das índias nos rituais de canibalismo. Em diversas oportunidades, constatei ainda similitudes entre as nativas e as feiticeiras européias. As mulheres canibais possuíam comportamentos e formas físicas semelhantes às das enviadas de Satã. (Raminelli, 1996, p.18)

Essa construção simbólica da mulher indígena como figura monstruosa e perigosa, expressada na associação entre o feminino e o canibalismo (*imagem 10*) no imaginário europeu, dialoga com um imaginário ainda mais amplo, que já demonizava mulheres ligadas à práticas de saber não legitimadas pelas autoridades masculinas. A imagem da “índia canibal” ressoa, assim, com a da bruxa européia — ambas vistas como corpos fora de controle, associados ao caos, à natureza e ao conhecimento marginal, dispostas a consumir a carne e o espírito do guerreiro, do macho.



Imagem 10: O Náufrago alemão Hans Staden, capturado na costa de São Vicente pelos Tupinambá, cercado de mulheres que o preparam para o ritual antropofágico.

Fonte: Staden, 2007, p. 142.

Não por acaso, a retórica colonial encontra ecos na tradição europeia de perseguição às mulheres que detinham formas alternativas de saber, consideradas ameaças à ordem religiosa e patriarcal vigente.

A própria etimologia da palavra inglesa “witch” (bruxa) deriva, segundo o “*Oxford English Dictionary*” e “*American Heritage Dictionary of the English Language*”, do inglês antigo “wicce” (feminino) e “wicca” (masculino), que indicava aquele ou aquela que praticava magia, no entanto, essas palavras derivam do proto-germânico “wikkjaz” ou “wikkōn”, derivadas da raiz verbal “wittan” que, por sua vez, significava “ver” ou “conhecer”. Portanto, as bruxas, originalmente, eram aquelas que simplesmente conheciam algo, que provavelmente viam e entendiam coisas que não estavam acessíveis aos olhos e mentes destreinados⁶⁸, mas, justamente por serem possuidoras de tais conhecimentos ancestrais, viriam a ser sistematicamente caçadas por sua afronta aos saberes hegemônicos masculinos.

Muitas autoras e autores (Lerner, 2019; Federici, 2023) ressaltam a importância cultural do saber feminino nas antigas civilizações europeias. Acredita-se, com base em fortíssimas fontes arqueológicas, que as mulheres detinham um papel central no corpo social dessas sociedades e, provavelmente, também eram de extrema importância na manutenção do seu tecido simbólico. A maior parte das imagens antropomórficas paleolíticas encontradas em uma grande extensão do que é hoje o território europeu indicam fortemente a existência de um culto à imagem feminina que se estendeu cronologicamente por, pelo menos dez mil anos, no qual a imagem do corpo feminino, sempre representado com proporções mais avantajadas, em especial nos seios, quadris e região pubiana proeminente, indicam uma ênfase simbólica na reprodução.

Algumas dessas pequenas estátuas (*imagem II*) são mais detalhadas ou apresentam pequenas marcações e símbolos desconhecidos mas, apesar da imensa extensão geográfica e cronológica na qual estão dispersas, as suas características essenciais são as mesmas, o que pode representar de fato algum tipo de unidade de culto.

⁶⁸ O português, por sua vez, herdou a palavra das línguas celtas (“brixia” ou “brichtu”), cuja etimologia mais antiga foi perdida (Delamarre, 2003).

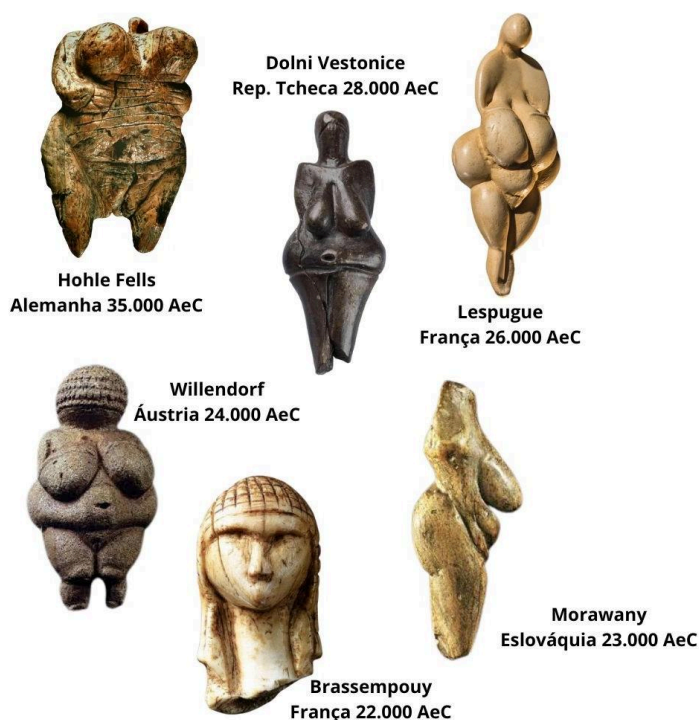


Imagem 11: Exemplos de diversas “Vênus” europeias.

Fonte: Montagem do próprio autor, com base em imagens de diversas fontes.

A repetição de traços semelhantes em estatuetas encontradas em locais distantes e em períodos que se estendem por dezenas de milhares de anos é notável, indicando uma continuidade cultural e simbólica que ultrapassa gerações e grupos distintos. Essa uniformidade sugere que as Vênus carregavam um significado compartilhado e importante para as sociedades paleolíticas, inclusive, há indícios de troca ou comércio dessas imagens entre distintas populações, pois o material ou técnica de entalhe indicam que sua fabricação não é condizente com o local no qual foram encontradas (Weber, Lukeneder, et al, 2022).

Todos esses indícios arqueológicos direcionam a um forte simbolismo dessas estátuas em relação à sua representação do feminino, da fertilidade e possivelmente da própria ideia de sobrevivência dessas populações paleolíticas que permaneceu enraizado no imaginário europeu por milênios.

Mircea Eliade (1999) um dos mais renomados historiadores da religião, descreveu a importância das imagens arquetípicas da Deusa e do feminino divino nas tradições religiosas antigas e dentro dos espaços sagrados. A Deusa, personificada arquetipicamente na imagem, insere-se no espaço do sagrado, que se diferencia ontologicamente do seu entorno, o espaço profano e comum da vida, e o torna qualitativamente distinto. A Deusa, vista como uma entidade

autônoma, poderosa, que detém o domínio daquele espaço e não se submete a outros poderes — inclusive ao masculino, simboliza a independência e plenitude do feminino. Essa figura transcende a imagem da mulher apenas como mãe, ou esposa, e se insere na categoria de poder transcendental, gerador da vida do mundo, o que explica a maior parte das tradições mítico-religiosas do mundo antigo atribuírem a alguma deusa ou espírito feminino o poder máximo de geração do universo e associar à natureza às suas propriedades.

Obviamente que vemos aqui a contradição máxima entre tais tradições antiquíssimas da Europa com o pensamento judaico-cristão, que sintetiza-se no poder máximo, absoluto e criador do masculino e diminui ao extremo a representatividade e simbolismo do feminino, como nos esclarece Rosie Marie Muraro (1997), em seu brilhante texto que introduz uma das traduções em português do “*Malleus Maleficarum*”:

E não espanta que na própria Bíblia encontremos o primeiro indício desta desigualdade entre homens e mulheres. Quando Deus cria o homem, Ele o cria só e apenas depois tira a companheira da costela deste. Em outras palavras: o primeiro homem dá à luz (pare) à primeira mulher. Esse fenômeno psicológico de deslocamento é um mecanismo de defesa conhecido por todos aqueles que lidam com a psique humana e serve para revelar escondendo. Tirar da costela é menos violento do que tirar do próprio ventre, mas, em outras palavras, aponta para a mesma direção. Agora, parir é ato que não está mais ligado ao sagrado e é, antes, uma vulnerabilidade do que uma força. (Muraro, Ano, in Kramer, 1997, p. 11)

Obviamente que a igreja ao se deparar, principalmente em regiões mais remotas do continente europeu com os vestígios de tais tradições, místicas, poderes e saberes anteriormente delegados às mulheres, interveio da forma mais violenta possível, com o claro objetivo de calar essas tradições, como nos relata Sallmann:

Nos últimos dois séculos da Idade Média, que foram particularmente agitados – um historiador da Normandia falou, por exemplo, de uma verdadeira ‘Hiroshima demográfica’ na primeira metade do século XV – os arquivos criminais viram os processos por feitiçaria se multiplicarem. Sinal de uma inquietação crescente da população e que a tornou mais acessível à ideologia da bruxaria. (Sallmann, 2002, p. 26)

Para teóricos como Lerner (2019), Grosfoguel (2016) e Dussel (1993), o maior dos impactos deste sistemático processo de execuções foi a mudança de um paradigma epistemológico na Europa, no qual as mulheres detiveram algum poder ou importância. Houve, além das mortes físicas, a morte da epistemologia dessas mulheres, bem como uma mudança drástica na forma como o mundo passaria a enxergá-las, por exemplo, através da associação da mulher ao pecado, à carne e à desordem.

Essa associação foi central na teologia cristã da época. A bruxa representava a mulher “indomável”. Ao vinculá-la ao demônio, reforçava-se a ideia de que a mulher precisava ser

controlada pelo homem, pelo clero e pela moral cristã — todos espaços hegemonicamente masculinos.

Esse controle patriarcal não era apenas físico, mas simbólico. O medo de ser acusada de bruxaria funcionava como mecanismo de disciplina e conformação. Mulheres que falavam demais, que questionavam, que viviam sozinhas ou tinham práticas independentes tornavam-se alvos. A perseguição consolidou um modelo de feminilidade passiva, dependente e domesticada, sustentado pela repressão e pela violência simbólica e real.

Esse processo violento gerou também apagamentos históricos profundos. Como observa Gerda Lerner (2019), de que a caça às bruxas foi uma guerra contra as mulheres que durou pelo menos dois séculos e constituiu um ponto decisivo no processo de degradação social das mulheres e promoveu também um apagamento de ordem epistemológico e histórico:

Mulheres e homens entraram no processo histórico sob diferentes condições e passaram por ele em velocidades distintas. Se o ato de registrar, definir e interpretar o passado marca a entrada do homem na história, isso ocorreu para os homens no terceiro milênio a.C. Para as mulheres (e ainda assim apenas para algumas), com notáveis exceções, ocorreu no século XIX. Até então, toda a História era Pré-História para as mulheres. (Lerner, 2019, p. 277)

A perseguição às mulheres durante a caça às bruxas foi, portanto, muito mais do que um evento religioso ou judicial: foi uma ação sistemática de dominação simbólica, destruição do saber feminino e exclusão das mulheres da história oficial. Um ataque direto à autonomia e ao poder das mulheres, mascarado de moralidade e fé, que reflete com nitidez a hegemonia masculina sobre os símbolos, as instituições e a própria definição da realidade.

Para Gerda Lerner (2019), o patriarcado não se sustenta apenas por meio da força, mas sobretudo por meio do controle dos símbolos. A imagem da bruxa — corrompida e demonizada — serviu para disciplinar o comportamento feminino, silenciar os saberes das mulheres e justificar perseguições, torturas e execuções (*imagem 12*). A caça às bruxas foi também uma caça ao conhecimento que não se dobrava à autoridade masculina e racionalista.

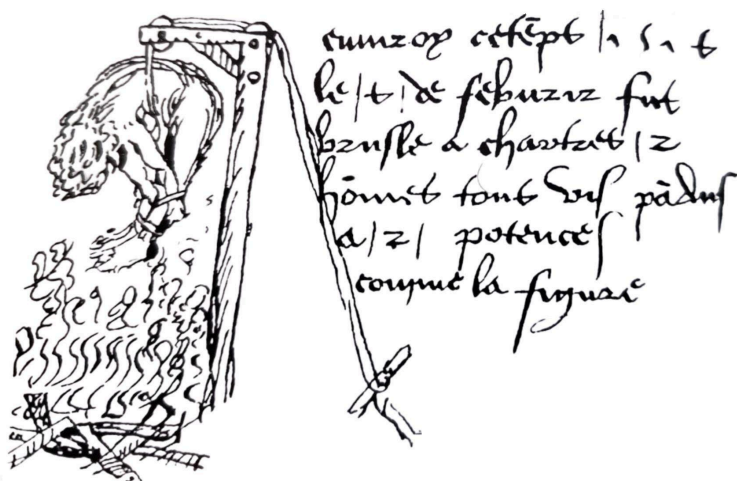


Imagem 12: Execução de “bruxa” em Beauce, segundo um manuscrito do século XVI.
Fonte: Sallman, 2002, p.130.

3.6 - A Consagração do Sujeito Ocidentico

Portanto, após termos apresentado detalhadamente os quatro processos de genocídio-epistemicídio promovidos pelo sujeito ocidental, podemos agora revisitar, com maior clareza e profundidade, as perguntas lançadas por Grosfoguel. Em última instância, elas convergem para uma indagação central: como se constitui o sujeito hegemônico — aquele capaz de impor suas ideias como universais e moldar o mundo à sua própria imagem?

Uma primeira hipótese sugeriria que tal hegemonia se deu pelo mérito intrínseco de suas ideias, supostamente tão superiores que teriam substituído, de forma natural e consensual, as concepções anteriores. No entanto, como vimos ao longo deste trabalho, essa interpretação não se sustenta a menos que se aceite, sem questionamento, a legitimidade epistêmica das ideias ocidentais e a suposta neutralidade de sua difusão. Trata-se, portanto, de uma tese facilmente refutável — logo, insuficiente para explicar a dominação efetiva exercida por esse sujeito.

O segundo é por meio da força, domínio e extermínio das populações subjugadas.

No entanto, responder à última das perguntas levantadas por Grosfoguel nos parece um pouco mais difícil, afinal, a que devemos uma perenidade tão inabalável desse poder epistêmico?

Como vimos, a isso chamamos “colonialidade” (Quijano, 2003; Mignolo, 2011; Maldonado-Torres, 2007) conceito que explica a permanência das lógicas de dominação colonial mesmo após o fim formal dos impérios coloniais. Ainda que a colonização tenha terminado juridicamente, suas estruturas simbólicas e materiais seguem operando nas sociedades contemporâneas.

A “colonialidade”, segundo Mignolo (2011), manifesta-se em três dimensões principais: a colonialidade do poder, que impôs uma hierarquia racial global onde os europeus foram colocados no topo da escala humana, subordinando os povos colonizados; a colonialidade do saber, que estabeleceu o conhecimento ocidental como o único válido, desqualificando epistemologias indígenas, africanas e de outros povos não europeus; e a colonialidade do ser, que desumanizou os sujeitos colonizados, negando-lhes a plena existência e reduzindo-os a formas inferiores de ser. Essas dimensões articulam-se como formas de controle sobre o corpo, o território, a linguagem e a subjetividade, sustentando um sistema-mundo moderno-colonial que continua a operar sob a aparência de neutralidade e universalidade.

Como vimos, as colônias e seus povos subjugados foram laboratórios de todo tipo de violência, material e simbólica, foram territórios de expurgo, onde toda violência teve seu canal pela qual pôde ser descarregada. A violência do dito homem civilizado não deriva de lugar nenhum, mas tem um gabarito, uma escola, como dito por Aimé Césaire (2020), de que a colonização não apenas desumaniza os povos colonizados, mas também corrompe moralmente o próprio colonizador, que, ao tratar o outro como animal, acaba por se desfigurar em sua própria humanidade.

As próprias instituições de educação e cultura — notadamente as grandes universidades que influenciam o pensamento global — são, em última instância, produtos diretos e reprodutores do modelo de sujeito moderno ocidental. São elas que formam as mentes responsáveis por moldar os espaços de poder, conhecimento e decisão em escala planetária. Assim, longe de serem neutras, essas instituições carregam e perpetuam os fundamentos epistêmicos, ontológicos e políticos de uma racionalidade que se consolidou a partir da figura do sujeito cartesiano: autônomo, racional, universal, central e pretensamente neutro. Dessa forma, o sistema universitário não apenas difunde conhecimento, mas também reproduz um regime de verdade que exclui, marginaliza e silencia epistemologias dissidentes.

Devemos aqui encerrar de forma contundente afirmando que, uma civilização de morte só pode ser gerada por um sujeito de morte. Não se trata aqui de uma metáfora abstrata, inferir que existe sim tal civilização e que existe tal sujeito, mas da constatação de um projeto histórico, filosófico e político que se ergueu sobre a aniquilação sistemática de outras formas de vida, existência e conhecimento.

Tal sujeito foi moldado nos marcos da modernidade ocidental, forjado na racionalidade eurocentrada, no dualismo cartesiano entre corpo e mente e em um humanismo seletivo que só atribui legitimidade a certos tipos de corpos, culturas e territórios.

Este sujeito é masculino, branco e europeu. Ele se constitui como o único agente histórico legítimo do mundo, legitimado a conhecer (*cogito*), conquistar (*conquiro*), matar (*extermino*) e também a nomear, pois sua legitimidade epistêmica, forjada na força e violência, lhe permite descrever e moldar o mundo à sua vontade (o olho de Deus).

Esse sujeito, que ao longo dos séculos foi naturalizado como o centro da razão e da história, é, em sua origem, um produto da violência fundadora do colonialismo. É a partir dele que se articulam as categorias de progresso, civilização, humanidade e ordem, logo, todo o alicerce de um modelo civilizacional que se legitimou como construtor e gestor de territórios.

Se o seu poder não é apenas físico, mas também simbólico, podemos afirmar que cada pedra erguida em uma construção, cada percurso aberto em meio à mata nativa, cada rio drenado, encanado ou retificado, cada templo, escola ou prisão e cada estátua erguida em uma cidade ocidental nos últimos 500 anos têm, de alguma forma, a marca deste sujeito.

Do mesmo modo, podemos afirmar que é possível enxergar, no corpo da cidade o reflexo do sujeito ocidêntico as edificações da resistência, ainda eclipsadas pela hegemonia monocromática desse sujeito e do seu espaço, no entanto, reconhecer que a civilização moderna e os seus produtos, como a cidade moderna, foi — e ainda é — alimentada por um sujeito de morte é um passo essencial para desmascarar as estruturas da colonialidade. Mas não basta denunciá-las: é preciso também imaginar, afirmar e construir outras formas de subjetividade, outros modos de ser e saber, que escapem à lógica da aniquilação e abram caminhos para uma “civilização da vida”, que emerge de sujeitos que reconheçam a pluralidade dos mundos, a dignidade das existências subalternizadas e a legitimidade dos saberes silenciados. Para romper com a modernidade colonial, é necessário romper com o sujeito que a sustenta.

EIXO 2: O SUJEITO OCIDÊNTICO E O URBANISMO COMO DISPOSITIVO DE PODER

Capítulo IV - Aldeamentos e Reduções: Embriões Urbanos e a Racionalidade Colonial do Espaço

Vi a chegada dos peró [portugueses] em Pernambuco e Potiú; e começaram eles como vós, franceses, fazeis agora. De início, os peró não faziam senão traficar sem pretenderem fixar residência [...] Mais tarde, disseram que nós devíamos nos acostumar a eles e que precisavam construir fortalezas, para se defenderem, e cidades, para morarem conosco [...] Mais tarde afirmaram que nem eles nem os pai [padres] podiam viver sem escravos para os servirem e por eles trabalharem. Mas não satisfeitos com os escravos capturados na guerra, quiseram também os filhos dos nossos e acabaram escravizando toda a nação [...]

Relato de um indígena tupinambá, por volta do ano de 1610⁶⁹

No contexto da colonização das Américas, tanto as reduções jesuíticas quanto os aldeamentos, organizados por autoridades civis ou religiosas, podem ser compreendidos como formas embrionárias de urbanização, ou seja, proto-vilas ou proto-cidades (Azevedo, 1959; Hemming, 1979).

Essa leitura dos aldeamentos como protoformas urbanas ganha densidade quando observamos que tais núcleos não surgiram de forma espontânea, mas foram projetados e implantados com finalidades precisas: disciplinar, converter e controlar populações indígenas.

Ao contrário das cidades que se originaram de dinâmicas econômicas ou mercantis espontâneas (Sposito, 1988), os aldeamentos se estruturavam como instrumentos de poder e domesticação, inserindo os povos originários em uma lógica espacial e simbólica profundamente distinta de suas formas autônomas de organização social e territorial.

Essa distinção entre as formas urbanas “espontâneas” e os aglomerados “criados” permite compreender porque os aldeamentos indígenas, segundo Azevedo (1959), merecem

⁶⁹ In Cunha, Manuela Carneiro (org). História dos índios do Brasil. 1992, p. 15.

uma especial atenção na Geografia Urbana brasileira: diferentemente das cidades que emergiram de fluxos comerciais ou interesses econômicos, os aldeamentos foram concebidos com intencionalidade político-religiosa. Eles não apenas ocupavam o território, mas o reconfiguravam segundo uma lógica de poder, disciplina e evangelização. Nesse contexto, ganha força a leitura de Azevedo (1959), que reconhece nessas iniciativas um verdadeiro projeto de urbanização, deliberadamente implementado tanto por agentes religiosos quanto por órgãos estatais, como nos explica:

Entretanto, são os aldeamentos de índios, de origem religiosa ou leiga, que maior interesse oferecem aos estudiosos da geografia urbana brasileira. Tal expressão tem sido empregada, em nosso país, exclusivamente nesse sentido; serve para distinguir tais aglomerados “criados”, daqueles outros, tipicamente espontâneos. A obra de urbanização dos Missionários. — Não cometemos nenhum exagero ao referir-nos a uma obra de urbanização, realizada pelos Missionários religiosos como, também, pelo Serviço de Proteção aos Índios. Constatamos simplesmente um fato, de que nossa história está cheia de exemplos (Azevedo, 1959, p. 26)

As reduções e os aldeamentos indígenas foram dois modelos distintos de concentração e controle das populações indígenas implantados pelos colonizadores europeus nas Américas, com diferenças significativas quanto à organização, aos objetivos e ao contexto. As reduções, desenvolvidas principalmente pelos jesuítas nos territórios do atual Sul do Brasil, Paraguai, Argentina e Uruguai, a partir do século XVII, constituíam comunidades rigidamente organizadas sob orientação religiosa, com estrutura urbana definida — praça central, igreja, escola e casas padronizadas — e tinham como objetivo principal a evangelização intensiva e disciplinamento total da vida indígena, com relativa proteção contra a escravidão imposta por colonos (Marchioro, 2016; Azevedo, 1959).

Por outro lado, como demonstrado por Ana Elisa Arêdes (2019), os aldeamentos, mais comuns no Brasil colonial (em regiões como São Paulo, Minas Gerais e o Nordeste), foram criados tanto por ordens religiosas quanto por autoridades civis, com estruturas menos rígidas e centralizadas. Seu principal objetivo era o controle territorial e utilização dos indígenas como mão de obra em lavouras, construções e serviços diversos, além da catequese. Ao contrário das reduções, que buscavam criar uma espécie de sociedade cristã idealizada, os aldeamentos eram mais utilitários, integrados à lógica econômica e política da colonização portuguesa.

Enquanto as reduções apresentavam um modelo de urbanização disciplinado, os aldeamentos funcionavam frequentemente como reservatórios de força de trabalho, sendo menos voltados à proteção e mais à exploração. Portanto, embora ambos compartilhassem a função de domar e cristianizar os indígenas, suas formas de organização e seus impactos eram

profundamente diferentes, como apontam estudiosos como John Manuel Monteiro (2022), Boris Fausto (2007) e Eduardo Hoornaert (1974:1990).

Essa distinção entre reduções e aldeamentos se torna ainda mais significativa quando observamos os processos concretos de formação urbana no contexto colonial brasileiro. No caso do Planalto Paulista, por exemplo, é possível identificar como os aldeamentos, mesmo com estruturas menos elaboradas, desempenharam papel fundamental na constituição de núcleos urbanos. Eles serviram como embriões de vilas, cuja organização espacial refletia diretamente os objetivos de dominação e disciplinamento dos povos indígenas. Essa lógica se expressa claramente na gênese da própria cidade de São Paulo, como descreve Aroldo de Azevedo:

No Planalto Paulista, os Jesuítas portugueses levaram a efeito a mais modesta de suas obras, se bem que fosse a mais prolongada e duradoura. Depois de construir a pequena Capela, numa das faces da praça quadrangular, faziam com que, em seu derredor, viessem a se agrupar as habitações de seus catecúmenos, disciplinando suas atividades. Foi assim que nasceu a própria vila de São Paulo, uma vez que, em suas origens, nada mais possuía do que o paupérrimo rancho do Colégio, à sombra do qual viviam os índios aliados; como também outros aglomerados urbanos de nossos dias (Azevedo, 1959, p. 35)

Para conhecermos mais sobre esse processo de urbanização, as imagens 13 e 14 mostram o processo de urbanização de um aldeamento no Mato Grosso, no ano de 1908⁷⁰. A primeira foto da série mostra o processo inicial de aldeamento e na segunda já se visualiza a construção das casas e ruas, numa forma de loteamento do território.

⁷⁰ Dada à condição histórica muito mais recuada dos aldeamentos paulistas, não foram encontradas fotos dos mesmos em fontes documentais primárias.



Imagem 13: Aldeamento Bororo (1908) Mato Grosso. A imagem mostra o início do aldeamento dos índios Bororo
 Fonte: Acervo digital do Museu Histórico Nacional⁷¹



⁷¹ <https://brasilianafotografica.bn.gov.br/brasiliana/handle/20.500.12156.1/6142>. Acesso em 10/05/2025

Imagem 14: Aldeamento Bororo (1908) Mato Grosso. A imagem mostra o início da urbanização aldeamento dos índios Bororo

Fonte: Acervo digital do Museu Histórico Nacional⁷²

Esses núcleos de concentração forçada de populações indígenas não apenas visavam à catequese e ao controle político, mas também incorporavam elementos característicos da urbanidade europeia, como o traçado regular, a divisão funcional dos espaços, a centralidade da igreja e a padronização das moradias. Ainda que não fossem cidades no sentido pleno, esses espaços operavam como modelos experimentais de disciplinamento territorial e social, antecipando a lógica de expansão urbana que viria a marcar as colônias. Como observa Aroldo de Azevedo (1959), essas experiências constituíram uma "pré-história urbana" do Brasil, em que os indígenas, retirados de seus territórios ancestrais e reorganizados em novas espacialidades, foram sujeitos a um processo de reconfiguração de sua vida coletiva segundo os moldes da racionalidade colonial cristã.

A maneira como os aldeamentos e reduções foram organizados — suas lógicas internas, seus fins políticos, religiosos e econômicos, e, sobretudo, os impactos que geraram tanto na vivência dos povos indígenas quanto na modelagem dos espaços urbanos coloniais — revela um capítulo fundamental para a compreensão do processo de formação da cidade de São Paulo.

Esses espaços não podem ser analisados apenas como experiências missionárias, mas como verdadeiros núcleos articuladores de uma nova ordem territorial, social e simbólica. Ao reunir populações dispersas sob rígido controle religioso, político e espacial, os aldeamentos atuaram como mecanismos de reorganização das relações sociais e espaciais indígenas, ao mesmo tempo que projetavam sobre o território uma lógica de ordenamento urbano segundo os critérios coloniais europeus. (*imagem 15*)

⁷² <https://brasilianafotografica.bn.gov.br/brasiliana/handle/20.500.12156.1/6142>. Acesso em 10/05/2025



Imagem 15: Antiga Aldeia Jesuítica de Carapicuíba (sem ano) - Evidencia a lógica espacial dos aldeamentos, com casas padronizadas tendo o poder da igreja como organizador do território.

Fonte: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/385/>

Do ponto de vista formal, as reduções obedeciam a uma lógica organizadora importada da Europa, com traçado urbano simétrico, igreja central, escolas, hortas e residências organizadas em torno da autoridade missionária. Esse desenho espacial é herança direta do modelo das "vilas ibéricas", ou seja, um modelo urbano transplantado para fins de controle e catequese, como afirma Azevedo:

Cada uma das reduções — depõe, por sua vez, Aires de Casal — era uma considerável ou grande vila; e todas por um mesmo risco com ruas direitas e encruzadas em ângulos retos; as casas geralmente térreas, cobertas de telha, branqueadas, e com varandas pelos lados para preservarem do calor e da chuva. (Azevedo, 1959, P. 37)

Como o traçado regular das ruas, a centralidade das igrejas e a divisão das moradias de acordo com funções sociais ou étnicas. As reduções, sobretudo aquelas organizadas pelos jesuítas na região do Prata e do Brasil meridional, visavam estabelecer comunidades autossuficientes, onde os indígenas pudessem ser convertidos, alfabetizados e doutrinados segundo os valores cristãos europeus (Hemming, 1979). A arquitetura e a organização do espaço, nesse contexto, eram parte do projeto de controle e disciplinamento dos corpos, funcionando como dispositivos materiais da catequese e da assimilação cultural (Foucault, 2014; Leite, 1995).

Aldeamentos civis ou paroquiais, por sua vez, cumpriram papel semelhante, ainda que com variações no grau de intervenção missionária e na forma de organização cotidiana. Em ambos os casos, tratava-se de estratégias de concentração populacional indígena, sob vigilância permanente, onde a terra deixava de ser um espaço livremente habitado segundo a lógica tradicional dos povos nativos para se tornar uma porção delimitada, loteada e regulamentada por uma autoridade externa. O aldeamento, portanto, não era apenas um espaço físico, mas um dispositivo colonial por excelência: visava suprimir a mobilidade indígena, reestruturar formas de parentesco e organização social e facilitar a cobrança de tributos, a extração de mão de obra e a imposição de uma nova racionalidade territorial (Monteiro, 2022; Oliveira, 2001).

Já a configuração do espaço urbano nos primeiros aldeamentos estava profundamente vinculada ao poder espiritual e simbólico da Igreja, que exercia não apenas a catequese, mas também a ordenação territorial da vida cotidiana. Essa concepção é reproduzida quando tais núcleos passam à categoria de vilas — algumas das quais se transformariam, mais tarde, em bairros da capital paulista, como é o caso de Pinheiros.

De acordo com Bacellar, Goldschmidt e Neves (2009), na obra “*História de São Paulo Colonial*”, a extensão territorial da vila era definida pela área em que se podia ouvir o sino da igreja matriz. Assim, o espaço urbano era literalmente demarcado pelo alcance simbólico do poder religioso, convertendo a paisagem em um território sob o signo da fé cristã e sob a hegemonia do sujeito ocidental colonizador.

O espaço físico traduzia o modelo civilizacional europeu-cristão, tanto no controle dos corpos quanto das consciências. Como aponta Pierre Monbeig (1958), tratava-se de um verdadeiro ensaio urbano colonizador, que antecipava formas de povoamento e urbanização que seriam adotadas posteriormente no interior da América Latina.

Em “*Aldeamentos Paulistas*”, Pasquale Petrone (1995) delimita o caminho pelo qual percorria o imaginário colonizador da época, que super valorizava a ideia de cidades e vilas, e, desse modo, promovia os mecanismos, muitas vezes artificialmente forçados, para a promoção dessas proto-urbanizações. O mais importante, segundo o autor, era orbitar ao redor do centro de influências dessas vilas e cidades, ou seja, delimitar-se como um sujeito urbano, mais sofisticado e, por oposição, contrário ao sujeito indígena. Como afirma o autor:

Pertencer aos quadros urbanos como cidade, pois assim deve entender-se o “viver na cidade”, implica uma valorização em função do status social decorrente e, necessariamente, uma inferiorização dos quadros rurais, inclusive dos núcleos rurais. Rotular de aldeia a taba indígena constitui, sem dúvida, uma forma de expressar essa diferença de status, transpondo para a terra nova um típico rótulo da vida rural portuguesa. A aldeia indígena é, em consequência, dentro da psicologia do colono, a não-cidade, não apenas porque é expressão de vida rural, mas sobretudo

porque está longe de fornecer condições de prestígio que só a cidade, mesmo que modestíssimo embrião de aglomerado urbano, pode fornecer.

(...) Na verdade, a distinção é fruto de uma diferenciação social marcada, ao mesmo tempo, por uma hierarquia econômica e por uma particular condição dos grupos étnicos em contacto. O europeu é o cidadão, constitui a classe dos homens que possuem o poder, impondo-se socialmente porque é o conquistador é aquele que organiza o espaço econômico para seu proveito. O indígena, dentro da sociedade particular que se definiu no Planalto Paulista, ou é o escravo, ou é uma espécie de servo da gleba, um pária, de qualquer forma. (Petrone, 1995, p. 104)

A análise de Pasquale Petrone evidencia como a construção das cidades coloniais esteve desde o início atravessada por uma lógica de distinção simbólica entre o espaço urbano — associado ao colonizador, à ordem e ao prestígio — e os espaços indígenas, tomados como extensão da natureza, do atraso e da marginalidade. Essa hierarquia espacial, que promovia os aldeamentos como simulacros de cidades para domesticar e reclassificar os indígenas, reforça o argumento da crítica decolonial: a cidade não apenas surge como um marco civilizatório, mas como instrumento ativo de exclusão e subalternização. Essa concepção de urbanidade, moldada sob o signo do poder colonial, não se limita ao passado, mas permanece operante nas formas contemporâneas de segregação e invisibilidade indígena nos centros urbanos.

Assim, a própria gênese urbana de São Paulo, fundada sobre o aldeamento de Piratininga, onde os jesuítas implantaram, em 1554, um colégio voltado à catequese indígena, deve ser compreendida como expressão inaugural dessa racionalidade colonial que organiza o espaço para afirmar o domínio do sujeito europeu e negar a presença plena do outro

Tais experiências, embora carregadas de violência simbólica e física, constituíram uma base territorial e administrativa a partir da qual se expandiu o domínio colonial sobre o planalto paulista. A organização dos espaços, a padronização das construções⁷³, a introdução de rotinas

⁷³ Não podemos deixar de citar os exemplos, mesmo que rareados, mas ainda existentes, das casas bandeiristas, como é as do Butantã, Sítio do Tatuapé, Sítio da Ressaca, Sítio do Capão (Casa do Regente Feijó) e Itaim, que são testemunhos da arquitetura rural colonial fundamentada na técnica tradicional da taipa de pilão. Caracterizam-se por planta retangular, paredes maciças de barro comprimido, telhados de duas ou quatro águas e alpendres laterais, símbolos do modelo funcional e defensivo das "casas grandes". Essas construções tornaram-se referência do ciclo bandeirista, representando a sedentarização da força expansiva rural e a formação de núcleos de poder no interior do território colonial. Tombadas por órgãos como IPHAN, CONDEPHAAT e CONPRESP, foram restauradas a partir da década de 1930, tendo a Casa do Butantã destacado-se como modelo paradigmático da morada bandeirista: dignificada como patrimônio, ela encarna o imaginário do “colonizador civilizador” e legitima uma identidade histórica paulista. Estudos acadêmicos enfatizam a relevância cultural e técnica dessas construções: a taipa de pilão, embora de origem árabe-africana, foi apropriada com adaptações eficazes ao clima e solo da região, ressaltando processos sincréticos de intercâmbio construtivo entre europeus, indígenas e africanos. Segundo Gomes (2023) e Santos (2016) a conservação dessas casas proporciona um rico campo de pesquisa sobre o uso continuado de técnicas de construção e urbanização — pois há aquelas rurais e aquelas urbanas — e na construção ideológica da

de trabalho e de sociabilidade, bem como o deslocamento forçado de populações indígenas para essas estruturas de contenção e evangelização, fazem parte do processo que deu origem às primeiras formas de urbanização na região e estão completamente entrelaçadas a um modelo de subjetividade europeu de racionalização e exploração do espaço.

Como afirma Florestan Fernandes, “toda interpretação do processo histórico-cultural de formação e evolução da sociedade brasileira esbarra na necessidade de conhecer os povos aborígenes, que habitavam o Brasil na época da Conquista, e suas possibilidades socioculturais de reação à colonização portuguesa” (Fernandes, 1975 *in* Fernandes, 2022, p. 14). Essa afirmação ressalta a centralidade das populações indígenas não apenas como vítimas de um processo colonizador, mas como agentes históricos, cujas respostas, resistências, adaptações e perdas foram estruturais para a configuração do Brasil moderno — especialmente de cidades como São Paulo, cuja origem remonta diretamente às estratégias coloniais de ocupação e aldeamento.

Ainda segundo o autor, os aldeamentos representam uma das formas de dominação dos grupos indígenas impostas pelos colonizadores sendo que este representa, em última instância, não apenas o início da domesticação desses povos, mas também a máxima dissolução dos seus costumes pela inserção deles no modelo de organização europeu, na vida urbana. (Fernandes, 2022)

Desse modo, ignorar a importância dos aldeamentos indígenas na formação urbana paulista é continuar a repetir um apagamento histórico que exclui os povos originários não apenas de sua terra, mas também de sua história. Compreender os aldeamentos como núcleos de articulação entre o projeto colonial e o espaço urbano é reconhecer que a cidade nasce, em grande medida, sobre o controle e o reordenamento dos corpos indígenas, seus saberes e seus territórios.

4.1 - Aldeamentos como apropriação estratégica dos territórios e saber indígenas

A fundação das cidades coloniais no Brasil não ocorreu sobre um vazio geográfico, mas se deu por meio da apropriação deliberada de territórios já habitados e organizados por

identidade paulista. Atualmente, funcionam tanto como peças museológicas quanto como espaços de memória coletiva que simbolizam e problematizam o legado colonial no tecido urbano (Duarte, 2017; Gomes, 2023; Santos, 2016).

populações indígenas. Os aldeamentos foram, desse modo, posicionados em locais estratégicos — próximos a rios, caminhos de circulação e áreas férteis. Com o tempo, esses espaços passaram a servir como embriões urbanos, aproveitados pelas autoridades coloniais como pontos de apoio para a expansão territorial e base para a organização do espaço urbano. A lógica de ocupação seguiu, assim, um projeto de dominação territorial que se apropriava das estruturas indígenas pré-existentes, transformando-as em pilares do processo de urbanização.

Contudo, como dito antes, Aroldo de Azevedo (1959) chama os aldeamentos de “embriões das cidades brasileiras”, deixando claro que as aldeias⁷⁴, como modelos de ocupação espontâneos do território, não têm força ou importância histórica suficiente para serem, como tal, embriões de cidades, dadas a diversidade dos seus modelos de ocupação e a sua ampla dispersão pelo território, inclusive em sítios mais anecúmenos, nos quais uma cidade não poderia existir.

O autor ressalta que algumas populações, em especial os Tupi da costa e do Planalto Paulista e os Guarani mais ao Sul, eram excelentes no seu planejamento de ocupação do solo, escolhendo lugares altamente estratégicos para a implantação de suas aldeias. Tais lugares, por conta de sua excelência geográfica, foram simplesmente ocupados e tomados pelos invasores portugueses e espanhóis. Outros, devido à sua estrutura já formada e constituída, seja em estratégia de defesa, seja em capacidades de sustentabilidade, se transformaram em aldeamentos e reduções, e, posteriormente, em vilas e cidades — como é o caso de São Paulo.

Azevedo destaca a posição extremamente estratégica dessas aldeias:

Tal fato parece constituir uma prática tradicional, porque, de acordo com o depoimento de cronistas do quinhentismo, as aldeias dos Tupi de nosso litoral eram verdadeiras acrópoles, erigidas em sítios eminentes e arejados, na vizinhança dos rios, rodeados de matas e terras férteis”. A preocupação com a defesa, um motivo de natureza estratégica, em última análise, justificava a escolha dos sítios dessas aldeias. A proximidade de um curso d'água constitui outro elemento característico da posição local desses aglomerados, o que não significa que se erguessem às margens dos rios ou ribeirões, como não apareciam na praia, em contato com o mar, no século XVI (Azevedo, 1959, p. 24).

⁷⁴ Importante ressaltar que, para Pasquale Petrone, em sua obra “*Aldeamentos Paulistas*” (1995), ele diz que o termo aldeia veio trazido pelos portugueses e corresponde a um aglomerado rural, “corresponde ao *villaggio* italiano, *village* francês, *Dorf* alemão. Na nova terra passou a ser utilizado para indicar as tabas indígenas, numa transposição interessante que foi, ao mesmo tempo, fruto da aplicação de um rótulo mais aproximadamente correspondente ao fato batizado, em decorrência de uma particular atitude psicológica do colono dentro dos novos quadros de que passava a participar” (Petrone, 1995, p. 103). Em resumo, a aldeia foi transposta para o nosso território em oposição à cidade, em oposição à ordenação civilizada do território, na visão europeia. Portanto, quando Azevedo (1959) diz que as aldeias não são possíveis embriões de cidades, ele orbita ao redor desse imaginário importado e instituído das aldeias enquanto oposição, diametralmente opostas às cidades.

As imagens 16 e 17 mostram a posição da Vila de São Paulo de Piratininga. Sua elevada posição estratégica no planalto — como uma acrópole —, bem como o seu relativo isolamento em relação ao litoral, que só era acessado por meio de antigas trilhas indígenas – os peabirú – que posteriormente se tornaram os percursos originais para a criação das estradas e rodovias que farão essa conexão planalto-litoral.

Apesar do seu relativo isolamento, foi justamente a posição estratégica da Vila que permitiu a expansão para o interior em busca de metais e indígenas, facilitando a expansão urbana para os sertões, além da linha delimitada de Tordesilhas.

Para Holanda (2005), a localização da vila de São Paulo — situada no planalto, afastada do litoral — estimulou a formação de uma cultura expansionista voltada para o sertão, diferentemente de outras capitanias, como Pernambuco, cuja identidade esteve mais atrelada à dinâmica do comércio atlântico, e portanto muito mais conectado ao mar, seus portos e suas comodidades de produção e escoamento. Os paulistas, por sua vez, tiveram que investir na melhoria das tecnologias de ocupação que já existiam; as rotas indígenas, o uso dos rios, e a ocupação dos vales e das serras, que exigiam um conhecimento sofisticado do ambiente natural.

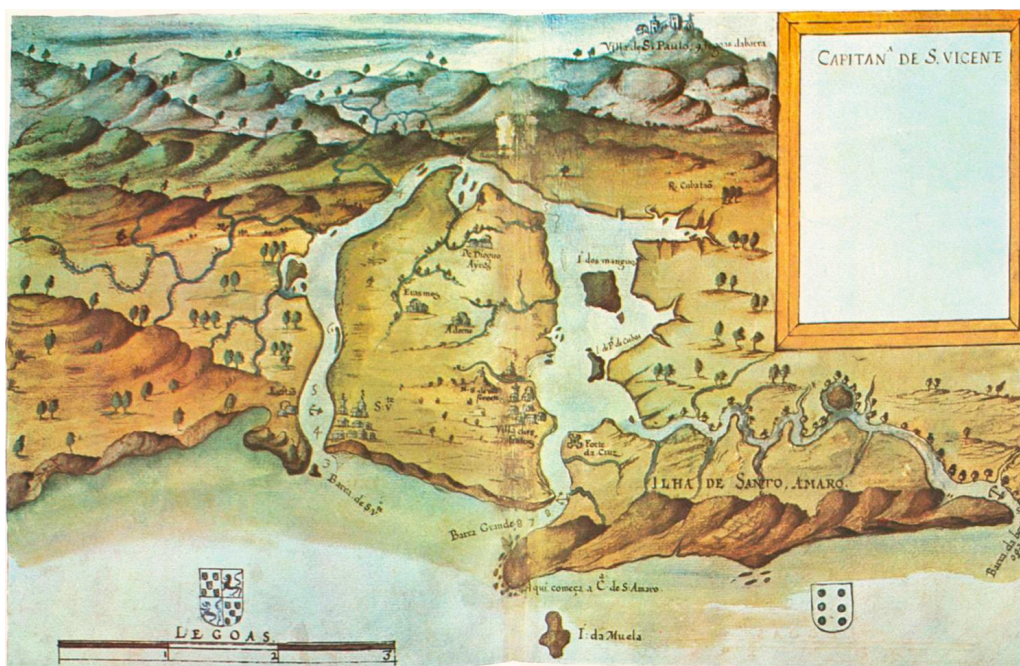


Imagem 16: Mapa de João Teixeira de Albernaz (1631) Trecho da Capitania de São Vicente. Ao fundo, à direita, a Vila de São Paulo, com todas as elevações que a cercavam e que contribuíram para o seu isolamento em relação ao restante do território.

Fonte: Mapoteca do Ministério das Relações Exteriores - Imagem de domínio público



Imagem 17: Jean Baptiste Debret (1827). “Vista Geral da Cidade de São Paulo”. Na imagem nota-se a elevada e estratégica posição da cidade, bem como a sua proximidade com os rios e campos de cultivo, tecnologias de ocupação características dos indígenas Tupi.

Fonte da imagem: <https://multirio.rio.rj.gov.br/>

As práticas de ocupação indígena revelam uma compreensão sofisticada do território e do ambiente natural, cuja escolha de assentamento refletia não apenas necessidades defensivas, mas também conhecimento ecológico acumulado ao longo de gerações. A valorização de áreas com solo fértil, proximidade de recursos hídricos e proteção natural aponta para um saber territorial complexo, que foi desconsiderado ou violentamente apagado com a imposição do modelo colonial europeu de urbanização. Ao ocupar essas regiões estratégicas e impor sobre elas a lógica das reduções e dos aldeamentos, os colonizadores não apenas deslocaram fisicamente as populações indígenas, mas também promoveram um deslocamento epistêmico, substituindo as formas indígenas de organizar o espaço por estruturas que serviam ao controle, à produção e à evangelização. Essa substituição deve ser entendida como uma reconfiguração simbólica do território, onde os significados ancestrais foram sobrepostos por uma nova ordem colonial — espacial, religiosa, econômica e urbana.

4.2 - A engenharia colonial da miscigenação e da desidentificação indígena nos aldeamentos

Azevedo chega a nomear os aldeamentos como uma “admirável obra urbanizadora” (Azevedo, 1959, p.37) promovida pelos missionários. O autor ressalta, no entanto, que nem todos os aldeamentos de fato transformaram-se em vilas ou cidades, muitos inclusive por conta de seu isolamento⁷⁵ e do pouco contato com os portugueses. Para Azevedo, um dos fatores cruciais para que tais embriões “vingasse” como vilas era justamente o contato com os portugueses e o processo de miscigenação que viria a seguir, pois não havia vilas de índios.

Petrone (1995) explica o decréscimo da população indígena nos aldeamentos como resultado de um processo complexo que envolve fatores sociais, políticos e econômicos. Ele destaca especialmente o esvaziamento progressivo dos aldeamentos entre os séculos XVIII e XIX, relacionando-o à apropriação da terra indígena, à transformação do regime de trabalho e à própria estrutura do sistema colonial — que não reconhecia a autonomia dos povos originários — e à miscigenação, que criava o sentido de não pertencimento dos indígenas aos seus grupos originários, “europeizando” os indígenas.

Os dados trazidos pelo autor é de que a população total dos aldeamentos da Capitania de São Paulo, que em 1801 era de 5.134 índios, decresce para 4.694 em 1814, para 3.273 em 1823 e para 2.350 em 1836, sendo que muitos dos aldeamentos vão simplesmente “desaparecendo” com os passar dos anos, deixando em seu território outras nomeações de ocupação, que poderíamos chamar de Vila, Cidade ou até mesmo Bairros, como é o caso de Pinheiros, às margens do rio.

Esse decréscimo, como explica o autor, não é apenas demográfico, mas político: os indígenas vão perdendo espaço institucional, legal e físico dentro da lógica do Estado nacional nascente. Os aldeamentos vão sendo gradualmente incorporados à malha fundiária e subordinados à expansão da agricultura comercial e à ocupação por não indígenas. O declínio populacional é, portanto, também um sintoma da desagregação da proteção legal anteriormente oferecida (ainda que de forma tutelar) pelas instituições missionárias e pela Coroa (Petrone, 1995)

Nesse contexto, a perda demográfica e territorial dos indígenas não se dá apenas por esvaziamento físico, mas por meio de estratégias normativas e simbólicas que visavam à sua assimilação e diluição enquanto coletividade distinta. A incorporação dos aldeamentos à lógica fundiária e produtiva do Estado nacional implicava, ao mesmo tempo, a substituição de suas formas tradicionais de organização por estruturas alinhadas ao projeto colonial e, mais tarde, imperial. A política indigenista passava, então, a operar não apenas pelo controle direto, mas

⁷⁵ Dos oito aldeamentos coloniais (Pinheiros, São Miguel, Itaquaquecetuba, M’boy, Escada, Tijuco-Preto, Itarery e Queluz) contrastam com apenas 3 terras indígenas urbanas reconhecidas atualmente — Jaraguá, Krukutu e Boa Vista.

pela integração forçada, apagando gradualmente os traços étnicos e culturais por meio de práticas como a miscigenação institucionalizada e o incentivo à fusão dos povos.

Azevedo (1959) destaca, justamente, a importância das leis de 1775, que não apenas autorizavam, mas incentivavam o casamento entre portugueses e mulheres indígenas⁷⁶, como estratégia de povoamento desses novos núcleos urbanos:

EU EL REI Faço saber aos que este Meu Alvará de Lei virem, que considerando o quanto convém, que os Meus Reais domínios da América se povoem, e que para este fim pôde concorrer muito a comunicação com os Índios, por meio de casamentos: Sou Servido declarar, que os Meus Vassallos deste Reino, e da América, que casarem com as Índias dela, não ficam com infâmia alguma, antes se farão dignos da Minha Real atenção, e que nas terras, em que se estabelecerem, serão preferidos para aqueles lugares, e ocupações, que couberem na graduação das suas pessoas, e que seus filhos, e descendentes serão hábeis, e capazes de qualquer emprego, honra, ou Dignidade, sem que necessitem de dispensa alguma, em razão destas alianças, em que serão também compreendidas as que já se acharem feitas antes desta Minha declaração: E outrossim proíbo, que os ditos Meus Vassallos casados com as Índias, ou seus descendentes, sejam tratados com o nome de Caboucolos, ou outro semelhante, que possa ser injurioso (In: Collecção da legislação portuguesa. Legislação de 1750 a 1762. Lisboa: Typografia Maignrense, 1830, p. 368.)

Tal lei deixa clara a anterior posição dos indígenas como povo inferior e incivilizado (Chicangana-Bayona, 2017), inclusive em relação aos seus descendentes, cuja lei passa a proibir que se use o termo “caboucolos”⁷⁷ (caboclos) para os mesmos, por tratar-se, na época, de uma

⁷⁶ Dados genéticos recentes, coletados da população brasileira, demonstram esse incentivo reprodutivo, na maior parte das vezes violentos. Segundo matéria publicada no Jornal da USP, em 16/05/2025: “Uma das conclusões mais surpreendentes do trabalho é que no DNA mitocondrial (que só é herdado da mãe) há uma prevalência de ancestralidade indígena e africana; enquanto que no DNA do cromossomo Y (que só é passado de pai para filho) predomina a ancestralidade europeia. Segundo os pesquisadores, isso seria reflexo do “acasalamento assimétrico” de homens europeus com mulheres indígenas e africanas, impulsionado pelo caráter violento do processo de colonização, “que provavelmente resultou em uma maior mortalidade de homens indígenas e africanos, além da violência sexual contra mulheres desses grupos”. Em outras palavras: é uma evidência genética de que homens europeus tiveram mais acesso reprodutivo a mulheres indígenas e africanas do que os homens das suas próprias etnias. “Havia muitas camadas de violência. Mulheres eram dadas de presente, havia escravas reprodutoras, casamentos forçados; e claro, havia violência sexual também”, diz a geneticista Tábita Hünemeier, professora do Departamento de Genética e Biologia Evolutiva do IB-USP”. In: <https://jornal.usp.br/ciencias/estudo-mapeia-impactos-da-miscigenacao-no-dna-e-na-saude-da-populacao-brasileira/>. Último acesso em 05/07/2025.

⁷⁷ A etimologia habitualmente aceita para caboclo é aquela dada por Luís da Câmara Cascudo no seu *Dicionário*: “Caboco vem [do tupi] *caá*, mato, monte, selva, e *boc*, retirado, saído, provindo, oriundo” (1972:193). Françoise e Pierre Grenand (1990:27), com base nos escritos da segunda parte do século XVII, acrescentam que o termo foi primeiramente usado pelos índios Tupi da costa para designar os seus inimigos morando no interior, isto é, “no mato”. Após uma definição inicialmente restrita ao índio, “selvagem” ou “manso”, o termo caboclo passa também a qualificar o mestiço de índio com branco. Nesse sentido, caboclo remete ao termo tapuio, cuja definição foi tão

ideia muito pejorativa (Boyer, 1999), que inferiorizava toda uma parcela da população e estava fortemente associada à população indígena;

Através dos séculos, o sentido do termo caboclo carregou uma forte carga negativa para as populações que assim eram designadas. Câmara Cascudo lembra que, quando sinônimo oficial de índio, “foi vocábulo injurioso e El-Rei D. José de Portugal, pelo alvará de 4 de Abril de 1755, mandava expulsar das vilas os que chamassem aos filhos indígenas de caboclos” (1972:192) (Boyer, 1999, p. 37)

Contudo, o que nos chama atenção na lei, ao incentivar o casamento indígena e ao proibir o uso do termo “caboclo”, é especialmente na parte ressaltada por Boyer (1999), sobre a expulsão das vilas para quem usasse o termo, ou seja, para quem nomeasse explicitamente essa relação de parentesco ou descendência indígena.

O aspecto simbólico dessa proibição nos é relevante, pois é justamente nessa relação dialética — entre a negação da identidade indígena e a incorporação de seus descendentes como elementos subordinados — que se revela o fator determinante para a consolidação das vilas. Isso porque, à medida que um aldeamento ganhava força e ascendia à condição de vila, tal transição implicava um intenso esforço administrativo, burocrático e simbólico voltado à eliminação da presença indígena, não apenas do espaço físico, mas também da memória e da legitimidade de sua ocupação. (Monteiro, 2022)

Essas estratégias de reorganização territorial e simbólica também introduziram uma transformação radical nos regimes de mobilidade indígena. A lógica tradicional de ocupação flexível, adaptada aos ciclos ecológicos e culturais, foi substituída por uma fixação compulsória em núcleos habitacionais rigidamente controlados. (Krenak, 2018:2020)

A organização das reduções e aldeamentos dependia da manutenção constante da vigilância e da aplicação rigorosa de punições, revelando o grau de interiorização da lógica punitiva e do controle dos corpos e da subjetividade indígena. O modelo implantado pelos missionários não visava apenas a conversão espiritual, mas um controle total da vida cotidiana

flutuante quanto a dele no que tange aos grupos que deviam ser assim chamados, bem como no que diz respeito ao seu suposto "grau de civilização". José Veríssimo concebia o Tapuio como "o filho legítimo da raça americana" (1970:13), enquanto Armando Mendes o considerava como "o indígena, o cabôclo semi-civilizado, que vive entre a população sertaneja" (s/d:90) e Alfredo A. da Mata, como o "caboclo civilizado" (1939:304) (Boyer, 1999, p. 36:37).

— incluindo os hábitos alimentares, o vestuário (*imagem 18*), os horários, os casamentos e até mesmo os pensamentos considerados desviantes.



Imagem 18: Grupo de alunos do Aldeamento Ariáú (1922), demonstra, ainda no início do século passado, a homogeneização promovida pelas políticas de aldeamento.

Fonte: Acervo digital da Biblioteca Brasileira⁷⁸

Segundo nos conta Darcy Ribeiro (2010), as missões eram tão desnaturalizadoras dos indígenas que as mulheres deixaram de parir e os padres tocavam os sinos à noite, convidando os homens à sua “obrigação marital” (Ribeiro, 2010, p. 47)

Ana Elisa Arêdes (2019) descreve que “a vigilância era permanente, e os missionários exerciam autoridade sobre todos os aspectos da vida dos aldeados. Aqueles que resistissem ou desobedecessem às normas podiam ser punidos com castigos físicos ou com a exclusão das atividades coletivas e religiosas” (Arêdes, 2019, p. 473). A punição, nesse contexto, assume uma função pedagógica e coercitiva, moldando o comportamento pela dor ou pela exclusão, formas eficazes de destruição da autonomia e de adesão forçada à nova ordem.

⁷⁸ Disponível em: <https://brasilianafotografica.bn.gov.br/brasiliana/handle/20.500.12156.1/5577>. Último acesso: 08/05/2025.

A lógica aqui é semelhante àquela que Foucault, em sua obra *“Vigiar e punir”* (2014) identifica em instituições como escolas, quartéis e prisões — dispositivos disciplinares que se sustentam na vigilância constante, na normalização das condutas e na penalização dos desvios.

No caso dos aldeamentos, trata-se da imposição de uma nova racionalidade — eurocristã e colonial — que não apenas administra os corpos indígenas, mas redesenha suas vidas inteiras, submetendo-as à estrutura simbólica do colonizador.

4.3 - Entre a cruz e o arado - Catequese e trabalho indígena

A mudança imposta rompeu com a autonomia territorial dos povos originários e os inseriu em dinâmicas de exploração econômica e disciplinamento religioso, nas quais o espaço não era mais vivido como extensão espiritual e comunitária, mas como instrumento de vigilância, produtividade e controle. Trata-se, portanto, de um processo que vai além da materialidade da urbanização: envolve o que Walter Mignolo (2003) denomina de *"colonialidade do ser"*, uma forma de dominação que atinge a própria existência e subjetividade dos povos indígenas, reorganizando sua vida a partir de um paradigma eurocêntrico de civilização.

Hemming (1979) afirma que a fundação de São Paulo exigiu, de imediato, um controle racional da população indígena, com o objetivo claro domínio e catequese:

Nóbrega deu o primeiro passo em Piratininga, a futura cidade de São Paulo. Ele reuniu três pequenas aldeias indígenas e, na festa de São João Batista, em 29 de agosto de 1553, realizou uma cerimônia admitindo cinquenta catecúmenos na nova igreja e convento dos jesuítas. Isso pode ser descrito como o ato de fundação do que viria a se tornar a maior cidade da América do Sul.* Ele e outros jesuítas explicaram a política de “reduzir” os indígenas, congregando-os em novas aldeias missionárias organizadas: “Buscam-se meios para que um maior número de índios possa ser ensinado e doutrinado com mais facilidade nas questões da Fé... O primeiro passo, que já é um grande sucesso, é concentrar os índios de aldeias dispersas em uma grande aldeia. Enquanto antes muitos de nós eram necessários para ensiná-los e doutriná-los por estarem espalhados, agora que estão reunidos, menos de nós são necessários. Dessa forma, também se torna mais fácil corrigir seus erros e pecados, que cometiam por estarem localizados de forma tão inconveniente. (Hemming, 1979, p. 104 - tradução nossa)⁷⁹

⁷⁹ Nobrega took the first step at Piratininga, the future city of Sao Paulo. He joined together three small Indian villages, and on the least of St John the Baptist, 29 August 1553, performed a ceremony admitting fifty catechumens to the Jesuits' new church and convent there. This could be described as the act of foundation of what has become the largest city in South America.* He and other Jesuits explained the policy of 'reducing' Indians, congregating them in tidy new mission settlements: 'Some means are sought so that larger numbers of Indians can be taught and indoctrinated with greater ease in the matters of the Faith. . . . The first step, which is already a great success, is to

Por meio dos aldeamentos, criou-se um modelo de urbanização forçada e disciplinadora para as populações indígenas, alinhado aos objetivos do projeto colonial e evangelizador europeu. A ideia central, como destaca John Hemming (2007), era a de “concentrar os índios de aldeias dispersas em uma grande aldeia”, facilitando o processo de catequese e controle social. Essa concentração territorial permitia aos missionários e autoridades coloniais doutrinar os indígenas com maior eficácia, economizando esforços logísticos e humanos. O modelo das reduções operava, portanto, como uma forma de racionalização da ocupação do território e da conversão, reduzindo o "problema" indígena — até então espalhado em centenas de comunidades com línguas, práticas e cosmologias próprias — a um núcleo centralizável, espacial e espiritualmente.

A “racionalização” do esforço missionário era, na prática, uma forma de gestão logística da doutrinação e do apagamento cultural. Nesse sentido, o modelo reducional é a expressão espacial e material daquilo que Boaventura de Sousa Santos (2010) chama de epistemicídio: a destruição sistemática das cosmologias e formas de vida indígenas, substituídas pela religião cristã, pela língua do colonizador e por formas alienadas de trabalho, tempo e sociabilidade.

Cunha (1992) destaca a perspectiva racional dessas reduções como o único modelo possível, segundo os jesuítas, de catequizar os índios, ou seja, a solução de um problema por meio de uma síntese do mesmo:

Aldear os índios, ou seja, reuni-los e sedentarizá-los sob governo missionário ou leigo, era prática antiga, iniciada em meados do século XVI. Diziam os jesuítas que se não podia catequizá-los sem esse meio. Quanto aos colonos, desejavam os aldeamentos o mais próximo possível de seus próprios estabelecimentos, já que neles se abasteciam de mão-obra. (Cunha (org), 1992, p. 143)

Em seu texto “*Aldeamentos Jesuíticos na América portuguesa: controle espiritual e temporal*”, Ana Elisa Arêdes (2019) nos transmite alguns registros dos processos internos desses aldeamentos para o controle dessas populações, tanto no nível espacial quanto temporal, ou seja, em seu nível também simbólico.

Segundo a autora, o Regimento das Missões de 1686 determinava que os indígenas deveriam permanecer nos aldeamentos por dois anos para serem doutrinados e dedicarem-se ao trabalho agrícola, sendo depois autorizados a vender sua força de trabalho nas cidades próximas.

concentrate the Indians from scattered villages into one large village. Whereas before many of us were needed to teach and indoctrinate them because they were scattered about, now that they are concentrated together fewer of us are needed. In this way it is also easier to correct their errors and sins which they committed because they were so inconveniently located. (Hemming, 1979, p. 104)

Assim, os aldeamentos funcionavam como espaços de controle espiritual e econômico, bem como um campo de treinamento para a mão de obra indígena, que se não escravizada, seria negociada a valores insignificantes.

O trabalho agrícola ocupava papel central na lógica das reduções e aldeamentos, não apenas como atividade de subsistência, mas sobretudo como instrumento de controle social e moral. Tratava-se de uma imposição sistemática que visava disciplinar os corpos indígenas, desarticulando seus sistemas produtivos tradicionais e reorganizando sua relação com a terra segundo os parâmetros coloniais. O cultivo da terra sob a supervisão dos missionários jesuítas era parte de uma pedagogia da obediência e da submissão, orientada por um ideal civilizatório cristão-europeu:

Nos aldeamentos missionários, a estratégia evangelizadora dos inacianos baseava-se no afastamento dos indígenas de suas aldeias de origem enquanto os introduzia em outra vida, que seria guiada pela fé, doutrina e princípios morais católicos. O cotidiano dos aldeados era cuidadosamente organizado: o toque dos sinos marcava as horas das orações, do trabalho, das refeições e do repouso. (Arêdes, 2019, p. 471)

Como observa no artigo: “os missionários procuravam incutir nos índios a disciplina do trabalho agrícola, considerado essencial para a sua ‘civilização’. O trabalho nas roças, sob a orientação dos padres, era visto como forma de afastá-los do ócio e dos ‘vícios’ atribuídos à vida indígena” (Arêdes, 2019, p. 473).

Nota-se aqui a construção de uma economia moral colonial, na qual o trabalho não é apenas uma atividade econômica, mas uma prática de purificação cultural, de apagamento da autonomia e dos modos de vida indígenas. O “ócio”, frequentemente associado às formas coletivas e rituais da vida indígena, passa a ser demonizado, vinculado à preguiça e à barbárie, enquanto o “trabalho disciplinado” nas roças torna-se uma expressão de ordem e progresso⁸⁰.

Para Ruggiero Romano (2015), em sua análise sobre “*Os mecanismos da conquista colonial*”, o enquadramento social das populações dominadas só podia se dar por meio do trabalho. O autor ressalta que, um dos primeiros problemas a ser tratado nos anos iniciais da invasão colonial é justamente o da “organização política a ser dada aos novos lugares” (Romano,

⁸⁰ Uma das maiores expressões dessa de ideia de progresso associado ao trabalho e dos indígenas como incivilizados e carentes vem da obra “*Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil*”, escrita por José Bonifácio em 1823. Bonifácio propõe que os indígenas deveriam ser reunidos em aldeamentos para serem “educados” segundo os costumes europeus, especialmente por meio da imposição da língua portuguesa, da religião cristã e — principalmente — do trabalho disciplinado. Segundo ele, a “indolência” dos indígenas era fruto do ambiente natural e da falta de direção moral. O trabalho agrícola, dentro da lógica colonial, aparece como o instrumento principal de domesticação e integração dos povos indígenas à ordem do Estado-nação nascente. Assim, o trabalho deixa de ser apenas um meio de subsistência e passa a ser um dispositivo de controle social, vinculado à noção de progresso e civilização. O projeto de Bonifácio antecipa e legitima práticas de dominação que seriam reproduzidas por séculos — muitas vezes sob o disfarce da tutela, assistência e integração. (Bonifácio, 1823)

2015, p.41), ou seja, qual o modelo racional-colonial que deveria ser empregado para dar ordenamento aos domínios coloniais dos territórios invadidos.

Romano enfatiza que, dentro da perspectiva de dominação colonial, o principal interesse sempre foi o de conquistar o máximo de riquezas possível e, no início do processo, essa busca se satisfazia pela pilhagem de tudo aquilo que os nativos têm de valor e do qual podem ser expropriados pela força. No entanto, como “as riquezas acumuladas de um povo rapidamente se esgotam” (Romano, 2015, p.41), o próximo passo é a exploração máxima do seu território, objetivando nesse momento, a exploração dessas riquezas naturais. Contudo, tal exploração exige o uso do que o autor chama de “potencial humano indígena em poder energético”, ou seja, a mão de obra indígena.

Considerando toda a necessidade de exploração, não pode ser do invasor colonial, em menor número, a despender essa energia. O sujeito colonial tem por função a administração racional do modelo, da qual extrairá o máximo de lucro, logo, a força de trabalho só pode ser indígena. Para tanto, ressalta Romano, se fez necessário empregar modelos de dominação dessa mão de obra, sistemas que permitiram “enquadrar o trabalho dos indígenas” dentro de um modelo racional de controle e exploração.

Com isso, os aldeamentos e reduções se configuram como dispositivos centrais da racionalidade colonial, nos quais a urbanidade não é sinônimo de progresso, mas de apagamento e reordenação violenta. Eles instauram o que Aníbal Quijano (2000) chamou de “*colonialidade do poder*”, por meio da qual o espaço se converte em tecnologia de dominação. A estrutura espacial dessas instituições — com centro religioso, quadras retangulares, campos de cultivo, habitações uniformizadas — não era neutra, mas projetada para impor uma nova ordem moral e produtiva. Cada elemento da arquitetura reducional operava pedagogicamente: do toque dos sinos à repetição dos ritos, das fileiras de moradias à imposição de um calendário religioso — tudo funcionava como engrenagem de um sistema que pretendia apagar a memória, a cosmologia e a autonomia dos povos originários.

4.4 Os aldeamentos como gênese colonial das cidades

Na região onde se desenvolveu a cidade de São Paulo, durante o período colonial, houve a presença de diversos aldeamentos indígenas, organizados inicialmente sob influência jesuítica, mas nem sempre segundo o modelo formal das reduções adotado no sul do Brasil. Esses aldeamentos, embora vinculados à lógica de catequese e controle territorial, assumiram formas

mais flexíveis e adaptadas ao contexto da capitania paulista. Contudo, ao longo dos séculos XVIII e XIX, especialmente após a expulsão dos jesuítas em 1759⁸¹ e com a intensificação da expansão colonial portuguesa, essas comunidades foram progressivamente esvaziadas, desestruturadas e expropriadas (Oliveira et al, 2022).

O processo de desmonte dos aldeamentos foi consolidado no final do século XIX, quando, em 1886, o governo da província de São Paulo passou a aceitar formalmente os pedidos de extinção de oito aldeamentos localizados na capital. Essa decisão foi reafirmada em 1887, o que abriu caminho para a completa apropriação das terras indígenas, agora destinadas à expansão urbana e agrícola, dentro de uma lógica de modernização excludente (Monteiro, 2022). A extinção dos aldeamentos não apenas apagou territórios indígenas do mapa institucional, mas também contribuiu para o apagamento da memória e da presença indígena na formação histórica da cidade (Oliveira et al, 2022). No entanto, abriu espaço para modelos de urbanização que passaram a ocupar os antigos territórios indígenas (Oliveira, 2001:Ricardo e Cunha,1992)

A conversão da terra em propriedade, da floresta em lavoura, do movimento em fixidez, do ritual em culto cristão⁸², do pajé em padre, do mito em dogma — tudo isso compôs o projeto de colonialidade do poder aplicado aos antigos territórios e corpos indígenas.

A imposição de estruturas urbanas sobre os territórios indígenas é, portanto, parte de um processo mais amplo de dominação que combinava destruição física com assimilação simbólica.

⁸¹ Segundo Teresa da Fonseca Rosa, em seu artigo “*O iluminismo e a expulsão dos jesuítas no império português*” (2014), a expulsão dos jesuítas de São Paulo, ocorrida em 1759, foi parte da política de centralização do poder promovida pelo Marquês de Pombal, ministro do rei Dom José I de Portugal. Acusados de formar um “Estado dentro do Estado”, os jesuítas foram vistos como obstáculo à modernização administrativa e à apropriação das terras e da mão de obra indígena. Em São Paulo, a expulsão teve impacto direto sobre os aldeamentos e sobre a organização do espaço urbano, pois os colégios e propriedades da Companhia de Jesus foram confiscados pela Coroa. A medida teve como uma de suas consequências a abertura dos territórios indígenas anteriormente controlados pelos missionários à exploração direta por colonos, ampliando o processo de espoliação e deslocamento das populações originárias. (Rosa, 2014).

⁸² Indicamos o documentário “ex-pajé” (2018) de Luiz Bolognesi. O documentário articula ficção e realidade para narrar a trajetória de Perpera Suruí, antigo pajé do povo Paiter Suruí, em Rondônia. Desde o contato de sua comunidade com missionários evangélicos em 1969, sua função espiritual passa a ser sistematicamente atacada, classificada pelos recém-chegados como prática “demoníaca”. Forçado a renunciar ao papel de guardião dos saberes ancestrais, Perpera é reduzido a “porteiro” da igreja local — um deslocamento simbólico que traduz o processo de apagamento cultural em curso. A narrativa revela o conflito interno do personagem, que se reconhece parcialmente como evangélico, mas permanece marcado pela infelicidade e pelo medo, confessando não conseguir dormir no escuro por receio dos espíritos da floresta. Nesse percurso, a obra denuncia a violência da evangelização forçada e o etnocídio cultural, evidenciando como o cristianismo impôs a deslegitimação do conhecimento dos pajés. Ao mesmo tempo, explora a fronteira entre o real e a encenação: os próprios indígenas representam a si mesmos, e a linha entre documentário e ficção torna-se deliberadamente borrada, abrindo espaço para uma crítica potente às formas coloniais de produção de subjetividade e de apagamento da memória coletiva. O documentário está atualmente disponível apenas na plataforma de streaming Apple TV. Última consulta em: 01/09/2025.

Trata-se, como argumenta Patrick Wolfe (2006), de uma lógica de eliminação que pode assumir diferentes formas — extermínio, assimilação, deslocamento forçado —, mas que sempre visa desintegrar a existência coletiva dos povos nativos enquanto tais. O aldeamento, nesse sentido, deve ser entendido como um mecanismo de colonialismo de povoamento, cujo objetivo não era apenas governar os indígenas, mas transformar completamente o modo como eles viviam, sentiam e pensavam o mundo e, acima de tudo, ocupar o seu território.

Essa análise encontra eco em autores como João Pacheco de Oliveira (2001), que descreve a transformação dos povos indígenas em “populações tribais” como resultado de processos históricos que esfacelaram sua autonomia territorial e política. Ao serem reconfigurados como “grupos étnicos” sob tutela do Estado ou da Igreja, os indígenas perderam não apenas suas terras, mas também os mecanismos próprios de decisão, mobilidade e reprodução social.

O aldeamento, nesse contexto, surge como um espaço ambíguo: ao mesmo tempo em que oferecia alguma proteção contra os ataques de bandeirantes ou colonos, representava uma prisão cultural, um lugar onde os povos originários eram privados da continuidade de suas práticas e valores ancestrais.

Não se pode ignorar, todavia, as formas de resistência e negociação que emergiram nesses espaços. Embora profundamente marcados pela dominação colonial, aldeamentos e reduções foram também cenários de disputas, subversões e reinvenções culturais. Diversos registros apontam para o uso estratégico da conversão religiosa, para a manutenção clandestina de práticas rituais e para a recriação de formas de solidariedade comunitária em meio à vigilância permanente (Monteiro, 2022). Ainda que sob forte coerção, os sujeitos indígenas demonstraram, em muitos casos, uma notável capacidade de resiliência e adaptação.

Essa complexidade reforça a importância de evitar leituras simplificadoras sobre os impactos da urbanização colonial. Reduções e aldeamentos não foram apenas instrumentos de dominação, mas também palcos de hibridismo cultural, zonas de contato (Santos, 2023) e territórios onde a luta por sobrevivência e dignidade assumiu múltiplas formas.

Por fim, cabe ressaltar que a urbanização colonial, ao mesmo tempo que pretendia civilizar, ordenava o mundo conforme a lógica da propriedade privada, da autoridade centralizada e da separação entre natureza e civilização — elementos-chave do paradigma moderno ocidental. A domesticação dos corpos indígenas e de seus territórios caminhava junto à domesticação da terra: ela devia ser retificada, mensurada, domada. A cidade, nesse contexto, emerge como uma metáfora da ordem colonial, um projeto de mundo onde o Outro não cabe senão como sombra, ausência ou suplemento.

É essa exclusão fundacional que será criticada pelas abordagens decoloniais contemporâneas, para as quais repensar o urbano implica necessariamente repensar o próprio projeto civilizatório que sustentou o colonialismo (Escobar, 2016; Grosfoguel, 2016).

4.5 Do aldeamento à cidade moderna - Controles e resistências

Com a progressiva secularização das instituições coloniais e, posteriormente, com a constituição do Estado imperial brasileiro, houve uma mudança no regime jurídico e administrativo referente aos povos indígenas, mas não uma ruptura nos dispositivos de controle.

O Diretório dos Índios (1757–1758), já citado anteriormente, instaurado pelo marquês de Pombal, já havia promovido a substituição da tutela missionária pela administração civil dos aldeamentos, incorporando essas populações como súditos da Coroa portuguesa e buscando sua “civilização” por meio do trabalho, da língua e da moralidade cristã. Essa medida, contudo, não significou maior autonomia para os indígenas, mas sim uma nova forma de regulação de suas vidas sob a lógica assimilacionista do projeto ilustrado (Almeida, 1997; Monteiro, 2022; Oliveira, 2001).

Segundo Manuela Carneiro da Cunha (1992), em seu artigo “*Política indigenista no século XIX*” (1992) no período imperial, com a promulgação da Constituição de 1824 e a adoção de políticas territoriais de consolidação do Estado nacional, os povos indígenas foram cada vez mais tratados como obstáculos à expansão das fronteiras agrícolas, à formação do mercado interno e à unificação do território. Os antigos aldeamentos foram progressivamente dissolvidos, transformados em freguesias, vilas ou absorvidos pelas novas divisões administrativas. Em muitos casos, os indígenas foram reclassificados como “órfãos da nação” ou “pupilos do Estado”, condição jurídica que os colocava sob tutela, impedindo-os de exercer plenamente a cidadania.

É nesse contexto que se consolida o modelo do Estado tutor, cuja base conceitual repousa sobre a negação da plena humanidade e da autonomia dos povos indígenas, considerados ainda em “estágio inferior de civilização”. Esse raciocínio, já presente nos escritos de Varnhagen e outros pensadores do século XIX, fundamentava uma política de assimilação forçada, que visava apagar os traços culturais indígenas e incorporá-los, como trabalhadores rurais ou soldados, à sociedade nacional, ou nas palavras de Varnhagen (1877):

Passavam-se nesses tempos primitivos, nas colônias brasileiras nascentes, análogas scenas ás que haverão tido logar em todos os paizes mais atrazados, que começam a ceder o passo á

nacionalidade, que nelle se introduz com a superioridade e encantos da civilização sobre a barbárie. Os selvagens prestavam-se gostosos a trabalhar nas roças ou derrubadas, nas sementeiras e plantações, e na construção das casas, a troco de uma vara de linho, ou de um anzol, ou de um pedaço de ferro ou enfeite de vidro, que reputavam de grande valor, só porque mediam este pela impossibilidade que teriam de produzir taes artigos (Varnhagen, 1877, p.208)

A sobrevivência física desses povos, portanto, era condicionada à renúncia de sua identidade coletiva — uma forma de genocídio cultural que se prolonga ao longo do século XX sob diferentes roupagens institucionais.

Durante a Primeira República, esse modelo foi retomado e expandido com a criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em 1910, sob a liderança de Cândido Rondon. Apesar do discurso humanista que marcou sua fundação, o SPI se estruturou como uma agência de integração e controle, comprometida com a abertura de territórios à colonização branca e à exploração econômica. Segundo Oliveira (2001) os postos indígenas, criados em todo o país, reproduziam a lógica dos antigos aldeamentos: “eram núcleos de vigilância e disciplinamento onde se buscava ensinar aos indígenas a agricultura “civilizada”, a língua portuguesa e os valores nacionais” (Oliveira, 2001, p.71).

A escola, a roça e a igreja continuavam sendo os três pilares do processo de “aculturação” — agora sob a tutela do Estado republicano e com o apoio de missões religiosas autorizadas. A meta declarada era “integrar o índio à comunhão nacional” (Brasil, 1973, art. 1º)⁸³, mas, na prática, essa integração significava a supressão das formas próprias de organização social, de conhecimento e de relação com a terra. O desaparecimento da identidade indígena era o índice de sucesso da política indigenista: quanto menos “índios”, mais progresso.

A substituição das práticas comunitárias por uma lógica individualista da propriedade privada, a fragmentação dos territórios tradicionais em lotes agrícolas e a imposição de normas externas de trabalho, gênero e autoridade transformaram profundamente os modos de vida indígena. A tentativa de conformar essas populações a um ideal de cidadania homogênea produziu não só violência, mas também silenciamento — o que alguns autores, como Boaventura de Sousa Santos (2008), identificam como epistemicídio institucionalizado.

Assim, da colônia à república, o aldeamento — enquanto forma de governo — assume diferentes configurações, mas conserva sua função essencial: administrar a diferença indígena como problema e transformar os povos originários em sujeitos subordinados ao projeto eurocêntrico de nação. Trata-se de uma história de longa duração em que o urbano, o civilizado e o nacional são construídos sobre a negação da alteridade indígena.

⁸³ Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Estatuto_do_%C3%8Dndio?com. Acesso em: 10/05/2025.

Souza relata que no levantamento de 1876 sobre a Província da Cidade de São Paulo, lê-se no registro que “no arraial do distrito da freguesia da Conceição dos Guarulhos (...) é habitado em sua máxima parte por descendentes dos índios ali aldeados” (Souza, 2021, p.41) e que, segundo o autor, essa é a “última referência sobre os indígenas em São Paulo” (idem) e segue dizendo que os indígenas passam então a ser considerados como um grande entrave para a construção do país, que se modernizava e se capitalizava, iniciando seus projetos de grandes metrópoles, no estilo europeu e, como pergunta o autor; “que tipo de ser humano existe nas grandes metrópoles”? (ibidem).

Obviamente que não era o indígena. Dentro da perspectiva do sujeito ocidentário, o indígena se liga à natureza e não à vida urbana de modo que, quaisquer registros posteriores que representassem o novo modelo urbano, não seriam aceitos com a “mancha” da incivilidade indígena.

Segundo Quijano (2005), a invenção da “raça” como critério de diferenciação social está no cerne da modernidade, pois ela legitimou a apropriação das terras, dos corpos e dos saberes dos povos colonizados. A “diferença colonial” — ou seja, a inferiorização epistêmica e ontológica do Outro — torna-se o fundamento da divisão internacional do trabalho e da legitimação do poder ocidental. No caso dos povos indígenas, isso significou serem construídos como “pré-modernos”, “infantis”, “incapazes”⁸⁴ (Brasil, Lei 6.001/1973), e, por isso, sujeitos à tutela de missionários, burocratas ou técnicos do Estado, mas também legitimou a sua exclusão dos futuros espaços urbanos, não compatíveis com o seu “nível de inferioridade”, profundamente ligado à natureza e, portanto, diametralmente oposto à condição urbana.

Grosfoguel (2016) insiste que o genocídio colonial não foi apenas físico, mas também simbólico: tratou-se de uma destruição sistemática das referências culturais, espirituais e cognitivas dos povos colonizados. É o que vemos nos aldeamentos, nas escolas de catequese, nos postos do SPI, nas políticas de integração da FUNAI, todos esses dispositivos participaram, em diferentes contextos, de um mesmo processo de eliminação ontológica — ou seja, de negação da existência dos povos indígenas como sujeitos históricos e autônomos.

⁸⁴ Segundo artigo em Povos Indígenas do Brasil: “‘Estatuto do Índio’ é como ficou conhecida a Lei 6.001/1973. Promulgada em 1973, ela dispõe sobre as relações do Estado e da sociedade brasileira com os povos indígenas. Em linhas gerais, o Estatuto seguiu um princípio estabelecido pelo velho Código Civil brasileiro (de 1916): de que os indígenas, sendo “relativamente incapazes”, deveriam ser tutelados por um órgão indigenista estatal (de 1910 a 1967, o Serviço de Proteção ao Índio - SPI; atualmente, a Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Funai) até que eles estivessem “integrados à comunhão nacional”, ou seja, à sociedade brasileira.”. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Estatuto_do_%C3%8Dndio. Acesso em 10/05/2025

A crítica decolonial permite reler a história das políticas indigenistas não como meras falhas administrativas ou boas intenções mal aplicadas, mas como expressão de uma lógica estrutural do poder colonial que se perpetua no tempo e instituiu saberes e práticas e, no contexto do nosso trabalho, as práticas de organização urbana.

Longe de ter sido superado, o colonialismo ressurgiu de forma sistemática nas práticas institucionais do Estado, especialmente nas formas urbanas, que reproduzem hierarquias raciais e sociais herdadas da colonização. Os autores decoloniais demonstram como essa lógica persiste na organização do espaço urbano, na segregação socioespacial, na negação da presença indígena nas cidades e na invisibilidade de suas histórias nos currículos escolares, nos discursos científicos, jurídicos e na própria paisagem das metrópoles. A cidade, nesse sentido, não é apenas cenário, mas um dispositivo ativo da colonialidade.

Ao longo dos séculos, o projeto de urbanização nas Américas esteve atrelado à violência da ocupação colonial, à destruição de territórios e à imposição de formas ocidentais de vida e organização espacial. Ainda hoje, nas cidades brasileiras — especialmente nas capitais e regiões metropolitanas —, os povos indígenas continuam a ser vistos como anacronismos, presenças deslocadas ou resquícios do passado. A urbanidade, nesse sentido, permanece marcada por uma matriz colonial que associa a cidade à racionalidade branca, cristã, ocidental, e relega os modos de vida indígenas às margens, tanto geográficas quanto simbólicas (Haesbaert, 2001; Almeida, 2010).

A própria ideia de “inclusão” dos indígenas na cidade é frequentemente acompanhada da exigência de que abandonem sua identidade e se ajustem aos padrões do urbanismo moderno. Essa expectativa ignora o fato de que muitos povos indígenas habitam contextos urbanos de forma autônoma, tentando recriar seus modos de vida, suas redes de solidariedade e seus rituais em novos territórios, como nos relata Emerson Souza, em sua tese intitulada “Povos indígenas na Metrópole: movimento, universalidade e invisibilidade na metrópole” (2021), na qual traz as palavras de uma indígena da etnia Kaimbé, chamada Egina:

A situação do indígena hoje é muito complicada, principalmente do indígena que sai da sua terra de origem e vem para a cidade grande. Porque no estatuto diz que o índio no território brasileiro vai ter direito de mostrar a sua cultura, suas origens, seus rituais. Hoje a gente não pode fazer mais isso” (Souza, 2021, p. 142).

O urbano, portanto, não é um espaço onde o indígena desaparece, mas onde ele resiste e reinventa sua existência, mesmo que de forma limitada, controlada e invisibilizada, a cidade ainda é um espaço de resistência indígena.

A urbanização excludente, que marca historicamente as cidades latino-americanas, expressa-se não apenas na segregação espacial, mas também na desigualdade epistemológica. A produção de políticas urbanas ignora sistematicamente os saberes indígenas sobre o território, a água, a floresta, a coletividade, o tempo. A cidade moderna, como projeto totalizante, nega o direito à diferença radical — e, com isso, reforça a colonialidade do poder e do saber em sua dimensão mais cotidiana e difusa.

Nesse cenário, pensar uma cidade decolonial não significa apenas ampliar o acesso dos povos indígenas aos serviços urbanos ou reconhecer sua presença em censos e diagnósticos, pois não se trata aqui do indígena em si, mas de todo o processo de subjetivação daqueles que edificam a cidade e o excluem como “*persona non grata*” do projeto urbano. Trata-se, então, de uma mudança profunda no modo como concebemos o espaço urbano, a vida coletiva e o que se entende por bem comum. É necessário deslocar o centro da razão urbanística moderna e permitir que outras racionalidades — indígenas, afro-brasileiras, camponesas — tenham voz ativa na construção do presente e do futuro.

Como afirmam Boaventura de Sousa Santos (2008) e Arturo Escobar (2008), a justiça social precisa ser acompanhada por uma justiça cognitiva, isto é, pelo reconhecimento de que há múltiplas formas legítimas de conhecer, organizar e transformar o mundo. O território não é apenas um recurso ou uma base para políticas públicas: é uma entidade viva, um espaço de memória, de vínculo e de espiritualidade. Essa concepção está no centro da cosmologia de muitos povos indígenas e deve ser levada a sério não como crença exótica, mas como proposta de outro mundo possível.

A resistência indígena nas cidades, portanto, não é uma exceção, mas uma fronteira viva entre mundos. Ao reivindicar o direito à terra, à cultura e à existência plena, os povos originários expõem as falácias do projeto urbano moderno e nos obrigam a confrontar as continuidades do colonialismo em nossas práticas mais ordinárias. Eles não pedem permissão para existir: afirmam sua presença como denúncia e como proposta.

4.6 Ecos urbanos

A análise histórica dos aldeamentos indígenas no Brasil, especialmente durante o período colonial, revela que essas formações espaciais — muitas vezes entendidas como "embriões de cidades" — são, na verdade, produtos diretos da racionalidade europeia aplicada à exploração da mão de obra indígena. A urbanização forçada dos povos originários por meio de missões religiosas e administrações civis se deu sob a lógica do disciplinamento, da vigilância e da catequese, mas, sobretudo, da transformação do indígena em força produtiva, submetida aos interesses coloniais da Coroa e da Igreja.

O aldeamento, nesse sentido, pode ser visto não apenas como um estágio anterior da vida urbana, mas como um dispositivo de captura, em que a terra, os corpos e os saberes dos povos indígenas foram sistematicamente reorganizados para atender às exigências do mundo colonial.

Como aponta Ruggiero Romano (2015), o trabalho — compulsório ou não — foi a única forma permitida de socialização dos indígenas, marcando desde o início sua entrada em um mundo que lhes era hostil e excludente. A aldeia não era um lugar de acolhimento, mas uma zona de transição forçada entre o extermínio físico e o apagamento cultural.

Esse modelo de aldeamento carrega, portanto, o traço de um projeto civilizatório de morte. Civilizar, nesse caso, significou matar: matar línguas, cosmologias, formas de viver e de ocupar o mundo. A racionalidade urbana implantada nos aldeamentos — com suas praças, igrejas e ruas simétricas — não foi apenas uma tradução do urbanismo europeu, mas uma estratégia de domínio racial que inferiorizou o sujeito indígena, deslegitimando sua existência e sua autonomia ontológica. O aldeamento foi, assim, parte essencial da máquina colonial que sustentou a expansão do capitalismo e do eurocentrismo no continente americano.

Em São Paulo, esse paradigma adquiriu contornos ainda mais profundos. A transformação dos aldeamentos em vilas, bairros e, posteriormente, até em cidades (Guarulhos), consolidou um *ethos* local em que o trabalho tornou-se o único critério legítimo de pertencimento social. O indígena só podia ser integrado se trabalhasse; do contrário, era marginalizado ou eliminado.

Como destaca Paulo Arantes (2004), a cultura paulista moderna foi forjada sob a lógica da produtividade contínua, onde a identidade social se associa diretamente ao desempenho laboral. Essa concepção permanece como um traço estrutural da subjetividade paulistana, desde os tempos do aldeamento até a metrópole contemporânea, perpetuando, sob novas roupagens, a exclusão dos que não se enquadram nesse regime de utilidade.

Petrone (1995) ao final de sua abrangente análise sobre os aldeamentos paulistas conclui que os mesmos ou se converteram em nascedouros da cultura caipira ou em núcleos urbanos, mas nos traça uma poética visão do seu fim, fagocitados pela dinâmica urbana civilizacional moderna:

O processo de urbanização se verificou por intermédio do surgimento das vilas residenciais operárias, dos subúrbios residenciais de luxo (subúrbios do automóvel), das zonas industriais, das áreas de recreio; (...) Modificaram-se as paisagens culturais. O caminhão e o automóvel substituíram cargueiros e carros de boi; velhos e modorrentos núcleos tornaram-se centros de desenvolvimento próprio a um subúrbio, uma cidade-dormitório ou uma cidade-satélite de São Paulo; a horta, a granja ou a chácara de flores substituíram a roça ao mesmo tempo em que o adubo, a irrigação e drenagem, o arado e o trator, substituíram a queimada, (...) o caipira tomou-se sempre mais raro, submerso pela massa da população cosmopolita que do aglomerado transbordou para todas as direções; recuou quando possível, buscando uma sobrevivência de si e de seu modo de vida nos ângulos mais isolados. Porém, também estes começaram a ser devassados pela expansão da metrópole, e os próprios sertões foram violados. O sertão de Santo Amaro é atualmente uma das frentes mais vivas da expansão do espaço urbano, que se esgueira pelas áreas deixadas livres pelas águas das represas; o sertão de Itapecerica foi recentemente cortado pela rodovia BR2, responsável por mais um processo de expulsão de posseiros. (Petrone, 1995, p. 378)

Portanto, longe de serem apenas núcleos urbanos embrionários, os aldeamentos indígenas são expressões espaciais e políticas de um projeto de dominação racial e epistêmica, derivativa da ação do sujeito ocidentico, que subordinou povos inteiros à lógica do trabalho e à negação de sua própria existência enquanto sujeitos coletivos. Essa herança, ainda viva nas formas contemporâneas de urbanização e exclusão, exige ser enfrentada por meio de uma crítica histórica e decolonial que recuse a cidade como palco único da civilização e reconheça nos povos indígenas não apenas resquícios do passado, mas protagonistas de outros futuros possíveis.

A análise da gênese urbana de São Paulo, portanto, não pode prescindir da compreensão dessas estruturas. Reduções e aldeamentos foram, ao mesmo tempo, mecanismos de apropriação territorial e de modelamento da subjetividade indígena. Eles não apenas antecedem a cidade; eles a fundam. Não em termos materiais apenas, mas como projeto ontológico de cidade — como espaço controlado, ordenado, submisso à racionalidade de um império que, ao mesmo tempo em que expandia suas fronteiras físicas, consolidava um regime de verdade no qual os indígenas eram reduzidos à condição de catequizandos, servos ou obstáculos civilizatórios. A cidade nasce, assim, como território da negação do outro, e esse traço estrutural permanece, sob novas formas, nas lógicas excludentes que ainda marcam o espaço urbano contemporâneo.

Esse processo se desdobra historicamente de modo a consolidar a invisibilização dos sujeitos indígenas na narrativa fundacional da cidade.

Capítulo V - O sujeito moderno-cartesiano como motor epistemológico do processo urbano

5.1 Arquitetura do Pensamento nas Universidades: entre o centro sagrado e a razão urbana

Na antiga Grécia, localizada no Templo de Apolo, na cidade de Delphos, havia, no centro do templo, uma pedra sagrada chamada Omphalos (ὀμφαλός)⁸⁵, que significa “umbigo” ou “centro”. Esta pedra representava, simbolicamente, o centro do mundo grego. Era o ponto sagrado estabelecido pelo próprio Zeus, o centro a partir do qual tudo se organizava. Essa imagem não é meramente mitológica, mas simbólica de uma estrutura de pensamento que atravessa a história ocidental: a fixação de um centro de poder, razão e ordem – e, ao redor dele, a definição dos corpos e dos territórios que o orbitam.

Para Henri Lefebvre, em sua obra *“A produção do espaço”* (2013), a simbologia do Omphalos expressa não apenas a centralidade do poder masculino, mas também a lógica de exclusão e confinamento imposta às mulheres ao longo das sociedades históricas. Esse centro simbólico – representado no templo de Delfos como um espaço circular, fixo e fechado em torno do fogo sagrado – encarna uma espacialidade marcada pela ordem patriarcal. A mulher, reduzida à fecundidade do território e ao papel de guardiã do lar, vê sua existência circunscrita ao interior doméstico, ao redor do fogo, última reminiscência da caverna primitiva. Assim, o Omphalos não é apenas o umbigo do mundo, mas o centro ordenado por uma razão masculina, em torno do qual a vida feminina é subordinada e delimitada no espaço urbano e cerimonial. A espacialidade,

⁸⁵ O termo *Omphalos* (ὀμφαλός), que em grego antigo significa “umbigo”, era utilizado metaforicamente para designar o centro simbólico ou geográfico de uma região, uma cidade (como a ágora) ou mesmo do mundo. A cidade de Delfos, na Grécia antiga, reivindicava esse título desde o período clássico, como registrado em autores como *Píndaro* (*Píticas* 4.74), *Baquílides* (4.4) e *Ésquilo* (*Eumênides*, 40 e 166). Tal centralidade foi materializada numa pedra em forma de umbigo, colocada no templo de Apolo, descrita com detalhes por *Estrabão* (9.3.6): o Omphalos de Delfos era coberto por guirlandas e apresentava imagens das aves enviadas por Zeus, uma do leste e outra do oeste, que se encontravam justamente em Delfos, simbolizando a interseção de todos os caminhos e saberes. A pedra que *Pausânias* (10.16.3) descreve — e que ainda pode ser vista atualmente — é uma reprodução marmórea dessa representação, com os ornamentos esculpidos em relevo. (Cf. *Oxford Classical Dictionary*, s.v. “Omphalos”. Ver também: Rougé, Jean-Marc. *Delphes: Centre du Monde*. Paris: Gallimard, 1993; Morgan)

nesse contexto, é inseparável do símbolo e da prática: tanto o estatuto social quanto o lugar físico da mulher foram rigidamente regulados pela estrutura simbólica do poder patriarcal.

Essa crítica espacial à lógica patriarcal pode ser estendida para a crítica epistêmica à universidade ocidentalizada, cuja produção de conhecimento é marcada pelo mesmo sujeito do Omphalos: o homem branco, europeu, racional, isolado, centrado em si.

Ramón Grosfoguel então, nos faz a pergunta: “O que aconteceria se os sujeitos humanos produzissem um conhecimento dialógico, ou seja, em relações sociais com outros seres humanos?” (Grosfoguel, 2016, p. 29). A principal implicação disso, responde ele, seria o desmoronamento da pretensão de um “Eu” capaz de produzir certeza em um conhecimento isolado. Sem o solipsismo epistêmico, o sujeito estaria situado nas relações sociais particulares, e o conhecimento deixaria de ser uma abstração universal, para se tornar historicizado e situado.

A crítica de Grosfoguel é contundente ao denunciar que as universidades ocidentalizadas continuam operando sob os parâmetros cartesianos de produção do conhecimento. A divisão clássica entre sujeito e objeto, a neutralidade epistêmica e a ilusão de um saber descolado da vida e da história operam como filtros que excluem formas outras de pensar e de existir. Nesse sentido, a universidade não apenas reproduz, mas reforça a lógica colonial do saber, institucionalizando um modo de pensar que desumaniza o outro e consolida um centro de poder epistêmico.

É justamente esse ponto que Lewis Mumford (1970) elabora ao apontar o papel da universidade na constituição da modernidade urbana. Segundo ele, a universidade é hoje “um ponto central da vida moderna e se converte em um núcleo da vida urbana”. Em uma economia emergente, afirma Mumford:

A universidade ocupa uma posição chave [...] a educação se converterá na ocupação essencial da vida. Com sua ampla memória, suas conexões internacionais de vital importância e sua dedicação disciplinada à comunicação e cooperação intelectuais, a universidade se converteu no núcleo central da nova rede urbana e cultural (Mumford, 1970, p. 1045).

No entanto, Mumford também denuncia que esse centro se degenerou: “Pelo seu interesse exclusivo no desenvolvimento de um conhecimento sistemático, a universidade chegou a caricaturar muitos dos piores aspectos da cidade histórica” (Mumford, 1970, P. 1045). O conhecimento ali produzido, cada vez mais especializado e fragmentado, perde seu “ponto humano central de referência” (idem). Por isso, alerta:

Se as universidades não promoverem uma revolução interna, que produza um novo sistema de saber, “uma nova atitude frente a todas as manifestações da vida, tão diferente da ciência e

tecnologias fundadas por Galileu, Bacon, Descartes e Newton como essas o são da teologia de São Tomás de Aquino, nossos planos de desenvolvimento urbano continuarão sendo estereis e fúteis” (Mumford, 1970, P. 1046).

Essa fragmentação e desconexão humana também foi apontada por Wright (2007) , ao ironizar sobre “pessoas que sabem cada vez mais sobre cada vez menos, até saberem tudo sobre nada” (Wright, 2007, p. 43). Uma crítica à hiperespecialização que, em nome da técnica, perdeu a visão de totalidade e humanidade.

No entanto, há sérias oposições ideológicas a uma maior abertura do pensamento nas universidades. Uma das mais ferrenhas e conservadoras encontramos no crítico Allan Bloom. Em seu livro “*O Declínio da Cultura Ocidental*” (1987), Bloom argumenta que há uma crise profunda nas universidades ocidentalizadas. Segundo ele, essa crise decorre do abandono do estudo rigoroso dos clássicos da tradição filosófica e literária do Ocidente, substituídos por relativismos culturais e morais que, paradoxalmente, fecharam a mente dos estudantes ao invés de abri-la ao pensamento crítico.

Bloom denuncia que essa “abertura indiscriminada” a todo tipo de ideia, desde os anos 1960, produziu a corrupção dos valores democráticos e intelectuais rigorosos. A universidade perdeu seu papel como centro de formação intelectual séria, dando lugar a uma pedagogia que valoriza a experiência subjetiva e modismos ideológicos em detrimento da leitura dos grandes textos. Segundo o autor, o estudo do que ele chama de Grandes Livros não serve apenas para preservar uma tradição, mas para formar o juízo e o caráter dos jovens (Bloom, 1987, 171, p. 63).

Segundo Bloom (1987), o relativismo promovido pelas universidades modernas, longe de representar uma abertura ao pluralismo, resulta no fechamento da mente e na perda de valores fundamentais, o que ele interpreta como uma forma de "morte da alma".

Embora o autor não utilize diretamente o termo “pós-modernismo”, sua crítica atinge em cheio os fundamentos dessa corrente. O niilismo acadêmico, a desconstrução da razão e o culto à subjetividade fragmentada seriam, para Bloom, sintomas da erosão do ideal de verdade partilhada.

A crítica se estende aos movimentos identitários que passaram a influenciar os currículos universitários. Embora reconheça a importância das lutas por inclusão e justiça social, Bloom acredita que elas colaboraram para a fragmentação da experiência educacional e para a deslegitimação dos cânones intelectuais. A ascensão dos estudos de identidade, o foco na experiência vivida e a valorização da emoção sobre a razão seriam indícios da dissolução da unidade cultural ocidental.

Bloom propõe como alternativa o retorno ao estudo dos clássicos e à tradição filosófica ocidental. Só essa tradição, segundo ele, seria capaz de fornecer os instrumentos para o desenvolvimento da razão, da liberdade intelectual e do espírito crítico. Trata-se, em última instância, de uma defesa da racionalidade moderna e de sua centralidade no projeto educacional, ou seja, o autor propõe um conservadorismo extremo dos modelos ocidentais cartesianos de produção de conhecimento e vê na abertura dos campos epistêmicos uma ameaça ao modelo civilizatório ocidental.

Contudo, quando observadas a partir da crítica decolonial, as universidades ocidentais não são apenas centros de saber, mas também instituições de reprodução do sujeito ocidental como sujeito universal. Elas operam como novos Omphaloi – centros simbólicos e epistêmicos de onde se irradia a normatividade do saber, da linguagem, da cultura e da própria ideia de humanidade. Nesse sentido, a cidade moderna, com sua universidade central, é não apenas um espaço físico, mas um espaço-pensamento, um cogito estendido, como propõe Ángel Rama em *A cidade das letras* (1998), onde o projeto urbano é também um projeto de poder, representação e ordenamento simbólico.

5.2 O sujeito universal e a episteme moderna como operadores do espaço urbano

A história do urbanismo moderno não pode ser dissociada da constituição do sujeito ocidental moderno. Esse sujeito — racional, universal, abstrato, separado do corpo e da natureza — emerge com força no pensamento filosófico europeu a partir do século XVII, particularmente com René Descartes, para quem o “eu penso” antecede e funda toda a realidade. A episteme moderna, ancorada no cogito cartesiano, constrói uma ontologia na qual o mundo é objeto de conhecimento e manipulação pelo sujeito, que se crê neutro, objetivo e universal. É esse mesmo sujeito que organiza o espaço urbano moderno, projetando sobre ele sua racionalidade dissociada da experiência vivida, da alteridade e da corporeidade.

O urbanismo moderno é, portanto, uma técnica de espacialização da razão. Nas palavras de Lefebvre (2001, p. 89), “o espaço é um produto social”. Mas não qualquer produto: é produto da racionalidade dominante. Quando o espaço é produzido por um sujeito que se constitui a partir da negação do outro — do indígena, do negro, da mulher, do corpo, da natureza —, o espaço urbano torna-se palco de reprodução dessas hierarquias e exclusões. Nesse sentido, o sujeito universal moderno, que se arrogou na centralidade da produção de sentido e de mundo, é também o operador da cidade moderna.

É possível traçar essa genealogia a partir do próprio surgimento do conceito de cidade como locus do “cidadão racional”. Já na Grécia clássica, como aponta Lefebvre (2001), a pólis era o espaço da razão, do logos, da deliberação política — um espaço que excluía a mulher, o escravizado, o estrangeiro e o corpo. A modernidade apenas amplifica esse gesto: ao separar sujeito e objeto, razão e emoção, cultura e natureza, o urbanismo moderno transforma a cidade em projeto, em máquina, em abstração.

Esse processo é analisado por Enrique Dussel (2000), que propõe uma crítica radical ao sujeito da modernidade, apontando seu caráter imperial e excludente. Como vimos, para Dussel, o “*ego conquiro*” (eu conquisto) precede e funda o “*ego cogito*” (eu penso). Ou seja, antes da razão, há a dominação: o sujeito moderno é construído no ato colonial de conquistar e submeter o outro. Isso tem implicações profundas na constituição do espaço urbano: ao ser desenhado por esse sujeito, o espaço torna-se extensão de seu domínio — um mundo que deve ser ordenado, disciplinado, higienizado.

Não por acaso, a cidade moderna — com seu zoneamento, seus fluxos regulados, sua estética higiênica e funcional — reflete essa racionalidade excludente. O plano urbanístico se torna a extensão do pensamento técnico. O arquiteto, o engenheiro e o urbanista, investidos da autoridade científica, projetam espaços “eficientes”, “inteligentes”, “funcionais” — mas quase sempre destituídos de história, de memória e de pluralidade. Como observa David Harvey (1989), a cidade moderna é a espacialização da lógica capitalista de acumulação e, portanto, também da lógica do sujeito proprietário, branco, masculino e europeu.

Ao articular esse debate com a crítica da colonialidade, é possível compreender que a episteme moderna que funda o urbanismo funcionalista também funda a geografia do poder.

A colonialidade do saber, conceito elaborado por Quijano (2005), denuncia como o conhecimento produzido na Europa foi imposto como norma, deslegitimando todos os outros modos de conhecer. A cidade moderna, planejada sob essa lógica, é um “espaço epistemicida”: ela apaga os traços dos saberes indígenas, das cosmologias africanas, das práticas populares, como veremos a seguir.

O sujeito universal, portanto, não é apenas uma abstração filosófica — ele é um agente concreto de produção espacial. Ele define o que é cidade, quem tem direito a ela, o que é mobilidade, o que é segurança, o que é progresso. E como esse sujeito é, historicamente, europeu, burguês, masculino e branco, sua cidade é também assim: segregadora, hierárquica, planejada para manter a centralidade do mesmo e a marginalização do outro.

Esse debate é aprofundado por Nelson Maldonado-Torres (2007), ao propor a noção de “*colonialidade do ser*”. Para o autor, a modernidade construiu uma hierarquia ontológica, em

que alguns seres são plenamente humanos e outros são apenas vidas descartáveis. O espaço urbano, nesse contexto, é o campo onde essa hierarquia se materializa: zonas centrais versus periferias, centros financeiros versus territórios racializados, áreas nobres versus favelas. O sujeito moderno universal é, assim, não apenas o planejador da cidade, mas o regulador de quem pode ou não existir nela.

Este sujeito, personificado pelo Estado e pelas elites urbanas assume o papel de árbitro e guardião da norma, definindo quem pode ou não participar da cidade, sustentando um modelo desigual e excludente ou, nas palavras de Ferreira (2011):

Nosso Estado peculiar transformou-se, ao longo dos anos, em uma máquina bem azeitada para promover a urbanização desigual. Não é por falta de leis que a cidade se autodestrói, muito pelo contrário. Mas, no Brasil, o que é excesso para uns é condescendência para outros [...]. A cidade de São Paulo é a cidade dos vários pesos e medidas. [...] É também a cidade da indiferença: a exclusão dos mais pobres produz uma lógica perversa em que as classes dominantes cultivam a sensação de que a cidade funciona sozinha, ignorando que é um contingente populacional importante e pobre que a move, mas que tem que desaparecer de vista findo o serviço (Ferreira, 2011, p.77-78)

Para o autor a desigualdade urbana não é fruto do acaso ou de uma suposta incapacidade técnica do Estado, mas de uma engrenagem historicamente construída para garantir a hegemonia de determinados grupos sociais. O Estado brasileiro, em seu caráter patrimonialista, se converte em uma “máquina bem azeitada” para promover a urbanização desigual, aplicando diferentes pesos e medidas conforme a classe social ou o interesse em jogo. Essa seletividade faz com que a cidade seja governada por uma lógica que naturaliza privilégios e invisibiliza os grupos subalternizados, criando um espaço urbano que parece funcionar por si mesmo, mas que depende da exploração de uma população pobre mantida à margem.

Assim, os “guardiões da norma” — as elites que se apropriam do aparelho estatal — assumem o papel de definir quem tem direito ao espaço urbano e em quais condições. A cidade é, portanto, produto de um exercício constante de poder, em que a lei é aplicada com rigor contra os pobres, mas relativizada em benefício dos mais ricos.

Essa elite — *supra summus* do sujeito ocidental moderno — é o núcleo epistêmico do urbanismo hegemônico. Ela é a operadora do espaço, a guardiã da norma, a árbitra do que é cidade e do que é urbano, é ela quem gerencia todas as injustiças e disputas dentro deste espaço.

Capítulo VI - O urbanismo moderno e a colonialidade do espaço

6.1 - Fundamentos Epistêmicos do Urbanismo Modernista: a cidade como produto do sujeito racional

Se qualquer espaço do mundo é transformado, modificado e ressignificado por um humano, há nesse ato uma intencionalidade⁸⁶ e nesta, há humanidade, expressa na sua construção mais básica e acessível às teorias; a sua cultura⁸⁷.

Se um ser humano ergue uma pedra, uma ponte ou um prédio, há nesse ato um valor simbólico e prático que faz denotar a sua perspectiva de mundo e a forma como age e reage em relação a esse mesmo mundo. Se planta, se colhe, se escolhe um embate contra o mundo natural ao seu redor ou se o abriga e o acolhe com proximidade. Se se enxerga como fazendo parte dessa natureza ou se simplesmente a teme, repudia e busca controlá-la, todos esses atos são atos transformadores, gerados e geridos pela sua construção cultural, que formaram a sua subjetividade. o ato de transformar o mundo, portanto, é subjetivo e reflete a imagem e semelhança de seus criadores.

A cidade constitui-se como um modelo histórico, fruto de um modo de pensamento edificado ao longo de processos históricos rastreáveis e definidos, de modo que compreender a formação desse pensamento ao longo do tempo é, simultaneamente, compreender a constituição de um tipo de sujeito que prevalece sobre determinadas camadas temporais e espaciais.

⁸⁶ Não nos referimos aqui ao termo como empregado na Fenomenologia, como propriedade da consciência de ser dirigida a um objeto, fenômeno ou conteúdo, tornando impossível pensar em consciência sem referência a algo externo a ela, mas sim, como “referência de qualquer ato humano a um objeto diferente dele” (Abbagnano, 2007, p.587)

⁸⁷ Por “cultura” adotamos aqui a visão poética e antropológica de Wright (2007), quando diz que: Devo deixar bem claro que estou definindo “civilização” e “cultura” de um modo técnico e antropológico. Por cultura entendo o todo dos conhecimentos, das crenças e das práticas de uma sociedade qualquer. Cultura é tudo: do vegetarianismo ao canibalismo; Beethoven, Botticelli e piercing; o que se faz no quarto, no banheiro e a igreja que se escolhe (no caso da cultura permitir a escolha); além de toda a tecnologia, da lasca da pedra à fissura do átomo. As civilizações são um gênero específico de Cultura: sociedades grandes e complexas baseadas na domesticação das plantas, dos animais e dos seres humanos. As civilizações variam em sua composição, mas caracteristicamente elas possuem vilas, cidades, governos, classes sociais e profissões especializadas. Todas as civilizações são culturas ou conglomeradas de culturas, mas nem todas as culturas são civilizações (Wright, 2007. p. 47)

Atualmente, a cidade manifesta-se como a sobreposição dessas múltiplas camadas, exigindo, para sua compreensão, um modelo de análise que permita dissecar os interesses dos sujeitos que a moldaram, reconhecendo que, sob essa ótica, nada é meramente casual, mas sempre resultado de relações causais. Assim, a cidade revela-se como reflexo direto e intencional dos mesmos fenômenos coloniais que estruturaram nosso modelo de pensamento ocidental, sendo que as marcas dos chamados “sujeitos menores” permanecem invisíveis tanto no espaço urbano quanto na produção acadêmica que o constitui.

Como vimos anteriormente a ideia de urbano se refere a um processo social em curso, uma totalidade dinâmica que ultrapassa os limites concretos da cidade e que implica formas específicas de viver, de organizar a produção, de regular os corpos e de ordenar o mundo. Portanto, pensar o urbano exige também pensar a genealogia do sujeito que o criou e as formas como essa criação se reflete diretamente no espaço.

Ao investigarmos as raízes epistemológicas do urbanismo modernista, torna-se inevitável confrontar os fundamentos do pensamento ocidental moderno que o sustentam. Trata-se de um urbanismo moldado por uma matriz racionalista, universalizante e tecnocrática, cujo sujeito fundador é o homem branco europeu — epistêmica e ontologicamente construído como o único agente legítimo da razão e do progresso. É este sujeito que, munido das ferramentas do Iluminismo, da ciência e do planejamento, se arroga a autoridade de ordenar o espaço urbano segundo princípios de funcionalidade, geometria e eficiência, apagando a pluralidade das experiências urbanas concretas.

A concepção de cidade, no urbanismo moderno, não emerge da observação das práticas sociais reais nem tampouco da escuta das populações que a habitam. Ela é, antes de tudo, um projeto teórico, um modelo abstrato, análogo ao cogito cartesiano que busca fundar a verdade a partir da dúvida metódica e da razão pura. Como destaca Dussel (2000), o sujeito moderno é construído a partir da exclusão de todos os "outros": o não europeu, o não masculino, o não racional, o não branco. Foi este sujeito que projetou sobre o espaço urbano os seus próprios valores, aspirações e formas de controle. A cidade, nesse modelo, é então o prolongamento do sujeito racional, um espaço dominado pela ordem, pela previsibilidade e pela exclusão da diferença, é uma “*cidade-reflexo*” desse sujeito.

Essa estrutura racionalista se expressa com força nas propostas de Le Corbusier, especialmente em sua obra “*La Ville Radieuse*” (1935), em que a cidade é pensada como uma máquina, composta por zonas especializadas e reguladas pela função. O planejamento urbano modernista é, nesse sentido, um projeto de geometrização do espaço, que exclui o imprevisível, o popular, o orgânico e o simbólico. A cidade torna-se o espelho do sujeito moderno, que deseja

totalizar o mundo segundo seu olhar técnico e objetivo. Como lembra Lefebvre (1974, p. 289), “o espaço abstrato é o espaço do poder estatal e do capital, um espaço homogeneizado e fragmentado que exclui o vivido e o diferencial”.

A gênese dessa forma de pensar o urbano está no próprio coração da modernidade ocidental. A concepção iluminista de progresso e civilização, fundamentada em um modelo de razão instrumental e universal, desdobra-se no campo urbanístico como a crença de que é possível racionalizar o espaço para racionalizar a vida. O urbanismo, então, se converte em uma ciência da ordem e da normalização. O plano substitui a experiência, a planta substitui a rua, o zoneamento substitui o corpo. Como observa Holston (1989, p. 30), a modernidade urbana é inseparável da “racionalidade estatal”, que busca moldar a cidade segundo os princípios de controle e produtividade.

Essa racionalidade é também colonial. O modelo moderno de cidade foi exportado e imposto sobre os territórios colonizados como parte do aparato de dominação epistêmica. O sujeito ocidental não apenas pensa e planeja a cidade: ele a impõe como norma, como horizonte civilizatório. A cidade moderna é, nesse sentido, uma extensão da colonialidade do poder, como define Aníbal Quijano (2005), pois reproduz no espaço urbano a lógica de racialização, hierarquização e epistemicídio que fundou a modernidade colonial. As cidades latino-americanas, africanas e asiáticas foram reordenadas a partir desse modelo importado, desconsiderando as formas locais de organização espacial e de vida coletiva.

Walter Mignolo (2003) reforça essa ideia ao afirmar que o espaço urbano moderno é parte do que chama de “matriz colonial do poder”, ou seja, um conjunto de dispositivos que articulam o saber, o ser e o espaço segundo os interesses do Ocidente. O urbanismo moderno é, então, um instrumento de homogeneização ontológica, pois transforma todas as formas de vida urbana em variações do mesmo modelo, baseado na funcionalidade, na propriedade privada e no uso racional do território. O urbano passa a ser medido por parâmetros europeus, mesmo quando aplicados em realidades profundamente diversas, como um gabarito da racionalidade ocidentista.

No contexto paulista, essa racionalidade se expressa com clareza no Plano de Avenidas proposto por Prestes Maia nos anos 1930, cujo fundamento técnico e higienista se filia diretamente ao urbanismo funcionalista europeu (Jazar e Ultramari, 2018). O plano previa a ampliação da malha viária e a articulação do centro com as zonas periféricas por meio de avenidas radiais, subordinando o crescimento da cidade à lógica do automóvel e do capital imobiliário. Como argumenta Villaça (2001), o urbanismo paulistano desde então se pautou pela “segregação sistemática”, mascarada por um discurso técnico-científico que invisibiliza os conflitos sociais e raciais (2001, p. 114).

Esse discurso técnico é também uma expressão do sujeito cartesiano. Ele pressupõe que o planejador — geralmente um engenheiro, arquiteto ou urbanista — seja dotado de um saber neutro, objetivo e capaz de organizar a cidade como um sistema. O espaço urbano deixa de ser vivido para ser calculado, dividido e sistematizado. O corpo, o afeto, a memória e o desejo são expulsos do plano, considerados irracionais ou atrasados.

Em “*Cidade das Letras*” (1998), Ángel Rama demonstra como a própria cidade se torna um cogito estendido — um “espaço-pensamento” que reflete os limites e as potências do sujeito que a concebeu, mas que encontra-se condicionada por uma intelectualidade que a mobiliza.

Para o autor, a “cidade das letras” (*ciudad letrada*), se instituiu por meio da estrutura colonial altamente administrativa, que fortaleceu os controles e a exigência da evangelização, que promoveu a aceitação dos valores europeus na sua manutenção, de modo a se tornar “o recinto fechado, o espaço onde se elaborava o pensamento e o controle era exercido [...] O modelo urbano era ao mesmo tempo um modelo cognitivo, legitimador do poder e da organização social” (Rama, 1998, p. 41 - tradução nossa).

Rama ainda acrescenta que uma cidade nasce de um plano, um projeto, o que nos parece óbvio quando pensamos em modelos urbanos, afinal, não existem modelos que não sejam essencialistas⁸⁸ e simbólicos.

Uma cidade, antes de sua aparição na realidade, precisava existir em uma representação simbólica que, evidentemente, só poderia ser assegurada pelos signos: as palavras, que traduziam a vontade de edificá-la conforme a aplicação de normas, e, de modo subsidiário, os diagramas gráficos, que a desenhavam nos planos — ainda que, com maior frequência, na imagem mental que desses planos possuíam os fundadores, suscetível a correções impostas pelo lugar ou por práticas inexperientes. Pensar a cidade cabia, portanto, a esses instrumentos simbólicos que iam adquirindo sua própria autonomia, a qual os tornaria ainda mais adequados às funções que lhes reclamava o poder absoluto (Rama, 1998, p.21. Tradução nossa)⁸⁹

O espaço urbano torna-se, então, uma expressão material da racionalidade dominante, um espelho das estruturas de poder e saber que desejam ordenar o mundo a partir da palavra escrita, do traçado geométrico e da gramática da autoridade. Nesse sentido, a cidade é sempre menos um

⁸⁸ No seu sentido estrito dentro da filosofia: *esse* = ser. A essência é algo que existe antes da existência física e que garante a qualidade de existência de algo.

⁸⁹ Una ciudad, previamente a su aparición en la realidad, debía existir en una representación simbólica que obviamente sólo podían asegurar los signos: las palabras, que traducían la voluntad de edificarla en aplicación de normas y, subsidiariamente, los diagramas gráficos, que las diseñaban en los planos, aunque, con más frecuencia, en la imagen mental que de esos planos tenían los fundadores, los que podían sufrir correcciones derivadas del lugar o de prácticas inexpertas. Pensar la ciudad competía a esos instrumentos simbólicos que estaban adquiriendo su presta autonomía, la que los adecuaría aún mejor a las funciones que les reclamaba el poder absoluto (Rama, 1998, p.21).

lugar espontâneo e mais uma forma simbólica, uma representação operada por sujeitos históricos que detinham os meios de dizer o mundo — os letrados, os planejadores, os conquistadores.

Portanto, compreender o urbanismo modernista exige compreendê-lo também como um projeto simbólico, ontológico-político de mundo, que tem como base o sujeito ocidental moderno e que opera por meio da negação das epistemologias outras. Ao reduzir a cidade a um conjunto de funções, o urbanismo moderno apaga os sujeitos históricos concretos que produzem o espaço urbano com suas práticas, culturas e saberes. Nesse sentido, ele é cúmplice daquilo que Boaventura de Sousa Santos (2006) chamou de “epistemicídio”, a destruição sistemática de formas de conhecimento não hegemônicas.

Essa crítica não implica negar os efeitos concretos ou a importância histórica do urbanismo moderno, mas sim problematizar os pressupostos que sustentam seu imaginário técnico e político. O sujeito ocidental que funda essa concepção de cidade é o mesmo que funda a modernidade colonial: é aquele que, ao nomear o mundo, o submete ao seu domínio. Assim, como afirma Dussel (1993), a verdadeira crítica da modernidade exige que se escute o outro silenciado, aquele que foi excluído do projeto urbano ocidental e que, no entanto, resiste e reinventa a cidade desde os seus próprios saberes e práticas.

6.2 Le Corbusier e a cidade como máquina: a razão instrumental no coração do urbanismo moderno

No campo das ideias urbanísticas que moldaram o século XX, poucas figuras exercem influência tão duradoura quanto Le Corbusier. Sua proposta para a cidade moderna, condensada no conceito de *Ville Radieuse* (Cidade Radiante) (1935), tornou-se o paradigma do urbanismo funcionalista e, mais do que isso, a materialização concreta da razão instrumental moderna sobre o espaço urbano. A racionalização do urbano, em Le Corbusier, é inseparável da concepção de um sujeito epistêmico dotado de autoridade técnica para ordenar, hierarquizar e limpar o tecido urbano — um sujeito que é, em essência, o arquétipo do homem branco europeu, funcionalista, masculino e moderno. Tal projeto de cidade constitui, como nos adverte Lefebvre (2001), a realização de um espaço abstrato orientado para a troca, o controle e a normatização.

A utopia de Le Corbusier se baseia numa crença absoluta na ordem e na pureza geométrica como mecanismos de regeneração social. Sua cidade ideal era composta por edifícios altos e padronizados, dispostos em linhas ortogonais, com amplos espaços verdes entre eles, separados por zonas de função: habitação, trabalho, lazer e circulação. Este modelo, sistematizado na Carta de Atenas (Congrès Internationaux d'Architecture Moderne – CIAM,

1933), propunha a separação rigorosa das funções urbanas como caminho para a eficiência e a harmonia. A cidade deveria funcionar como um organismo técnico, no qual o planejamento substitui o acaso e o engenheiro-arquiteto substitui o cidadão. Como o próprio Le Corbusier afirmava em *Urbanisme* (1925), “a cidade deve ser uma máquina para viver” (Le Corbusier, 1925, p. 101).

Para Christopher Alexander (1965), em seu texto “A city is not a tree” (uma cidade não é uma árvore), muitas das cidades modernas são como árvores. São projetadas segundo uma perspectiva ultra racionalizada do espaço. De modo cartesiano, essas cidades são divididas de forma hierárquica, rígida, onde cada parte cumpre uma função específica, semelhante à estrutura de uma árvore, o que significa que os espaços urbanos são organizados em subconjuntos não sobrepostos, onde cada “tronco” se divide em “galhos” menores e esses por sua vez em “ramos”, “folhas” e “nervuras”, de forma extremamente organizada e excludente. (Alexander, 1965)

Neste modelo, a cidade é planejada seguindo uma norma cartesiana, dividindo as partes que compõem o todo para dar mais funcionalidade ao modelo; a zona residencial está separada da zona comercial, que por sua vez está separada da zona industrial. Cada função ocupa isoladamente o seu galho.

A soma das partes, exatamente como nos definiu Descartes (1973), compreendidas dentro de suas funcionalidades individuais, resultará na síntese a qual chamaremos cidade.

Segundo o autor, essas “cidades-árvore”, são inspiradas nas ideias do funcionalismo urbano do século XX e todas as suas propostas modernistas, privilegiando o coeficiente racional e critérios de produtividade e controle do espaço, regidos por um modelo artificial, hierárquico e compartimentado do qual, Le Corbusier é um dos principais representantes.

Apesar de ser um texto relativamente curto, a palavra “racional” se apresenta nove vezes no corpo da Carta de Atenas (1957), de Le Corbusier, evidenciando o quanto o desenho da cidade deve seguir princípios rígidos, geridos pela razão e, ao comparar os processos de evolução das cidades, aos modelos de cidades antigas – cidades naturais, segundo Alexander (1965), Le Corbusier deixa claro o quanto o planejamento de uma cidade, segundo tais princípios utilitários e racionais está no horizonte do aspecto civilizacional:

Podemos encontrar ainda no desenho das cidades o primeiro núcleo compacto do burgo, as muralhas sucessivas e o traçado dos caminhos divergentes. As pessoas aí se aglomeravam e encontravam, conforme o grau de civilização, uma dose variável de bem-estar. Aqui, regras profundamente humanas ditavam a escolha dos dispositivos; ali, constrangimentos arbitrários davam origem a injustiças flagrantes. (Le Corbusier, 1957, p. 7)

Brausch (2016) dirá que o texto de Le Corbusier expressa não apenas valores arquitetônicos, mas morais, que representam não apenas só a sociedade, mas a própria humanidade⁹⁰, ou seja, na visão da autora, a humanidade é, ou ao menos poderia ser, gerida segundo tais valores utilitários-rationais que, na obra de Le Corbusier, são divididos nas quatro funções básicas para a cidade moderna: habitação, trabalho, recreação e circulação.

A cidade será então dividida segundo tais parâmetros essencialmente utilitários pois, segundo o autor “*A cidade deve ser organizada de forma a separar claramente as funções, evitando a mistura que gera caos e insalubridade*” (Le Corbusier, *apud* Brausch, 2015, p. 71).

Vale notar a escolha da palavra “caos”, em oposição à “ordem”, refletindo diretamente uma visão de mundo fundamentada no racionalismo moderno, cuja origem remonta exatamente ao projeto cartesiano-iluminista. Na perspectiva do autor, o caos representa, dentro do corpo urbano, tudo aquilo que é percebido como desordem, imprecisão, imprevisibilidade e falta de controle racional sobre o espaço e a sociedade.

Nesta ótica, se a zona habitacional da cidade visava garantir moradias saudáveis, com boa iluminação solar, ventilação e espaço suficiente – Le Corbusier enfatizava que “o sol, a vegetação, e o espaço são as três matérias-primas do urbanismo” (Le Corbusier, 1957) e a habitação deveria ser organizada em blocos altos, inseridos em áreas verdes, promovendo saúde física e mental. A zona dedicada ao trabalho visava separar as áreas industriais e comerciais das residenciais, para evitar conflitos e melhorar a eficiência produtiva e, contida em espaços próprios, deviam ser organizadas para facilitar a circulação e a logística. Aqui percebemos a ênfase na ideia de controle da produtividade baseada no controle dos corpos na cidade.

A cidade tradicional, organicamente constituída é, para o autor, densa, diversa e multifuncional e portanto, um ambiente irracional, impróprio para a produção, incompatível com os ideais de progresso e eficiência, norteadores da modernidade industrial do século XX.

O caos, neste contexto da modernidade, não figura apenas como uma questão estética ou organizacional, mas assume um valor moral e civilizatório, como citado em Brausch (2016). Desse modo, combater o caos urbano, dentro da ordem urbana racionalista, significa instaurar uma ordem racional, previsível e controlável, baseada nas separações claras das funções e das pessoas.

Assim, a oposição “caos” versus “ordem” não é neutra, mas reproduz uma visão de mundo própria da modernidade européia, que busca substituir o espaço orgânico, complexo,

⁹⁰ On découvre ainsi un texte politiquement et moralement orienté, assis sur une vision globale de la société et même, on le verra, de l’ «humanité» (Brausch, 2016, p. 213).

híbrido e diverso pelo racionalizado, organizado, geometrizado, segmentado, funcional e excludente, digno do método cartesiano aplicado ao funcionalismo urbano.

A complexidade e diversidade do espaço urbano não é visto como riqueza, mas como empecilhos funcionais-produtivos logo, um problema a ser solucionado pelo uso da razão.

Ainda na perspectiva funcional de Le Corbusier, a recreação, o lazer e a cultura também terão o seu espaço na cidade moderna, garantindo, segundo o autor, que o cidadão tenha acesso à diversão e ao descanso, essenciais para o bem-estar geral, integrado aos espaços verdes e acessíveis.

Obviamente que dentro desta mesma lógica, a circulação entre, e nos espaços também será amplamente racionalizada, seguindo um planejamento de vias para o trânsito eficiente de pedestres, veículos e transporte público, evitando congestionamentos e promovendo a fluidez no deslocamento urbano. A circulação é vista como função vital para conectar as outras três zonas urbanas. (Le Corbusier, 1957)

Podemos associar o funcionalismo urbano de Le Corbusier a um certo modelo cartesiano de cidade, regido por uma razão estruturante, moldado conforme os princípios de ordem e funcionalidade, no qual todas as partes cumprem uma função explícita dentro de um conjunto holístico. No entanto, é impossível considerar o corpo da cidade como um todo, sem antes fragmentá-lo intuitivamente; não vemos a cidade, vemos apenas as suas partes, dicotomizadas no espaço urbano – Onde eu trabalho, onde eu habito, onde eu circulo e onde eu me divirto.

No racionalismo moderno, aplicado ao urbanismo, a ideia de “caos” é a negação direta da ordem e da racionalidade, da clareza e funcionalidade dos espaços (*imagem 18*). A cidade, segundo esse paradigma deve ser organizada mecanicamente e linearmente, eliminando misturas e sobreposições que são vistas como derivadas ou derivativas de desordem, ineficiência e insalubridade.

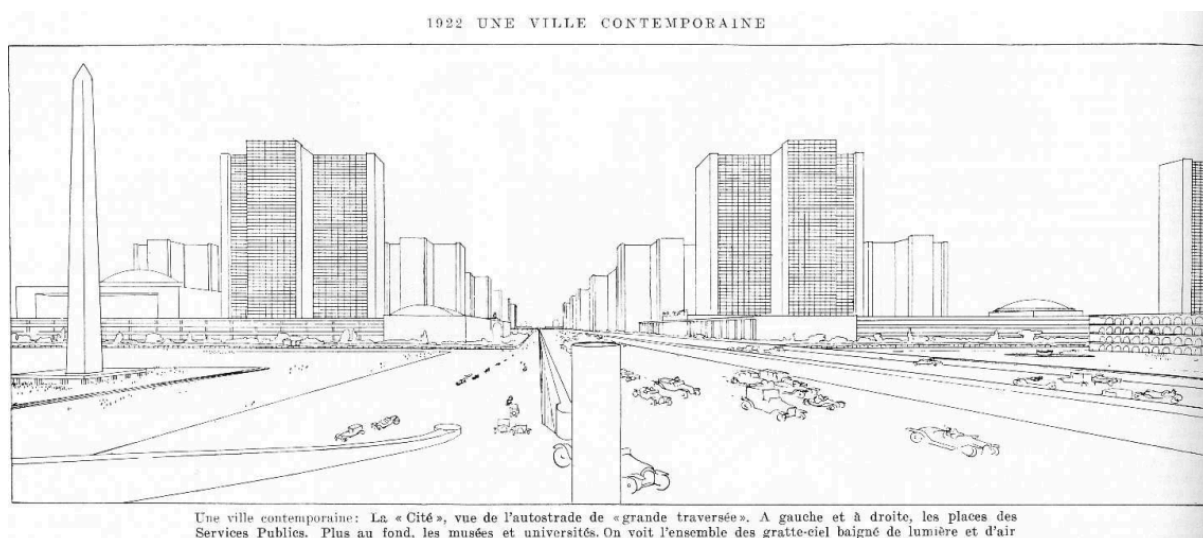


Imagem 18: Uma cidade contemporânea, segundo a visão de Le Corbusier, onde podemos notar a extrema simetria e organização dos edifícios. No entanto, apesar de ser um desenho da década de 20 do século passado, podemos reconhecer nesta imagem um panorama comum às cidades modernas, como São Paulo.

Fonte: Le Corbusier: Oeuvre Complète 1910-1929, p. 113

Trata-se, portanto, de uma cidade baseada na lógica da máquina moderna, tal como concebida nos tempos do fordismo e da racionalização do trabalho. O espaço é planejado de forma a maximizar o fluxo, reduzir conflitos e suprimir aquilo que não é funcional. Essa visão, no entanto, não se limita à forma física da cidade: ela pressupõe um tipo de sujeito ideal — disciplinado, produtivo, silencioso — para quem a cidade é construída. Tudo que foge a esse modelo é tratado como desvio ou anomalia. A espontaneidade, o imprevisto, a memória coletiva, os saberes locais, os usos não programados do espaço são apagados. A cidade torna-se, assim, um aparato de domesticação social.

Na esteira das críticas ao projeto corbusiano, Jane Jacobs (2011), em *“Morte e Vida de Grandes Cidades”*, expõe com contundência as falhas do urbanismo funcionalista. Para ela, a imposição de uma ordem abstrata sobre a complexidade das práticas cotidianas resulta em espaços urbanos inóspitos, desumanos e vulneráveis ao colapso. Segundo Jacobs, “as cidades não são obras de arte; são problemas de organização da vida” (Jacobs, 2011, p. 17). A tentativa de controlá-las segundo princípios mecânicos ignora sua natureza viva e conflitual.

Essa crítica também pode ser lida sob a ótica de uma epistemologia decolonial. O urbanismo corbusiano, ao se apresentar como neutro e técnico, oculta sua base eurocêntrica e moderna, na qual os saberes outros são deslegitimados. Como afirma Walter Mignolo, “a modernidade oculta sua colonialidade”, apresentando seus projetos como universais quando, na verdade, impõe um padrão único de organização espacial e social” (Mignolo, 2003, p. 36).

Até mesmo a ideia do sujeito que ocupa tais espaços é artificialmente criada com base na racionalidade europeia, por meio da invenção do “*Modular*”, como nos explica Duarte (2012);

As Unidades de Habitação foram definidas segundo necessidades de um usuário ideal - um indivíduo de 1,83m, capaz de viver numa comunidade independente, num espaço racionalizado e de formas puras, independentemente do contexto onde se encontrava. [...]

A arquitectura de Le Corbusier reflecte o homem ideal que define a projecção imaginada da cidade da primeira metade do século XX -um homem funcional, puro, capaz de habitar espaços configurados por formas simples e racionais, com um quotidiano repetido e estandardizado. Um homem cujas necessidades são invariáveis desde o início de século, confirmadas mais tarde com o Modulor. Este sistema de medidas, uma regra de proporções baseadas na medida do "homem universal", representa a expressão máxima deste indivíduo ideal - não só as suas necessidades eram constantes e invariáveis como, também, as suas dimensões estavam definidas permitindo o controlo total sobre o usuário da arquitectura de Corbusier. Assim sendo, consciente deste homem concreto, partiu-se do princípio que todos os homens têm as mesmas necessidades, os mesmos interesses e o mesmo organismo, sem considerar a possível individualidade de cada um (Duarte, 2012, p. 94:96)

Lefebvre (1970) é particularmente incisivo ao tratar da influência de Le Corbusier. Para ele, a “cidade como obra” foi substituída pela “cidade como produto”, e o espaço urbano tornou-se um espaço abstrato, reproduzidor das relações capitalistas. O funcionalismo, ao suprimir o simbólico, o vivido e o lúdico, transforma a cidade em um meio de controle e de disciplina dos corpos (Lefebvre, 1970). O urbanismo moderno, então, mais do que um projeto técnico, é um projeto político de ordenação da vida urbana, fundado na exclusão das formas populares de existência.

Este modelo não é apenas moderno, mas também masculinista. Como apontam os estudos de gênero aplicados ao urbanismo, a separação funcional dos espaços reproduz uma lógica patriarcal: os espaços públicos (trabalho, circulação) são masculinamente associados, enquanto os espaços privados (habitação, reprodução) são relegados às mulheres. Doreen Massey (1994) e Joice Berth (2023), observam que o zoneamento urbano e a fixação espacial de determinadas funções consolidam a divisão sexual do espaço. Le Corbusier, ao propor uma cidade sem esquina, sem variação, sem imprevisto, projeta uma cidade de ordem masculina, excludente e monocultural.

No campo da prática, o urbanismo funcionalista se desdobrou em grandes projetos habitacionais, edifícios-monólitos, conjuntos fechados e planos diretores centrados na mobilidade automotiva. São Paulo, por exemplo, adotou vários elementos da matriz corbusiana no projeto de Prestes Maia (Toledo, 1996), nos planos da Operação Centro e na construção dos conjuntos habitacionais da COHAB. Em todos esses casos, observam-se os mesmos efeitos: desumanização dos espaços, segregação socioespacial, exclusão dos pobres e apagamento das

formas populares de urbanidade. Como escreve Ermínia Maricato (2011), o urbanismo no Brasil sempre foi um “instrumento de exclusão, ainda que com linguagem técnica e neutralidade aparente” (Maricato, 2011, p. 87), deixando muito claro que o planejamento — revestido de linguagem técnica e de pretensa neutralidade — favorece apenas parte da população, reforçando exclusões e privilégios.

Diante disso, é necessário compreender que a cidade de Le Corbusier é a cidade do sujeito moderno, que se julga portador de uma razão superior capaz de organizar o mundo. É o sujeito do cogito cartesiano, que, ao pensar, afirma sua existência e seu direito de dominar a natureza, os corpos e o espaço. É o mesmo sujeito que, ao longo da modernidade, impôs suas formas de saber, de viver e de ocupar o território. Portanto, o urbanismo funcionalista não é apenas uma escola de planejamento: é um dispositivo de poder, um operador da modernidade colonial, um meio de instaurar a hegemonia do sujeito ocidental sobre a cidade.

A crítica contemporânea ao modelo corbusiano exige as perguntas: quem tem o direito de imaginar a cidade? Quem tem voz na produção do espaço? Que vidas são visíveis nos planos diretores? A cidade, para ser justa, precisa ser plural, imprevisível, desobediente. E, para isso, é necessário desmontar a cidade-máquina e abrir espaço para as epistemologias urbanas que foram silenciadas pelo cânone funcionalista.

6.3 Marcos da modernização: O Plano de Avenidas de Prestes Maia - tecnocracia e exclusão no coração da modernização paulistana

O Plano de Avenidas de Prestes Maia é, sem dúvida, um dos marcos mais expressivos da urbanização moderna em São Paulo e da consolidação de um modelo tecnocrático de controle do espaço urbano. Elaborado entre 1930 e 1938, durante um período de intensas transformações econômicas e políticas no Brasil, o plano refletia uma tentativa de ordenar e racionalizar a metrópole sob a lógica do progresso, da eficiência e da mobilidade motorizada. Inspirado fortemente nas ideias funcionalistas de Le Corbusier e no ideário da Carta de Atenas (Ciam⁹¹,

⁹¹ Congrès Internationaux d'Architecture Moderne - O CIAM foi uma série de congressos internacionais realizados entre 1928 e 1959, que reuniram arquitetos, urbanistas e intelectuais influenciados pelo modernismo. Fundado por figuras como Le Corbusier, Hannes Meyer, Sigfried Giedion e outros, o CIAM tinha como objetivo promover os princípios da arquitetura moderna, em especial os fundamentos do funcionalismo urbano. A Carta de Atenas, produzida no 4º Congresso do CIAM, realizado em 1933 a bordo do navio Patris II durante uma viagem entre Marselha e Atenas, e publicada por Le Corbusier em 1943. (CIAM. *Carta de Atenas*. Le Corbusier (org.). São Paulo: Perspectiva, 2007).

2007: Toledo, 1996), o plano foi concebido por Francisco Prestes Maia — engenheiro, urbanista, professor e posteriormente prefeito — como um projeto de reorganização profunda da estrutura urbana paulistana.

Se, por um lado, o Plano de Avenidas buscava responder ao crescimento desordenado da cidade e ao caos no trânsito, por outro, ele promovia a reprodução de uma racionalidade tecnocrática que via a cidade como objeto manipulável por uma elite técnico-burocrática, descolada das experiências vividas pela maioria da população. Prestes Maia concebeu a cidade como uma engrenagem mecânica, cujos problemas se resolveriam por meio de vias arteriais, hierarquização de fluxos e descongestionamento do centro histórico. A proposta consistia na criação de anéis viários e avenidas radiais, priorizando a circulação de automóveis e a conexão entre o centro e as zonas periféricas.

Como destaca Villaça (2001), o plano institucionaliza a cidade para os automóveis, inaugurando uma política urbana voltada aos interesses das classes dominantes, em detrimento da população trabalhadora. A cidade passa a ser planejada para quem pode circular — os sujeitos do capital e do automóvel — e não para quem caminha, para quem vive a cidade no cotidiano. A exclusão social não é apenas efeito colateral: ela está inscrita na forma e na lógica do plano.

É possível perceber, nesse modelo, a operação de um sujeito epistêmico moderno que se arroga o direito de organizar o espaço a partir de parâmetros universais e supostamente neutros. Trata-se do mesmo sujeito que Le Corbusier idealiza como planejador supremo: um indivíduo que vê a cidade do alto, da maquete, da planta — o “olhar panóptico” da razão técnica. Prestes Maia é herdeiro direto desse imaginário. Para ele, a cidade não é um lugar de trocas simbólicas, de memórias ou de insurgências populares, mas um campo de intervenção racional, onde o engenheiro desempenha o papel de demiurgo do espaço.

Ermínia Maricato (2011) argumenta que a urbanização brasileira foi marcada por uma profunda desigualdade socioespacial, legitimada por discursos técnicos e jurídicas. O plano de Prestes Maia, ao priorizar a fluidez viária e a valorização imobiliária em detrimento da habitação popular e dos serviços públicos nos bairros periféricos, inscreve na cidade uma “geografia da exclusão” (Maricato, 2011, p. 57). Ele não apenas ignora os pobres, mas os empurra para fora do campo de visão dos centros requalificados.

O urbanismo que se implementa a partir desse modelo, sobretudo nas décadas seguintes, contribui para a constituição de uma cidade segmentada, fragmentada, profundamente desigual. É neste contexto que se forma aquilo que Milton Santos (1994) denominou de “meio técnico-científico-informacional”: um espaço moldado pelas exigências do capital e do

automóvel, em que a centralidade urbana é reservada ao consumo e à circulação, enquanto as margens são relegadas à precariedade e ao abandono.

Custódio, em seu artigo “*Dos surtos urbanísticos do final do século XIX ao uso das várzeas: o Plano de Avenidas de Prestes Maia*” (2004) explica que o Plano de Avenidas torna-se também um instrumento de apagamento dos modos de vida urbanos não hegemônicos, como os cortiços, as comunidades negras do centro, os mercados populares e os espaços religiosos afro-brasileiros. A política de “higienização urbana”, ao demolir os espaços populares em nome da “ordem” e da “modernidade”, não é apenas uma política de classe, mas também de raça e de epistemologia. Ela parte de um modelo de cidade “universal” que, como afirma Aníbal Quijano (2005), é na verdade a particularidade do mundo europeu ocidental, imposta como norma por meio da “*colonialidade do poder*”.

O Plano de Avenidas não pode ser lido, portanto, apenas como uma estratégia de engenharia urbana. Ele é também uma manifestação espacial da modernidade ocidental, isto é, da crença na razão técnica como via para o progresso. Como Lefebvre (2001) pontua, o espaço produzido pela modernidade é um espaço abstrato — “liso”, “homogêneo”, “quantificável” — que se opõe à diversidade dos espaços vividos. Essa abstração técnica apaga as identidades territoriais, silencia as narrativas periféricas e desarticula os vínculos comunitários.

E mais: o plano reforça uma ideia de centro que remete diretamente ao Omphalos da cultura grega — aquele “umbigo do mundo” simbólico em torno do qual tudo orbita, como já abordado em capítulo anterior. O centro modernizado de São Paulo, requalificado por avenidas, túneis e monumentos, passa a funcionar como espaço de visibilidade do poder, como teatro da ordem e da civilização. As periferias, ao contrário, são convertidas em espaços de invisibilidade e abandono — terras sem símbolo e sem valor para o projeto de cidade moderna.

Ao fim, a herança do Plano de Avenidas é uma cidade fragmentada, excludente, moldada por uma racionalidade funcionalista que desconhece o povo e seus modos de viver. Como observa Rolnik (2015), o urbanismo brasileiro nunca foi neutro: ele é ideológico, excludente e racista. Prestes Maia, ainda que agisse sob o ideal de progresso, atuou como agente de uma cidade para poucos — a cidade do sujeito moderno, cartesiano, ocidental, que organiza o espaço segundo a lógica do capital, da ordem e da técnica.

Portanto, o Plano de Avenidas deve ser compreendido como uma tecnologia de poder — uma forma de projetar e produzir o espaço a partir dos códigos epistêmicos do Ocidente, da razão técnica, da colonialidade e do patriarcado. Como bem alerta Boaventura de Sousa Santos (2006), não há produção de espaço sem produção de saber, e todo saber que se impõe como

universal nega a pluralidade dos mundos e dos modos de habitar. A cidade, nesse modelo, não é um bem comum, mas um dispositivo de governo dos corpos e das práticas.

6.4 O legado da racionalidade técnica no urbanismo paulistano contemporâneo

A cidade de São Paulo, ao longo de seu desenvolvimento urbano, incorporou de forma sistemática os princípios da racionalidade técnica como diretriz hegemônica de planejamento. Essa racionalidade, profundamente enraizada na episteme moderna, é herdeira direta do sujeito cartesiano — um sujeito que, como vimos, se afirma por meio da abstração, da objetividade e do domínio sobre o mundo. Na prática urbanística, isso se traduz em uma concepção de cidade como sistema técnico, como mecanismo funcional a ser operado por especialistas. A cidade moderna, assim, é imaginada como um problema a ser resolvido por engenheiros, arquitetos e urbanistas, com o suporte de dados, modelos e algoritmos — e raramente pelas populações que nela vivem.

Em São Paulo, essa racionalidade técnica ganhou impulso desde os primeiros planos estruturantes da cidade, mas se consolidou com vigor nos anos de 1930 e 1940, com o Plano de Avenidas de Prestes Maia. A cidade passou a ser pensada a partir da circulação, da velocidade e da fluidez — elementos diretamente ligados a uma concepção funcionalista do urbano, herdada de Le Corbusier e do movimento moderno. (Custódio, 2004)

A cidade, nesse contexto, é reduzida a um conjunto de funções: morar, circular, trabalhar e se recrear, conforme a doutrina dos CIAM (Congrès Internationaux d'Architecture Moderne). A racionalidade técnica, assim, não é apenas um modo de organizar o espaço, mas um modo de organizar a vida e suas possibilidades.

Esse legado persiste até os dias atuais. Os planos diretores recentes da cidade, apesar de incorporarem uma retórica de participação e de inclusão, ainda operam sob a lógica técnico-burocrática. A linguagem técnica — expressa em termos como “zoneamento”, “adensamento construtivo”, “eixos de estruturação da transformação urbana” — continua sendo o principal instrumento de produção do urbano. Como destaca Rolnik (2015), mesmo os avanços conquistados pelo Estatuto da Cidade (Lei Federal nº 10.257/2001), que introduziu o princípio da função social da propriedade e da cidade, não foram suficientes para romper com a hegemonia tecnocrática na formulação do espaço urbano.

A racionalidade técnica também se manifesta na relação entre espaço e mercado. A cidade é projetada com base em indicadores econômicos, fluxos de capital e métricas de

produtividade urbana. O Plano Diretor Estratégico de 2014, por exemplo, propôs um modelo de “cidade compacta”, baseado na concentração de habitação e emprego ao longo de eixos de transporte. Embora tal proposta apresente aspectos positivos em termos de mobilidade e sustentabilidade, ela também reforça a lógica de indução do mercado imobiliário — como já alertavam Maricato (2011) e Fix (2011). A operação urbana consorciada, por exemplo, torna-se um instrumento que legitima a transformação do espaço com base em interesses privados, mediados por dispositivos técnicos e legalistas.

Essa forma de pensar e agir sobre a cidade reflete a permanência do sujeito universal moderno como figura central do planejamento. Trata-se de um sujeito que observa a cidade de cima, como um “olhar panóptico” que, com base em dados e projeções, define o que é desejável, possível ou necessário. Como afirma Scott (1998), esse olhar técnico é inerente aos “projetos de alta modernidade”, nos quais o conhecimento local e a experiência vivida são sistematicamente desconsiderados. Em São Paulo, essa epistemologia do distanciamento é evidente: o urbanismo oficial, salvo raras exceções, ignora a cidade real, aquela que pulsa nas margens, nas periferias, nas práticas de resistência e reinvenção do espaço.

A manutenção desse modelo técnico, porém, não se dá sem resistência. A cidade de São Paulo é também o palco de insurgências urbanas que contestam o monopólio técnico sobre o planejamento. Movimentos como o dos sem-teto, as ocupações urbanas, as experiências de urbanismo tático e participativo, e as resistências culturais das periferias, expressam uma outra racionalidade — encarnada, coletiva, popular. Esses movimentos evidenciam a falência da cidade projetada por especialistas e propõem, ainda que de forma fragmentária, um outro modo de produzir o espaço: não a partir da razão técnica, mas da razão vivida.

Nesse sentido, o urbanismo paulistano contemporâneo vive uma tensão entre dois paradigmas: de um lado, a persistência da episteme moderna, que organiza o espaço a partir de critérios técnico-rationais; de outro, a emergência de práticas contra-hegemônicas que desafiam o monopólio técnico e reivindicam o direito à cidade em sua plenitude.

Essa tensão é também uma disputa entre dois sujeitos: o sujeito abstrato do urbanismo funcionalista, e o sujeito encarnado das resistências urbanas — mulheres, negros, indígenas, migrantes, periféricos, que historicamente foram excluídos dos processos de produção do espaço.

Essa crítica encontra eco nas análises de autores do pensamento decolonial. Para Arturo Escobar (2016), o planejamento urbano moderno é uma das formas mais acabadas da racionalidade eurocêntrica — uma racionalidade que pretende universalizar seus modelos, desconsiderando as múltiplas ontologias urbanas que coexistem nas cidades do Sul Global. E

Em São Paulo, essa crítica é urgente: o urbanismo técnico não dá conta da complexidade, da desigualdade e da potência da metrópole. Pelo contrário, frequentemente atua como instrumento de silenciamento e exclusão.

Capítulo VII - O espelho de Narciso: símbolos e representações no corpo da cidade

“Se inclina, vai beber, mas outra sede o toma: Enquanto bebe o embebe a forma do que vê. Ama a sombra sem corpo, a imagem, quase-corpo. Se envaidece de si, e no êxtase pasmo, é um signo marmóreo, uma estátua de Paros.”

A Morte de Narciso- Ovídio

7.1 - Placas, pedras e fantasmas: Memória, toponímia e disputa simbólica no espaço urbano

“Quando ando por Sampa penso que estou caminhando sobre meus ancestrais. E viver bem aqui é mantê-los vivos na minha memória e na memória desta colossal aldeia de desconhecidos. Penso nos antepassados e nos caminhos que faziam quando andavam sobre esta terra. Nos matos que tinham que desbravar, nas caçadas que tinham que empreender, nas guerras a guerrear. E penso que São Paulo é um pouco tudo isso junto e desbravá-la é dar vida à memória dessa gente.”

Daniel Munduruku

Qual o projeto civilizatório dos sujeitos que deram nomes às ruas e aos espaços da cidade de São Paulo e que povoaram o imaginário da cidade com suas estátuas e monumentos? Afinal, quem tem poder de decisão sobre a toponímia e iconoclastia de uma cidade?

O que parece apenas uma decisão administrativa — nomear ruas, erguer estátuas, dar identidade visual à cidade — carrega, na verdade, uma escolha política e histórica profunda. Os nomes que permanecem gravados nas placas, os rostos de pedra e bronze que observam do alto os transeuntes, as referências que dominam a linguagem da cidade, tudo isso forma um tecido simbólico que revela o que se quer lembrar, mas também o que se deseja apagar, ou seja, há um poderoso elemento simbólico e ideológico neste processo, como afirma Aparecida Neri Isquerdo (2019) em seu estudo sobre a toponímia:

A toponímia de um espaço geográfico evidencia o *modus vivendi* do grupo humano de uma região, pois o denominador, ao atribuir um nome a um córrego, uma cachoeira, uma montanha, por exemplo, pensando-se em elementos de natureza física, ou a uma fazenda, uma chácara, uma cidade, um povoado, um bairro, uma rua, no caso de elementos humanos, transfere para o nome do lugar, o topônimo, as suas impressões pessoais, seus valores, suas crenças, suas expectativas, enfim, a cosmovisão que lhe é própria. Para tanto, concorrem muitos fatores de ordem social, histórica, econômica, cultural, ideológica, o que leva Dick (1990, p. 35) a conceber a Toponímia como “um complexo línguo-cultural, em que os dados das demais ciências se interseccionam (Isquerdo, 2019, p. 10)

A cidade, nesse sentido, é um artefato de poder. A construção dos espaços urbanos não se dá apenas pela engenharia, mas pela imaginação simbólica de seus organizadores. Como nos lembra Joice Berth, “a configuração das cidades está permeada por símbolos que estimulam o individualismo e reafirmam a continuidade das supremacias e hierarquias sociais” (Berth, 2023, p. 13). A cidade, portanto, não é neutra. Ao contrário, ela é desenhada para reproduzir e naturalizar determinadas formas de ver o mundo — e de organizá-lo e, essas formas, como já vimos, deriva diretamente da subjetividade dos seus atores sociais.

Em São Paulo, como em outras grandes metrópoles coloniais, essa lógica se torna explícita quando olhamos para os nomes que ocupam o espaço público. Ruas, avenidas, praças e bairros são majoritariamente nomeados em homenagem a figuras masculinas, brancas e ligadas ao projeto colonial: militares, governadores, bandeirantes, líderes políticos, religiosos e industriais. A masculinidade, a branquitude e a racionalidade do sujeito moderno europeu são reiteradas como valores centrais da memória urbana. Em contraste, os nomes indígenas que permanecem — Ibirapuera, Tietê, Anhangabaú, Pacaembu — são vestígios ressignificados, desprovidos de contexto, usados como exotismo cultural para marcar o espaço, enquanto os povos originários que os nomearam ou inspiraram, foram expulsos, silenciados ou exterminados.

As imagens abaixo (21 e 21) com nomes de etnias indígenas em ruas do bairro das Perdizes, na capital paulista, demonstram bem essa ideia. As ruas foram nomeadas com duas

etnias indígenas altamente ameaçadas, os Guaraní Cayowaá⁹², de São Paulo, e os Nhambiquaras⁹³, do Mato Grosso.



Imagens 20 e 21: Placas de ruas no com nomes de etnias indígenas no bairro das Perdizes foram adesivadas em protesto, com a denúncia “Sob Ameaça”.

Fonte: Foto do acervo próprio autor.

Os dois exemplos de rua citados acima, ilustram com precisão o processo de construção simbólica do espaço urbano a partir de uma memória fabricada. Muitas dessas ruas ostentam nomes de origem indígena ou tupi, como Caiubi⁹⁴ ou Timbira, mas não há qualquer indício de que tais populações tenham efetivamente habitado ou influenciado diretamente a configuração territorial ou social dessa região. Trata-se, portanto, de uma toponímia que invoca a ancestralidade indígena como recurso estético ou exótico, e não como marca de presença ou de resistência.

De acordo com Bustamante (2001), os topônimos indígenas nas cidades não devem ser interpretados automaticamente como sinais de ocupação real ou de influência cultural direta dos povos originários. Ao contrário, muitas vezes são fruto de um processo de “tradição inventada”,

⁹² Os nomes indígenas de muitas ruas do bairro foram determinados por um ato do prefeito (1.698), em 26 de Dezembro de 1921 que, segundo o Dicionário de Ruas, “Todos os nomes oficializados através do ato nº 1.698 de 1921, nos “Campos da Escolástica”, foram escolhidos com base no tema “índios brasileiros” (Apiacás, Apinagés, Aimberê, dentre outras). Nesse sentido, “Cayowaás” é uma homenagem aos índios de mesmo nome, subgrupo dos Guaranis, cujos remanescentes vivem no litoral de São Paulo, ao sul de Santos, no Paraná e em Santa Catarina. (in: <https://dicionarioderuas.prefeitura.sp.gov.br/historia-da-rua/rua-cayowaa>. Acesso em 12/05/2025).

⁹³ Nambikwara: também chamados Anunsu, Anunzê, Nanbikuara, Nambikuara, Nambiquara, Nhambikuara ou Nhambiquara, são um povo indígena brasileiro. Estão localizados no oeste do Mato Grosso e em Rondônia. Em 1999, somavam 1 145 indivíduos. Seus costumes são a caça e a coleta e quase nunca tiveram contato com os não índios até 1965, quando não índios começaram a invadir suas terras para o garimpo e para a extração ilegal de madeira. (Revista IHU - Genocídio dos Povos Indígenas, São Leopoldo, ed. 478. 2015, p. 24).

⁹⁴ Caiubi foi um líder indígena, irmão do cacique Tibiriçá.

no qual a nomenclatura indígena é apropriada e deslocada de seu contexto original, servindo antes para compor uma narrativa de brasilidade pacificada do que para reconhecer efetivamente os povos e culturas que foram historicamente silenciados. Como afirma a autora, há uma tendência recorrente de utilizar nomes indígenas em espaços urbanos como um recurso simbólico que encobre a violência colonial, conferindo ao espaço um verniz de diversidade que mascara o apagamento das populações que esses nomes deveriam representar.

Esse fenômeno evidencia a dimensão ideológica da toponímia urbana: ao mesmo tempo em que se afirma um suposto respeito à diversidade, consolida-se uma narrativa única, controlada por agentes do poder político e econômico, que mantém o sujeito ocidental moderno no centro da representação espacial. A presença de nomes indígenas em bairros como Perdizes, portanto, não expressa uma homenagem autêntica ou um reconhecimento histórico, mas uma forma de domesticação simbólica da alteridade — mais uma estratégia de apagamento pela via da representação.

A título de exemplo dessa tradição inventada, que privilegia a perspectiva do homem branco europeu — do sujeito ocidental — como sujeito fundador da nação, destaca-se a figura de João Ramalho. Apesar de sua má fama entre os jesuítas — acusado de práticas brutais de escravização indígena —, foi alçado ao posto de herói conciliador e “pai do bandeirantismo” (Garcia, 2016).

Seu nome batiza uma das principais ruas do bairro de Perdizes, onde a presença simbólica do colonizador se impõe como marca de prestígio e poder, apagando as violências históricas associadas à sua trajetória.

Conforme relatam muitos historiadores e cronistas (Garcia, 2016; Abreu, 1998; Madre de Deus, 2010; Bueno, 2023; Toledo, 2003) este personagem é uma figura ambígua na história da colonização do Brasil, especialmente na fundação de São Paulo. Apresentado por alguns cronistas e historiadores como mediador entre portugueses e indígenas, e até mesmo como símbolo da “miscigenação” fundadora, sua imagem foi incorporada ao imaginário paulista como o “avô dos bandeirantes”. Casado com Bartira, filha do cacique Tibiriçá, Ramalho teria estabelecido alianças estratégicas que facilitaram o domínio luso sobre o planalto de Piratininga, atuando como guia e articulador das primeiras vilas. No entanto, seu papel não se limitou à diplomacia: Ramalho foi também acusado de brutalidade, escravização de indígenas e resistência à presença jesuítica, o que lhe valeu má fama entre os religiosos da época.

Apesar dessa reputação controversa, João Ramalho foi posteriormente resgatado como herói fundador de São Paulo. Em narrativas locais, é lembrado por ter defendido a vila de Piratininga de ataques indígenas no século XVI, garantindo sua permanência no alto da serra do

Mar. Essa defesa foi interpretada como gesto civilizatório, apagando-se o contexto de violência que permeava as relações entre colonos e povos originários. Sua presença no espaço simbólico da cidade — seja em estátuas, ruas ou escolas⁹⁵ — ilustra como personagens históricos são moldados conforme os projetos de memória das elites, transformando agentes coloniais em ícones de progresso e identidade regional, como bem ilustra Neves;

Em 1900, São Paulo procurava um personagem que representasse a força do Estado. (...) Pedro Álvares Cabral, que nos outros Estados estava sendo considerado o grande personagem do Descobrimento, “não servia para o papel de representante paulista porque não tinha passado por aqui”.

Para os intelectuais da época, João Ramalho poderia ser esse personagem. Mas depunha contra o português sua má fama, difundida nos relatos dos jesuítas. Dessa forma, historiadores começaram a fazer pesquisas para construir e reforçar a imagem heroica de João Ramalho. Para orgulho de muitos paulistanos, atingiram o objetivo. Em 1927, os vereadores de São Paulo homenagearam o casal que deu origem a tantos paulistanos, dando o nome de Bartira e João Ramalho a duas ruas no bairro de Perdizes. (Neves, 2007, p. 171)

O texto de Neves já aponta a outro exemplo emblemático da maneira como a memória urbana fabrica personagens históricos adaptados à lógica colonial, pois, a Rua Bartira, citada no texto homenageia a filha do cacique Tibiriçá, conhecida por ter sido entregue como esposa a João Ramalho. No entanto, historiadoras e historiadores como Resende (2003), Godoy (2016) e Monteiro (2022) apontam indícios de que Bartira era muito jovem quando foi dada em casamento, provavelmente ainda uma criança ou adolescente — prática comum nas alianças políticas entre europeus e populações originárias, em especial os Tupinambá, no período colonial, como nos confirma o historiador João Azevedo Fernandes, em sua obra “*De cunhã a mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*” (2003), logo, o juízo de valor sobre a idade de Bartira pode não ser metodologicamente apropriado por se mostrar anacrônico, mas, torna-se muito representativo de uma construção forçada da imagem do casal.

A historiadora Maria Leônia Chaves de Resende (2003), por sua vez, ressalta como a figura de Bartira foi ao longo do tempo apagada de sua complexidade histórica e romantizada nos discursos oficiais. A jovem indígena foi incorporada ao mito fundador da cidade como símbolo da conciliação entre culturas — uma narrativa que omite a violência das relações coloniais e o fato de que, como apontam os estudos, ela foi entregue a João Ramalho ainda muito jovem. Silvana Godoy (2016) reforça que essas uniões devem ser lidas não como expressão de convivência pacífica, mas como instrumentos de poder político que subordinavam as filhas de caciques à lógica do colonizador.

⁹⁵ Há três escolas na capital paulista que levam o seu nome, de acordo com lista da Secretaria de Educação do Estado de São Paulo, em: <http://www.educacao.sp.gov.br/cgrh/escolas/>

Assim, a Rua Bartira, tomada aqui como exemplo, como tantas outras no tecido urbano paulistano, não apenas homenageia uma figura histórica, mas também cristaliza um discurso que transforma um episódio de submissão em símbolo de fundação. Trata-se de mais um caso em que a cidade celebra, em suas placas e símbolos, a versão heroica e pacificada do passado, silenciando as marcas da violência inscritas na própria origem do espaço urbano.

7.2 A presença silenciosa da toponímia indígena

A toponímia urbana é um dos campos mais sensíveis da disputa simbólica pelo espaço e pela memória. Como ressalta Toledo, em sua história da cidade de São Paulo, “*A capital da Solidão*” (2003):

No mais, se não houve violência na mudança de regime, o mesmo não se pode dizer com respeito à toponímia da cidade. Os nomes de ruas conheceram uma devastação, com o objetivo de apagar das placas os nomes dos titulares do Império. A rua do Imperador, que ligava os largos da Sé e de São Gonçalo, passou a se chamar rua do Marechal Deodoro da Fonseca. Nada menos que isso: um maioral pelo outro, o rei posto pelo recém-coroadado. E a rua da Imperatriz, que no passado fora rua do Rosário, agora seria 15 de Novembro, celebrando a data que os novos donos do poder consideravam a de um recomeço do país. Também havia na cidade na época uma rua do Príncipe e uma rua da Princesa. A rua do Príncipe, que em outro tempo fora rua da Cruz Preta, mudou para Quintino Bocaiúva, e a da Princesa, antes singelamente chamada de rua do Jogo da Bola, passou a Benjamin Constant. Dois próceres do novo regime ascendiam à glória das placas (Toledo, 2003, p. 318:319)

Essa substituição sistemática de nomes revela o quanto a cidade é reescrita a cada novo regime, com seus heróis e símbolos próprios. A Rua Bartira, nesse sentido, deve ser compreendida não como um gesto neutro de homenagem a uma figura indígena, mas como parte de um projeto simbólico mais amplo, que incorpora seletivamente personagens do passado para reafirmar valores do presente — neste caso, a domesticação da figura indígena feminina como símbolo de conciliação e obediência ao poder colonial, ao poder do sujeito ocidental dominante, que cria os valores simbólicos da cidade.

A cidade de São Paulo, ao manter nomes indígenas em sua toponímia, ao mesmo tempo em que elimina fisicamente e simbolicamente os sujeitos indígenas do espaço urbano, atualiza essa lógica: as palavras encobrem a violência, mascaram o genocídio sob uma estética da diversidade aparente.

Ao mesmo tempo em que promove o apagamento físico, político e epistêmico dos povos originários, a cidade de São Paulo mantém uma relação contraditória com a memória indígena:

nomes como Anhangabaú, Pacaembu, Ibirapuera, Tietê, entre tantos outros, permanecem gravados na geografia urbana. A impressão, no entanto, é de que esses nomes foram arrancados de seu contexto cultural original e reinseridos em um vocabulário decorativo que nada deve aos povos que os produziram. A cidade exhibe a palavra indígena como ornamento, ao mesmo tempo em que elimina o indígena como sujeito.

Trata-se de um esvaziamento deliberado. A palavra persiste, mas não designa: “No colonialismo, há uma função muito peculiar para as palavras: elas não designam, mas encobrem” (Cusicanqui, 2021, p. 7). A lógica colonial desloca o sentido das palavras originárias e as submete à sua estética, inserindo-as na paisagem urbana para marcar uma falsa diversidade — que celebra a diferença enquanto suprime o diferente. Como observa Ailton Krenak (2019), a permanência de nomes indígenas em bairros de elite ou regiões centrais não corresponde à presença concreta desses povos nesses territórios, mas à sua estetização controlada, à sua “transformação em paisagem”.

No entanto, segundo Isquierdo (2019), a toponímia também pode funcionar como um referencial de passagem dessas populações por um determinado território e, como sabemos, todo o território do Planalto Paulista era indígena e alguns lugares guardam essa memória em seus nomes:

Na verdade, na origem da grande maioria dos nomes de lugares há um item lexical do vocabulário comum que perpetua as características do léxico da(s) língua(s) falada(s) no espaço geográfico na época em que o dominador selecionou o topônimo. Isso explica o fato de a toponímia registrar as camadas étnicas da população e, consequentemente, imortalizar formas do vocabulário das línguas dos falantes das etnias que estão na gênese da formação da população, razão pela qual a toponímia pode também perenizar étimos de línguas não mais faladas na área geográfica em que o topônimo se inscreve e, consequentemente, funcionam como um fóssil linguístico, termo tomado por Dick (1992, p. 20) “ao geógrafo francês Jean Brunes, que o considerava como um ‘fóssil da geografia humana’ (Isquierdo, 2019, p.10)

Mesmo considerando essa perspectiva da arqueologia toponímica da cidade, sabemos o quanto tais referências, memórias e significados são ignorados pelos seus sujeitos, portanto, ao exhibir nomes indígenas em seus bairros nobres e avenidas movimentadas, a cidade opera uma forma de colonialismo ornamental, no qual a referência ao outro é preservada como signo exótico, sem o incômodo de sua presença. A cidade preserva o eco das culturas que destruiu, num jogo perverso entre memória e ausência. Trata-se de um apagamento simbólico tão eficaz quanto a violência física: permite que a cidade se diga diversa, ao mesmo tempo em que mantém o poder simbólico, político e territorial nas mãos do mesmo sujeito hegemônico.

7.3 Pedras que falam: A cidade esculpida pela colonialidade

A paisagem urbana, marcada por monumentos, estátuas e símbolos públicos, não é neutra, mas produzida pelo sujeito ocidental, e, assim, ela materializa disputas de memória, discursos de poder e projetos de mundo desse sujeito. Nesse sentido, os monumentos não apenas celebram personagens ou feitos históricos: eles instituem uma narrativa sobre o passado, determinando o que deve ser lembrado, por quem e com que propósito.

Jacques Le Goff (1990), ao discutir a relação entre história e memória, observa que o termo *monumento* deriva etimologicamente de *memento*, ou seja, algo que remete à lembrança:

O monumentum é um sinal do passado. Atendendo às suas origens filológicas, o monumento é tudo aquilo que pode evocar o passado, perpetuar a recordação, por exemplo, os atos escritos. [...] O monumento tem como características o ligar-se ao poder de perpetuação, voluntária ou involuntária, das sociedades históricas (é um legado à memória coletiva) e o reenviar a testemunhos que só numa parcela mínima são testemunhos escritos. (Le Goff, 1990, p.535)

O monumento, portanto, é antes de tudo um dispositivo de lembrança — e, como tal, carrega um projeto político de seleção e silenciamento.

No entanto, é necessário perguntar: de que passado se trata? De que memória se fala? Em São Paulo, os monumentos públicos evocam majoritariamente a memória da conquista e da dominação. O que se monumentaliza não é a pluralidade de histórias que compõem a cidade, mas uma versão específica: a da colonização. O Monumento às Bandeiras, as estátuas de Borba Gato, Anhanguera, Anchieta, Duque de Caxias e tantas outras espalhadas pela cidade não são apenas obras de arte: são dispositivos simbólicos que exaltam figuras vinculadas à violência fundadora, à expansão territorial e ao projeto civilizatório europeu. São imagens cuidadosamente produzidas para consolidar a narrativa do herói branco, masculino, cristão e colonizador — a mesma que exclui, omite ou reduz à invisibilidade os sujeitos indígenas, negros e populares que também moldaram — e seguem moldando — a cidade.

Como alerta Del Rio (2020), os valores estéticos desses monumentos são frequentemente utilizados como justificativa para sua permanência, em uma tentativa de “minimizar seus valores políticos vinculados à história”. Há, portanto, um esforço deliberado de neutralização do conflito histórico, em nome de uma suposta universalidade artística.

No entanto, como observa Joice Berth (2023), “esses símbolos não podem permanecer no espaço urbano sem serem confrontados. Não podem passar livremente quando se sabe que são marcadores de discursos genocidas, etnocidas e feminicidas” (Berth, 2023, p. 24). O

questionamento aos monumentos urbanos é, portanto, uma forma de insurgência contra a memória oficializada e uma tentativa de disputar os sentidos do espaço público.

A crítica iconoclasta, como prática política, revela a tensão entre memória e história, entre celebração e denúncia. O caso da estátua de Borba Gato, incendiada em 2021⁹⁶ por ativistas anticoloniais, é exemplar. Não se tratava apenas de um ato de vandalismo, como a mídia dominante retratou, mas de um gesto simbólico contra a glorificação de um dos responsáveis pela violência contra povos indígenas e africanos.

Uma estátua diz muito sobre a época em que foi erguida, mas também sobre os valores que se deseja manter. Tiradentes retratado como Cristo, ou Cristo representado como branco, são sinais dessa hegemonia simbólica, que molda não apenas a paisagem, mas o imaginário coletivo.

Sobre a história dos monumentos de São Paulo, vale lembrar o que Toledo nos revela sobre o primeiro deles, que o autor diz tratar-se do primeiro “monumento inútil” (Toledo, 2003, p.220) que a cidade de São Paulo recebeu, que foi a Pirâmide e Chafariz do Piques, inaugurado em 1814 (imagens 22 e 23), sobre o qual nos conta:

Era um monumento. Sua função não dizia respeito a nenhum aspecto prático da vida — e isso quer dizer alguma coisa. Quer dizer que os moradores tiveram a ideia de enfeitar a cidade — e quando se quer enfeitar alguma coisa, é porque se gosta dela. O momento em que se resolve fazer uma obra inútil revela, em se tratando de uma cidade, a resolução de permanecer nela, e por isso mesmo deixá-la nas condições mais agradáveis possíveis. A pirâmide era sinal de que São Paulo deixava de ter a função de mero posto avançado para a conversão dos índios, como sob os jesuítas, ou de plataforma para as arrancadas rumo aos sertões, como na era dos bandeirantes. Tornava-se um pouco menos o mero acampamento que foi para boa parte dos habitantes, até então. (Toledo, 2003, p.220)

O autor dá um significado interessante ao primeiro monumento da cidade, quase em um tom romântico, ele fala sobre o monumento como representação do amor à cidade, um referencial empírico do desejo de permanência dos seus cidadãos, e não discordamos dele nesta leitura, principalmente em relação à continuidade pois, para o Sujeito Ocidental moderno, moldado pela lógica colonial e capitalista, não permanecer e não se estabelecer em determinado território só ocorre quando esse espaço não oferece ganhos, lucros ou possibilidade de extração simbólica ou material. Sua relação com o mundo não é de pertencimento, mas de apropriação: ele se fixa onde há algo a ser explorado, onde o solo pode ser convertido em mercadoria, onde a memória pode ser transformada em narrativa hegemônica. Quando não há mais o que acumular, controlar ou dominar, o abandono ou a destruição se impõe.

⁹⁶ Em:

<https://g1.globo.com/sp/noticia/2021/07/24/estatua-de-borba-gato-e-incendiada-por-grupo-em-sao-paulo.ghtml>

É esse sujeito que organiza o espaço urbano segundo a racionalidade da produtividade e da utilidade, tornando invisíveis os territórios e as vidas que não respondem aos seus critérios de valor. Por isso, a permanência não é romântica: ela está sempre atrelada a um cálculo, a um projeto, a uma expectativa de rendimento — ainda que este se manifeste sob a forma de prestígio, controle simbólico ou domínio cultural.

Sabemos que São Paulo, apesar de neste período ainda apresentar uma economia quase rudimentar, ainda muito agrária e inexpressiva, ou como nos conta Toledo “ainda era uma cidadezinha poeirenta e pobre, onde as cobras atravessavam as ruas mal calçadas” (Toledo, 2003, p. 221), ela ainda era um polo agregador de forças da região, em especial das elites cafeeiras do entorno, que tinham seu lucro histórico baseado na exploração da mão de obra escravizada; primeiro a indígena e em seguida a africana (Monteiro, 2022) e é a essas forças que o território interessava.

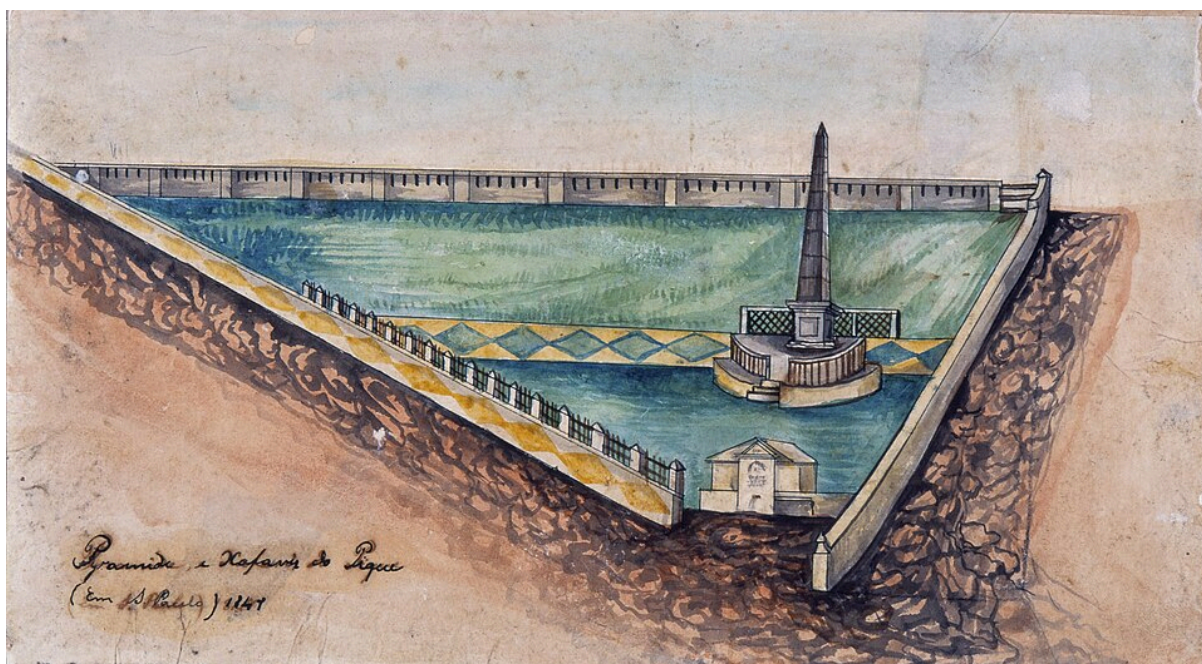


Imagem 22: Pirâmide e Chafariz do Piques. Aquarela de Miguelzinho Dutra |(1847) - Acervo do Museu Republicano "Convenção de Itu".

Fonte: <https://commons.wikimedia.org/wiki>



Imagem 23: Hoje o chamado Obelisco do Piques, se localiza no Largo da Memória, da região central da capital paulista

Fonte: Imagem do acervo do autor.

Essa lógica de organização espacial não exige, necessariamente, uma cidade economicamente consolidada para operar; ao contrário, ela se antecipa ao crescimento material, moldando previamente as formas de poder e de pertencimento. Mesmo quando ainda limitada em sua infraestrutura e expressão econômica, como era o caso de São Paulo na primeira metade do século XIX, a cidade já se articulava como centro simbólico de autoridade regional, servindo aos interesses das elites agrárias e projetando sobre o espaço uma racionalidade excludente. Assim, antes mesmo de sua modernização ou industrialização, São Paulo já funcionava como palco de afirmação de um sujeito que se coloca como centro da norma, selecionando o que pode ou não ocupar lugar no imaginário urbano (Monteiro, 2022; Silva et al, 2008).

A dominação simbólica do espaço urbano é também a dominação do direito de representar. O sujeito que organiza a cidade é o mesmo que organiza a memória: o sujeito ocidental moderno, herdeiro do iluminismo, da racionalidade cartesiana e do patriarcado colonial. Esse sujeito se projeta sobre a cidade como centro de decisão, como norma e como medida. Os corpos que não se encaixam nessa moldura — corpos indígenas, negros, femininos ou dissidentes — são silenciados, integrados à força ou eliminados.

Patrick Wolfe (2006), em sua análise do colonialismo de povoamento, explica que “ao mesmo tempo que uma sociedade de ocupação necessita eliminar os nativos para o seu assentamento, ela precisa resgatar a sua memória para expressar a sua diferença” (Wolfe, 2006, p. 82). É exatamente essa contradição que se observa em São Paulo: os indígenas são expulsos, mas seus nomes permanecem como enfeite; os negros são perseguidos, mas o samba é celebrado como patrimônio; as mulheres são excluídas da política, mas suas imagens aparecem nas campanhas publicitárias da cidade diversa.

Se muitos bairros e regiões da capital paulista guardam em sua toponímia nomes verdadeiramente indígenas, que descrevem as pegadas dessas populações pelos territórios, o mesmo não podemos dizer da estatúria da cidade — essa muito menos suscetível às imposições linguísticas e históricas.

Segundo pesquisa do Instituto Pólis, de 2020, dos 367 monumentos da cidade, apenas 4 representam indígenas⁹⁷, o que sustenta que essa prática contribui para a ilusão de reconhecimento, ao mesmo tempo que mantém os indígenas como ausentes da cidade real, do poder simbólico e da história viva do presente.

Segundo Bógus e Jesus (2023), esses monumentos, além de serem escassos e portanto não oferecem o mínimo de representatividade, ainda são meras alegorias de um imaginário europeu sobre as populações indígenas: “O “índio” representa, no alto de todas as suas alegorias incertas, todo o descaso às populações que aqui viviam, toda a ignorância que nos fundou e que nos orienta, inclusive nos nossos espaços.” (Bógus e Jesus, 2023, p.149)

A cidade se torna, assim, um espaço onde a violência simbólica se atualiza. O sujeito ocidental domina não apenas o concreto, mas o discurso: ele define o que deve ser lembrado, o que pode ser esquecido e o que deve ser enterrado. Lefebvre (1999) afirma que o “direito à cidade” é também o direito de representação — o direito de estar presente na linguagem, nos monumentos, nas placas, nos mapas e nas memórias.

7.4 Toponímias do poder: A dominação branca e masculina no mapa da cidade

⁹⁷ A presença negra nos espaços públicos de São Paulo. Disponível em: <https://polis.org.br/estudos/presencanegra/>. Acesso em 10/11/2021

Como vimos, a escolha dos nomes das ruas, praças e avenidas de São Paulo não é neutra, nem aleatória. Ao contrário, ela expressa um projeto de memória pública no qual o sujeito ocidental é reafirmado como herói, como centro e como norma. Estudos recentes da Câmara Municipal de São Paulo revelam que mais de 80% das ruas com nomes de pessoas homenageiam homens brancos, em sua maioria políticos, militares, empresários ou religiosos⁹⁸. A presença feminina é marginal, e, quando aparece, geralmente está associada à maternidade ou à religiosidade, não à ação política ou intelectual. A presença negra e indígena é praticamente inexistente.

O gráfico 2 corrobora esses dados. Segundo levantamento da própria prefeitura, no ano de 2025, 84% dos nomes de logradouros são masculinos, ou seja, “a cada mulher homenageada, temos 5 vezes mais homens” (informes urbanos 69 / abril 2025, p.2). Se compararmos com os números do bairro de Perdizes, já anteriormente citado, o percentual é ainda menor, pois os nomes masculinos correspondem a 94% dos logradouros (*gráfico 3*).

Segundo a pesquisa, em São Paulo, cerca de 7.800 ruas possuem nomes de pessoas antecidos por títulos que indicam status religioso, nobreza, profissão ou posição militar. A análise dos títulos revela um padrão de distinção simbólica de gênero: entre os nomes masculinos, predominam títulos ligados ao prestígio acadêmico e profissional, como “Doutor” (1.467 ocorrências) e “Professor” (744); já entre os nomes femininos, os títulos mais frequentes são “Santa” (348) e “Dona” (179), evidenciando uma associação das figuras femininas à religiosidade e à esfera doméstica. Esses dados apontam para uma hierarquia simbólica que reforça a hegemonia masculina e o papel tradicional da mulher na memória urbana paulistana (*gráfico 4*).

⁹⁸ Estudo disponível em: <https://gestaourbana.prefeitura.sp.gov.br/>

Logradouros com nomes de pessoas por gênero

Município de São Paulo

2025



Gráfico 2: Proporção entre nomes masculinos e femininos nos logradouros da cidade de São Paulo.

Fonte: Informes Urbanos, nº 69 - Abril de 2025 - *A presença das mulheres nos nomes de ruas de São Paulo*.

Secretaria Municipal de Planejamento Urbano – Instituto de Urbanismo e Estudos para a Metrópole, abril 2025.

Disponível em:

https://gestaourbana.prefeitura.sp.gov.br/wp-content/uploads/2025/04/IU_69_Logradouros_gênero-1.pdf.

Distribuição de nomes femininos em ruas de Perdizes (SP)

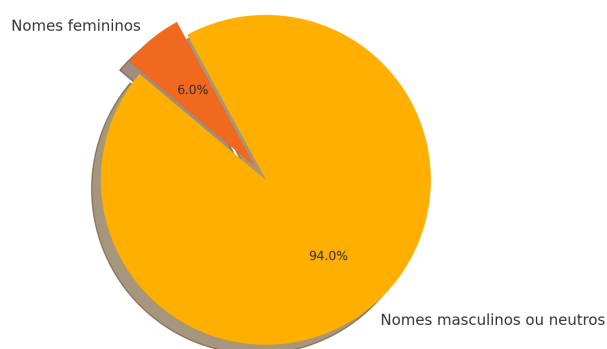


Gráfico 3: Percentual de nomes femininos nas ruas de Perdizes.

Fonte: Gráfico do autor. Origem dos dados: <https://achacep.com.br/sao-paulo/perdizes/b>

Predominância de títulos dos nomes de logradouros por gênero
Município de São Paulo
2025



Gráfico 4: Predominância de títulos de logradouros por gênero.

Fonte: Informes Urbanos, nº 69 - Abril de 2025 - *A presença das mulheres nos nomes de ruas de São Paulo*.

Secretaria Municipal de Planejamento Urbano – Instituto de Urbanismo e Estudos para a Metrópole, abril 2025.

Disponível em:

https://gestaourbana.prefeitura.sp.gov.br/wp-content/uploads/2025/04/IU_69_Logradouros_gênero-1.pdf

O sujeito cristão também é aparente neste estudo pois, destacamos que os termos “Santo”, “Santa” e “Nossa Senhora” são, em geral, atribuídos a figuras do catolicismo — muitas vezes de origem europeia —, e não a personalidades paulistanas ou mesmo brasileiras. Isso revela uma dinâmica de nomeação que, ao invés de celebrar sujeitos históricos locais, reforça a centralidade da tradição religiosa na construção simbólica do espaço urbano. No caso dos nomes femininos, essa predominância de títulos religiosos acompanha um padrão mais amplo observado em todo o Brasil, onde a maior parte dos logradouros que homenageiam mulheres o faz através de figuras santificadas ou associadas à maternidade sagrada, como aponta Altino (2024). Trata-se de uma estratégia simbólica que, ao mesmo tempo em que insere o feminino no mapa urbano, o faz de forma restrita e idealizada, subordinando-o à lógica da pureza, da devoção e da passividade. A mulher urbana, portanto, entra na toponímia não como agente histórico-político, mas como ícone moral ou espiritual — reafirmando a exclusão das mulheres reais, concretas e atuantes da memória oficial da cidade.

A cidade, portanto, transforma-se em um arquivo vivo da colonialidade. As placas das ruas funcionam como pequenas inscrições de poder, reiterando diariamente quem deve ser lembrado e quem pode ser esquecido. A escolha de homenagens públicas compõe um mosaico

simbólico patriarcal e racializado, no qual a diversidade está ausente ou aparece apenas como exceção tolerada.

Esse projeto não se limita ao campo simbólico: ele molda a experiência cotidiana da cidade. Ao caminhar por ruas como Av. Brigadeiro Faria Lima, Av. Dom Pedro II, Rua Marechal Deodoro ou Rua Conselheiro Nébias, o cidadão percorre uma narrativa cuidadosamente organizada para naturalizar o poder masculino, branco e colonizador.

A presença sistemática desses nomes estabelece um horizonte de normalidade simbólica no qual a história contada é a dos vencedores. A ausência de nomes de grandes lideranças, intelectuais, cientistas e líderes indígenas, mulheres e negros não é mero esquecimento: é projeto levado a cabo pela subjetividade ocidental. Um projeto que elege quem merece lugar na memória urbana e quem deve ser excluído dela.

7.5 Topografias rebeldes: Memórias e Contra-narrativas

A paisagem simbólica da cidade de São Paulo, embora estruturada para manter a hegemonia, não é estática. Nos últimos anos, diferentes formas de resistência simbólica têm emergido como disputas por visibilidade, memória e representação. Os atos de iconoclastia, como a queima simbólica da estátua de Borba Gato, em 2021 (*imagem 24*), marcaram uma inflexão importante na consciência coletiva: os monumentos deixaram de ser vistos apenas como objetos históricos e passaram a ser reconhecidos como instrumentos de poder narrativo.

A crítica à permanência de símbolos coloniais no espaço urbano é parte de um movimento global de reavaliação da memória pública. Monumentos a colonizadores, escravocratas ou genocidas foram derrubados em diversos países nos últimos anos, em resposta aos movimentos antirracistas e decoloniais. No Brasil, esse movimento se expressa também em ações legislativas e comunitárias que propõem a renomeação de ruas, a criação de monumentos de reparação e a valorização da arte de rua como contra-narrativa.

O grafite, os murais, as intervenções urbanas e os coletivos de artistas periféricos têm contribuído para reocupar o espaço público com imagens, frases e símbolos que questionam a história oficial, como podemos ver na manifestação da *imagem 25*, abaixo. Em bairros como o Campo Limpo, Capão Redondo ou Grajaú, vê-se emergir uma outra cartografia simbólica, feita a partir das experiências de resistência da população negra, indígena e periférica. Trata-se de uma insurgência estética que confronta diretamente o sujeito ocidental dominante e propõe outras

formas de habitar a cidade — formas que não apagam, mas reconhecem a pluralidade de existências.



Imagem 25: “Pixação” no Pátio do Colégio, local de nascimento do aldeamento que viria a ser a cidade de São Paulo, contruído sobre a aldeia do cacique Tibiriçá, onde se lê: “Olhai por nós”.

Fonte: <https://revistaha.us.com.br/haus/arquitetura>. Acesso em 15/05/25.

O espaço urbano, longe de ser apenas um aglomerado de construções, é um campo simbólico de disputa. Em São Paulo, a cidade foi organizada a partir de um projeto civilizatório que consagrou a memória do sujeito ocidental moderno: masculino, branco, europeu e colonizador. Esse sujeito está presente nas ruas, nas estátuas, nas homenagens públicas e nos silêncios da toponímia. Está ausente, porém, qualquer memória coletiva que reconheça a violência do projeto colonial ou a presença histórica dos corpos que resistiram à sua dominação.

Há corpos e mentes atuantes, que historicamente foram silenciados pela subjetividade eurocêntrica, e que agora têm voz para transcrever os territórios urbanos a partir de narrativas não hegemônicas, nos oferecendo o privilégio de olhar a cidade por outros ângulos, como o de Munduruku:

Tatuapé, Anhangabaú, Itaquera, Guaianases, Ibirapuera, Anhembi, Tucuruvi, Jabaquara, Tamanduateí, Pirituba, Mooca... Lugares transformados em caminhos, pontos de encontro, rotas de fuga. Nomes que indicam origem, eventos e emoções de tempos antigos. Nomes que habitam nossa memória e às vezes caem em nossos lábios apenas por força do hábito. Palavras que carregam histórias. É assim que tenho olhado para esses lugares — pois não são apenas palavras. Procuro neles os significados, a história, a memória da gente que por aqui andou. Não consigo andar por São Paulo sem procurar significados. Se assim o fizesse já teria partido daqui e ido viver em lugares mais belos. Estranhamente ainda vejo beleza neste lugar. Ainda consigo ouvir o canto dos pássaros, abraçar as árvores, respirar esperanças. Tenho aqui um lugar onde manter a minha sanidade sem me perder nas vielas de prédios quadrados e monstruosos construídos, neste local, com a aparente roupagem da modernidade (Munduruku, 2011, p. 18).

Como lembra Henri Lefebvre (1999), o direito à cidade não é apenas o direito ao espaço físico, mas o direito à representação, à apropriação e à memória (Lefebvre, 1999). Questionar os nomes, os monumentos, os símbolos e as ausências da cidade é uma forma de romper com a continuidade do projeto colonial e abrir espaço para outras vozes, outras memórias, outras formas de estar no mundo.

Diante disso, não se trata apenas de substituir placas ou derrubar estátuas, mas de produzir outras narrativas urbanas, em que a presença de mulheres, negros, indígenas e periféricos não seja exceção ou concessão, mas parte constitutiva da cidade que desejamos. Uma cidade que não se limite a manter palavras indígenas como ornamento, mas que reconheça e repare os corpos e saberes apagados por sua fundação. Uma cidade que, finalmente, se abra à diversidade de suas próprias raízes — e não apenas às suas superfícies.

EIXO 3: SÃO PAULO COMO TERRITÓRIO DE APAGAMENTO

Capítulo VIII - Extermínio e apagamento: a São Paulo indígena como reflexo do sujeito eurocêntrico

8.1 A ocupação original do espaço - São Paulo antes dos portugueses

“Cidades são aldeias mortas”
(Emicida, *Passarinhos*)

A constituição da cidade de São Paulo é revelada através de um processo de urbanização primária, que busca explicar as bases e fundamentos que moldaram sua transformação ao longo do tempo. Este processo remonta à primeira camada histórica, que precede todas as subsequentes e recupera a história da ocupação inicial do território⁹⁹.

Originalmente, a região que viria a ser São Paulo foi ocupada por populações indígenas. No entanto, é a ocupação subsequente, após a invasão colonial do território, que desperta nosso interesse de pesquisa e atenção. Nesse ponto, entra em cena a ocupação portuguesa, detentora do poder hegemônico de construir e modelar a cidade, assim como de habitá-la.

É nesse momento que duas concepções de sujeito se confrontam dentro de um mesmo território sócio-espacial: o sujeito original, representado pelos indígenas, e o novo sujeito

⁹⁹ O conceito de Território considerado aqui é o apresentado por autores como Milton Santos (1959) e Edward Soja (1990), no qual o Território é visto como um espaço de identidade e pertencimento, moldado pelas práticas culturais e valores de um grupo social. No entanto, entendemos que o conceito de Território, se analisado sob o ponto de vista do conflito entre subjetividades distintas, no caso apresentado; a subjetividade autóctone e a eurocêntrica, é também uma zona de conflito e deve ser abordado também pelas relações de poder e dominação presentes em sua constituição, ou seja, na qual o Território é visto como um espaço de disputa e resistência, onde diferentes grupos sociais lutam por seus direitos e interesses. Essa segunda visão emoldura-se segundo as perspectivas de Henri Lefebvre (1968) e Neil Smith (2008) e não entram em disputa conceitual com a primeira, na perspectiva decolonial, já que estamos aqui falando de embates e conflitos de ordem material, cultural e epistemológica que definem a soberania material e simbólica de um determinado espaço.

européu, ao qual chamamos eurocêntrico. O primeiro foi o construtor dos espaços originais que viriam a compor a cidade, enquanto o segundo se tornou o arquiteto do modelo urbano moderno.

Essa colisão de ideias e interesses resultou no extermínio e banimento do sujeito original em prol do novo ocupante colonial, o sujeito eurocêntrico, e suas marcas identitárias são perfeitamente visíveis no corpo da cidade, desde sua camada mais antiga, derivada dos primeiros movimentos de ocupação do território, até a modernidade da cidade. A história de São Paulo, portanto, é marcada por esse embate entre diferentes modelos de ocupação do território, moldando profundamente sua identidade e evolução ao longo dos séculos.

Não há conhecimento efetivo em relação à população originária dos territórios americanos antes de 1492, todavia, Cunha (2012), nos traz um apanhado de diversas estimativas históricas sendo, a mais atual, calculada em 6,8 milhões de habitantes a população originária apenas na região amazônica, significando que o continente americano era muito mais habitado que o europeu na época da invasão colonial.

Portanto, é difícil precisar, com base nas crônicas dos invasores, a real população original do grande aglomerado de aldeias que ocupavam o território de São Paulo. Sabemos hoje que eram muitas as povoações e diversos os grupos étnicos, dados os relatos dos primeiros cronistas portugueses, entretanto, não há dados quantitativos precisos. No entanto, existem também as próprias fontes indígenas e os seus relatos, que nos orientam em direção à perspectiva do vasto povoamento autóctone da região.

Quando consideramos as civilizações indígenas do Brasil, em particular os povos tupis que habitavam¹⁰⁰ o território que viria a ser São Paulo, é importante notar a escassez de registros arqueológicos. Ao contrário das civilizações mesoamericanas, cujas construções foram feitas de materiais mais resistentes, como pedra, os povos autóctones construíram com materiais orgânicos e menos duráveis, como madeira e fibras naturais, altamente degradáveis pelos solos ácidos das zonas de mata tropical e subtropical (Prous, 2007).

Pequenos indícios desses antigos assentamentos ou aldeias, como marcações das paliçadas de madeira, as chamadas caíças, que circundavam as aldeias tupi, bem como restos cerâmicos, podem ter sido facilmente ignorados em nome dos interesses mercantis e imobiliários de uma cidade como São Paulo, dificultando a identificação dos antigos sítios de ocupação dessas populações.

¹⁰⁰ Parte do território ainda é habitado pelos Guarani, um povo que é linguisticamente relacionado às populações originais do território, em especial os Tupinambá e os Tupiniquim. No entanto, a complexidade cultural e linguística dos diversos povos que ocupavam a região que viria a se tornar São Paulo é demasiadamente complexa para ser tratada neste capítulo.

Um exemplo disso nos é relatado por Rocha Filho (2018). Segundo o autor, no ano de 1940, por conta da construção do Aeroporto de Congonhas, localizado na Zona Sul da cidade de São Paulo, foram encontradas urnas funerárias que fariam crer que a região era um antigo cemitério indígena. Fotos aéreas, feitas nos anos 50, mostravam o antigo contorno da aldeia, uma das três principais aldeias da região e citada pelos cronistas portugueses como sendo a aldeia Ibirapuera. No entanto, apesar da importância da descoberta, os registros arqueológicos que foram encontrados no local foram simplesmente ignorados, perdidos ou destruídos para que a construção do aeroporto não sofresse atraso.

Recentes trabalhos de expansão do metrô de São Paulo, com o objetivo de conectar o Aeroporto de Congonhas à Rede Metropolitana, na assim denominada “Linha Ouro”, produziram um relatório de impacto ambiental e arqueológico que não cita as antigas descobertas feitas no atual local do aeroporto, mas apenas algumas descobertas no percurso da linha (tabela 1), sendo identificados apenas quatro sítios (grifos na imagem) como sendo indígenas, ou pré-coloniais.

Quadro 6.4.10.1-1:
Sítios localizados na AII da Linha Ouro:

AII	NOME DO SÍTIO	TIPOLOGIA	FONTE
São Paulo	Anália Franco/ Capão	Histórico	Robrahn-González & Zanettini, 2003.
	Beco do Pinto	Histórico	CNSA / IPHAN, 2010.
	Capela de São Miguel	Colonial / Histórico	Juliani et alli., 2007.
	Casa do Tatuapé	Histórico	CNSA / IPHAN, 2010.
	Casa 1 – Pátio do Colégio	Histórico	CNSA / IPHAN, 2010.
	Casa de Ferroviário	Histórico	A Lasca Arqueologia / CPTM, 2008.
	Fábrica Petibon	Histórico	Zanettini, com. pes.
	Jaraguá I	Pré-colonial cerâmico	Robrahn-González & Zanettini, 2003.
	Jaraguá II	Pré-colonial lítico	Robrahn-González & Zanettini, 2003.
	Mineração Jaraguá	Histórico	Robrahn-González & Zanettini, 2003.
	Morrinhos	Histórico	CNSA / IPHAN, 2010.
	Morumbi	Pré-colonial lítico	De Blasis & Robrahn-González, 2002.
	Olaria II	Pré-colonial cerâmico	Robrahn-González & Zanettini, 2003.
	Parque da Luz	Histórico	DPH / SCMSP.
	Sítio Mirim	Histórico	CNSA / IPHAN, 2010.
	Sítio São Miguel 1	Colonial / Histórico	A Lasca Arqueologia / CPTM, 2008.

Tabela 1: Sítios arqueológicos no percurso da expansão da Linha Ouro do metrô de São Paulo (grifos do autor)

Fonte: EIA-RIMA – Estudo de Impacto Ambiental e Relatório de Impacto Ambiental

LINHA 17 – OURO – Ligação do Aeroporto de Congonhas à Rede Metroferroviária (2010)

Corroborando a afirmação de que os achados arqueológicos são muitas vezes ignorados em detrimento do crescimento da cidade, segue o relatório:

A despeito de existirem informações acerca de uma ponta de flecha de pedra lascada encontrada no bairro da Luz, o primeiro sítio pré-colonial reconhecido para a região foi o Sítio Lítico de Morumbi, localizado em 1967 no bairro do mesmo nome, município de São Paulo. Tratava-se de um sítio-oficina de extração de matéria prima para artefatos líticos lascados associados a populações de caçador-coletores (Juliani, 1996). Estes são os vestígios mais antigos da atual região metropolitana de São Paulo, remanescentes de cerca de 7.000 anos atrás, e associados a grupos detentores de uma indústria lítica que incluía, entre outros artefatos, as pontas de projétil. Contudo, em 2006, durante a construção de um condomínio de alto padrão, boa parte do sítio arqueológico foi destruído durante as obras, já que sua divulgação ocorreu quando esta já estava muito avançada. O salvamento arqueológico se deu em uma pequena área que ainda não havia sido atingida pela obra [...] O local é considerado como uma “oficina”, local onde se fazia a extração de sílex, um tipo de pedra muito utilizada pelos indígenas na fabricação de ferramentas, como facas, raspadores e pontas de flecha, que poderiam ter servido as diversas populações da região. (EIA-RIMA, 2010, p. 550)

No entanto, apesar dos raros registros arqueológicos, a presença e dominância das populações indígenas no território que viria a se converter na Região Metropolitana de São Paulo é notadamente conhecida. Seja por meio dos relatos dos cronistas portugueses ou por registros manifestos por outra ordem, tais como o linguístico, que marca uma quantidade significativa de regiões da cidade e do seu entorno com nomes nas antigas línguas que se falavam antes do predomínio da língua portuguesa.

Segundo estudos realizados por Dick (1990), cerca de 20% da toponímia paulistana é de origem indígena. Portanto, se os espaços não foram fisicamente marcados pela presença indígena, eles foram simbolicamente marcados, permitindo a sua identificação séculos após o extermínio de seus antigos habitantes, como nos relata Navajo:

As línguas de povos aborígenes também haveriam de ter importante participação no sistema toponímico brasileiro. Entre as línguas indígenas e as línguas gerais de matrizes indígenas, quatro foram fundamentais para a nomeação dos lugares no Brasil: o tupi antigo da costa, a língua geral amazônica, a língua geral paulista e o nheengatu. Com efeito, o tupi antigo foi a língua matricial de línguas supra étnicas que se desenvolveram historicamente a partir do século XVII, quando começou a interiorização da colonização brasileira. Tal toponímia é um dos testemunhos mais visíveis da ancestralidade indígena da sociedade brasileira (Navarro, 2020, p. 253).

A língua é um instrumento de criação de referenciais, inclusive referenciais no espaço. Ao nomear os espaços, uma determinada cultura evidencia o que há de importante e aquilo que deve ser notado é ressaltado pelo seu significado.

Antes da chegada dos portugueses no território que viria a ser conhecido como Brasil, muitos nomes, em muitas e distintas línguas, calcula-se havia mais de mil línguas originárias,

nomeavam de forma diferente esse território. No entanto, ao nomear os lugares pelos quais passavam, os portugueses tomavam, simbolicamente, a posse deles (Todorov, 1983).

É por esse ato de posse simbólico que a antiga aldeia do Cacique Tibiriçá, então chamada “Piratininga”¹⁰¹, em língua tupi, será renomeada como São Paulo, e que viria a se tornar a maior cidade da América do Sul.

O local exato de fundação da cidade de São Paulo, hoje localizado no coração do seu centro histórico, é onde antes existia a primeira aldeia do planalto paulista que foi colonizada pelos portugueses. Inclusive ressaltando o fato de ter sido o seu líder, o cacique Tibiriçá, o primeiro indígena registrado a ser catequizado no Brasil, ato de tanta importância simbólica para a dominação portuguesa na região que seus restos mortais estão hoje na cripta mortuária da Catedral da Sé, a quinta maior catedral em estilo gótico do mundo, que se ergue na praça que abriga o marco zero da cidade de São Paulo, no que, há cinco séculos, seria as margens da aldeia de Tibiriçá.

As primeiras cidades fundadas por portugueses no Brasil, com especial atenção à cidade de Salvador e a então Vila de São Paulo, seguiram um modelo estrutural de localização copiado das antigas populações indígenas originárias do território; a vila era criada ocupando os espaços de antigas aldeias, em locais elevados e em confluências de rios.

Esse modelo garantia uma excelente visualização, o que representava segurança e ampla capacidade de movimentação e abastecimento, aproveitando o fluxo natural dos rios. (Filho, 1995).

Resultado direto de uma incursão de padres jesuítas com o objetivo de catequizar a população indígena, a Vila de São Paulo instalou-se na colina margeada pela confluência de dois rios; o Anhangabaú e o Tamanduateí, de modo que em 25 de Janeiro de 1554, os padres jesuítas celebraram a primeira missa que marcou a fundação da cidade de São Paulo.

Por volta do ano de 1560, uma outra ocupação portuguesa na região, chamada Santo André da Borda do Carmo, sofria com contínuos ataques indígenas de modo que o governador da província, Mem de Sá, ordenou que todos os habitantes brancos fossem transferidos para a Vila de São Paulo, que contava, na época, com apenas 80 habitantes (Souza, 2020).

O número de habitantes da Vila não é possível saber com exatidão, mas sabe-se que a população indígena não era contada como habitante, já que na época não passavam de mão de obra escravizada e fartamente disponível no entorno.

¹⁰¹ O significado na língua tupi de Piratininga, segundo Tibiriçá (1985), é “peixe seco”, e faz alusão às antigas margens do Rio Tamanduateí, que ficavam próximas da aldeia. Segundo contam, as margens do rio, após as cheias anuais, ficavam repletas de peixes, que presos na lama acabavam secando ao sol.

A junção das duas populações elevou o status social de São Paulo, aumentando a sua importância e participação política, e a transformou em um importante núcleo de povoamento na região (Azevedo, 1958) e Souza (2020) destaca a importância da nascente cidade como polo agregador, tendo-se em conta a sua estratégica posição defensiva, que a protegia dos ataques indígenas, comuns em muitas ocupações portuguesas da época. Essa necessidade de defesa já criava a nítida percepção de um núcleo urbano como essencialmente distinto da vida indígena:

Com o passar dos anos, começaram a chegar novas ordens religiosas na vila de São Paulo de Piratininga por conta da sua capacidade de defesa contra ataques indígenas (o que potencialmente foi um fator preponderante para o crescimento e expansão da cidade a partir da região onde concentrava-se o Pátio do Colégio). Além disso, havia ainda uma vasta vegetação nativa que permitia a exploração da terra fértil e o cultivo de gêneros agrícolas. O que, em conjunto com as condições climáticas, propiciaram um modesto desenvolvimento econômico. Ainda assim, havia uma precária economia de consumo. (Souza, 2020, pg. 361)

Segundo Souza (2020), os registros referentes à população da cidade nesse primeiro momento, até por volta de 1560, foram perdidos, mas sabemos que a cidade contava com uma grande população indígena, já que os mesmos eram a mão de obra dos colonizadores, tendo sido a sua captura e escravização autorizada desde o ano de 1544.

O que nos relata Silva (2008) é que em 1563 o então procurador da cidade, com medo de ataques de tribos inimigas, pediu para que se concentrasse todos os indígenas escravizados, incluindo aqueles que viviam nas redondezas, dentro do reduto urbano (fortificado) da cidade, logo, por essa época, podemos supor que a população de indígenas urbanos era alta.

Por volta de 1580 gerou-se uma preocupação por parte dos habitantes brancos da cidade, pois havia uma enorme carência de mão de obra escravizada, tendo-se em conta que, nos últimos anos, mais de 2000 indígenas haviam morrido, e, por conta dessa alta demanda e urgência, se solicitou a autorização para a captura e escravização de mais “peças da terra”¹⁰² (Silva, 2008), o que elevou novamente o número dessa população na cidade, alimentada pelas grandes empreitadas de captura bandeirante.

Os colonos europeus souberam explorar de forma estratégica os saberes indígenas, tanto aqueles relacionados à natureza e à produção de alimentos quanto os conhecimentos geográficos acumulados por gerações. Longe de serem atores passivos, os povos originários detinham um repertório sofisticado de práticas e técnicas que viabilizava a sobrevivência e a ocupação do território — um patrimônio que rapidamente foi apropriado e instrumentalizado pelos invasores.

Nesse processo, as antigas rotas indígenas, os peabirus, tornaram-se corredores fundamentais para a penetração colonial rumo ao interior. Por meio delas, os colonizadores

¹⁰² Nome dado aos indígenas capturados para escravização.

avançaram cada vez mais profundamente no território, em busca de aprisionar indígenas para o trabalho forçado. Tal violência resultou em deslocamentos forçados em larga escala: comunidades inteiras se viram obrigadas a abandonar seus territórios originais no litoral e no planalto, refugiando-se em áreas cada vez mais distantes, numa tentativa desesperada de escapar à captura e à escravização.

Com a proibição, em 1590, da caça e escravização indígena¹⁰³, os indígenas que restaram na região foram organizados pelos jesuítas nos chamados “aldeamentos”, que nada mais eram do que a aglutinação dos indígenas em pequenas aldeias que, segundo ordens, não poderiam passar de 200 habitantes por uma questão de segurança (Silva, 2008). Esses aldeamentos, apesar de se localizarem onde antes ficavam as aldeias originais de algumas tribos, já representavam uma corrupção do antigo modo de vida indígena:

A estratégia de aglutinar a população indígena em aldeamentos é parte integrante da colonização no intuito de “civilizar” os indígenas, atendendo assim tanto aos interesses da Igreja na catequização dos infiéis como à preparação de mão de obra para os colonos. (Santos, 2023, p. 187)

Muitos desses antigos aldeamentos indígenas, se tornaram o foco de urbanização da região e se converteram em bairros da capital paulistana, tais como o de Pinheiros, Campo Limpo, Penha e M’boi Mirim (Müller, 1841).

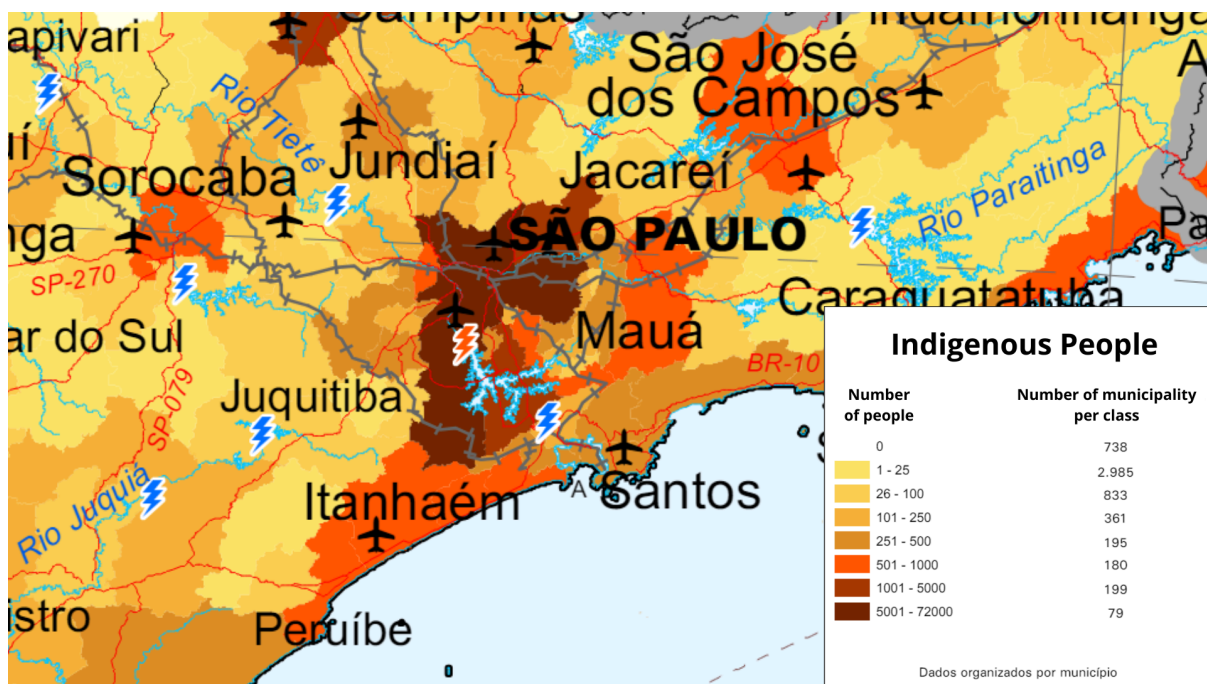
O mapa abaixo (*mapa 2*) mostra a localização das antigas aldeias e aldeamentos da cidade de São Paulo. Os dados de localização, alguns exatos e outros aproximados, derivam de diversas fontes, a saber:

1. Dados de sítios arqueológicos associados às culturas indígenas, o que inclui achados de urnas funerárias e registros de ocupações e usos dos espaços, como restos de cerâmica, marcas de postes de madeira e pontas líticas. O mapa de registros arqueológicos do Estado de São Paulo pode ser consultado em: <https://zenodo.org/records/11116507>
2. Dados históricos notadamente conhecidos sobre a localização de antigas e importantes aldeias, tais como a de Piratininga, onde atualmente se localiza o Centro Histórico, o Pátio do Colégio e a aldeia de Ibirapuera, onde hoje está o Aeroporto de Congonhas.
3. Registros de aldeamentos jesuítas, sendo a principal fonte o “*Mappa Chorographico da Provincia de San Paulo*”, elaborado em 1837 e publicado em 1841, e que consta nos

¹⁰³ Foi após essa proibição oficial e com a dificuldade de se capturar os indígenas que fugiam cada vez mais para o interior que o comércio de escravizados africanos teve início no Brasil. Objetivou-se a substituição da mão de obra indígena.

Suas antigas aldeias e aldeamentos se transformaram em grandes e importantes bairros da capital e seus principais caminhos, que ligavam aldeias, rios e rotas de comércio e cultura, se tornaram as principais avenidas e rodovias que cortam a cidade e que conectam os espaços da modernidade. Os caminhos também permanecem, só foram alargados e asfaltados, mas ainda estão lá e os conhecemos ainda hoje por conta de diversos relatos que indicavam com precisão as suas rotas, origens e destinos (Rocha Filho, 2018). Portanto, sabemos o quanto a antiga ocupação indígena da cidade efetivamente modelou o seu espaço urbano.

A partir de todos esses dados que foram até aqui apresentados, nos deparamos com a seguinte questão: se o território do planalto paulista foi largamente ocupado pelas populações indígenas desde tempos remotos, antes mesmo das chegadas dos colonizadores portugueses, se sabemos que essas populações eram vastas e diversas em número e em produção cultural e que suas marcas de ocupação e cultura deram apoio à expansão urbana da cidade tal qual a conhecemos hoje, então, que fenômeno explica a total exclusão, apagamento e supressão dessas populações em razão do surgimento de uma das maiores e mais importantes cidades do planeta?

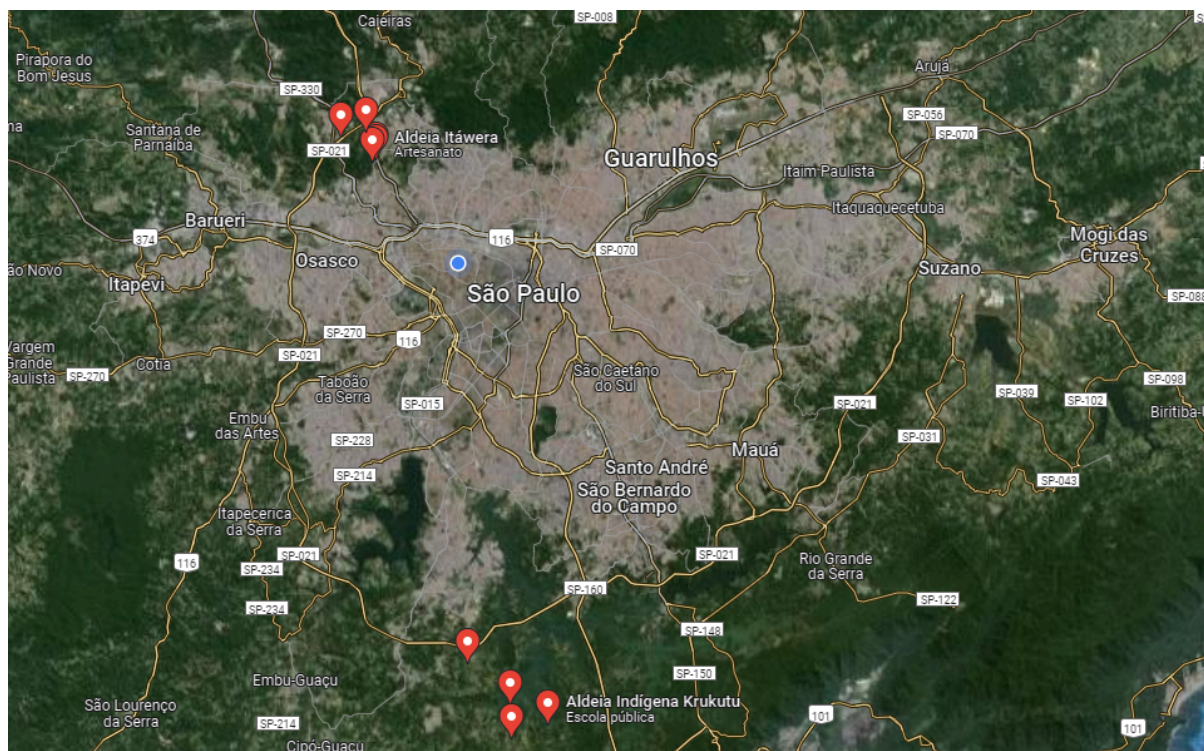


Mapa 3: População autodeclarada indígena na região metropolitana de São Paulo.

Fonte dos dados: IBGE - Pessoas indígenas - Censo 2020

A imagem acima (*mapa 3*) mostra que, segundo os mais recentes dados do IBGE, a cidade de São Paulo ainda é uma das que abriga uma das maiores populações indígenas do Brasil, então, a pergunta seguinte que devemos fazer é: onde eles estão?

O mapa abaixo (*mapa 4*) mostra a atual ocupação das aldeias indígenas em São Paulo. Em oposição ao *mapa 2*, no qual as aldeias e aldeamentos se localizavam justamente no que hoje podemos chamar de perímetro urbano da cidade, o mapa abaixo demonstra que essas populações foram, com o decorrer do tempo, segregadas às regiões mais periféricas.



Mapa 4: Aldeias e terras indígenas atuais próximas ou na região metropolitana de São Paulo. Fonte dos dados: Comissão Pró-Índio de São Paulo¹⁰⁵

Fonte da Imagem: Google Maps

8.2 Ego Extermino, Ego Conquiro: Extermínio e conquista indígena

Para entendermos o processo que promoveu a exclusão das populações autóctones do espaço urbano de São Paulo é imperativo entendermos o modelo de construção do pensamento hegemônico europeu, que mobiliza o modo como esse sujeito europeu-colonizador atuará em relação a tudo o que for distinto do seu domínio, seja ele no âmbito natural, ou seja, na sua relação com a natureza, que terá grande impacto no modelo urbano de São Paulo, ou no âmbito humano e, portanto, na relação que esse sujeito promoverá com indígenas e negros.

¹⁰⁵ Dados disponíveis em: <https://cpisp.org.br/povos-indigenas-em-sao-paulo/povos-indigenas/>. Acesso em 18/05/2024

Segundo Galeano (2015), o modelo europeu de domínio epistêmico se caracteriza por um processo de fragmentação e expropriação colecionista; a saber, os europeus, para o autor desenvolveram:

Um sistema que quebra tudo o que toca. O sistema que separa a alma do corpo, o passado do presente, o discurso público do privado, a emoção da razão. Enfim, que separa as pessoas entre si, divorcia o tempo presente do tempo passado e cada pessoa de todas as demais. Dentro de cada um de nós, habitantes do nosso tempo, é muito difícil reconstruir a unidade do olhar. Tudo tende a romper essa unidade. (Galeano 2015, p. 10)

Há, portanto, para Galeano uma fragmentação que rompe as culturas e epistemologias, mas que é capaz de fagocitar para si os pequenos fragmentos que interessam e fazê-los seus, como se sempre houvesse sido, desconsiderando e apagando aqueles desinteressantes, que não são capazes, segundo essa dinâmica, de integrar a epistemologia hegemônica.

Grosfoguel (2016) considera esse processo como algo mais visceral na formação do sujeito europeu, e o caracteriza como uma série de genocídios e epistemicídios constituintes da modernidade europeia, a saber: o genocídio das mulheres pelos tribunais inquisitórios da igreja, o genocídio dos árabes e judeus no processo de reconquista da Península Ibérica, o genocídio das populações africanas durante a escravização negra e a diáspora e o genocídio dos povos ameríndios após as invasões colonizatórias.

Muito se discute sobre o uso do termo genocídio para caracterizar o ocorrido com as populações originárias das américas, no entanto, segundo Bloxham (2010):

O trabalho de Raphael Lemkin, que cunhou o termo genocídio [...] é geralmente associado ao Holocausto judeu. O que é menos reconhecido, entretanto, é que Lemkin desenvolveu muitas de suas ideias no contexto mais amplo do colonialismo. De fato, o colonialismo era inerente ao conceito desenvolvido por Lemkin, que escreveu que "o genocídio tem duas fases: uma, a destruição do padrão nacional do grupo oprimido; a outra, a imposição do padrão nacional do opressor", que pode ser feita por meio da "colonização da área pelo próprio opressor". Lemkin reconheceu o papel vital da cultura na manutenção e perpetuação da identidade individual e coletiva e considerou a destruição cultural deliberada como uma forma de genocídio.

Ao se referir aos "métodos" do que ele chamou de genocídio "cultural", Lemkin incluiu "profanação e destruição de símbolos culturais, destruição de lideranças culturais, destruição de centros culturais, proibição de atividades culturais, [e] conversão forçada". Outros meios incluíam o genocídio "físico" (Bloxham, 2010, pg. 305)

Para Quijano (2000), Santos (2013) e Grosfoguel (2016), esse sujeito que navega tranquilamente por todos os signos hegemônicos da cultura "ocidêntica" (Grosfoguel, 2016) foi constituído em um violento processo histórico relativamente recente, que teve seu início em 1492 mas que ainda perdura até os nossos dias.

Epistemicamente forjados a partir de tais genocídios pois, segundo Boaventura (2019), tais genocídios sistematicamente planejados e executados por um poder europeu dominante, vão gerar também o que o autor chama de epistemicídio dessas populações, e que Lemkin optou em chamar de *Genocídio Cultural*, ou seja, a destruição e aniquilamento dos seus modelos de pensamento e interpretação do mundo, dando lugar, portanto, a um único modelo de construção de pensamento, a partir desse sujeito ideal europeu; que não pode ser uma mulher, um negro, um indígena ou um não cristão.

A destruição faz parte do modelo colonizador europeu de modo que Dussel (2005) argumenta que o "*eu conquisto*" (*ego conquiro*) foi um lema que impulsionou a expansão colonial a partir de 1492. Essa mentalidade de conquista e dominação foi fundamental e é precedente à afirmação cartesiana do "eu penso" (*ego cogito*). A arrogância e a idolatria associadas à visão cartesiana derivam dessa perspectiva de alguém que se vê como o centro do mundo devido à sua capacidade de conquistá-lo.

Essa conexão entre conquista e pensamento cartesiano é crucial para entender como a filosofia cartesiana secularizou os atributos de Deus e substituiu Deus como fundamento do conhecimento. Após a conquista do mundo, os europeus desenvolveram uma visão "divina" de si mesmos, o que lhes conferiu um privilégio epistemológico sobre os outros.

Contudo, Dussel ressalta que há um elo perdido entre o "*ego conquiro*" e o "*ego cogito*". Esse elo é o "*ego extermino*". É a lógica do genocídio e do epistemicídio que serve como mediação entre a conquista e o racismo/sexismo epistêmico do "*ego cogito*" como novo fundamento do conhecimento na era moderna e colonial.

O "*ego extermino*" é a condição sócio-histórica estrutural que torna possível essa conexão entre o "*ego conquiro*" e o "*ego cogito*". É através dessa lógica de extermínio que a mentalidade colonial se perpetua, criando um sistema de conhecimento que marginaliza e desvaloriza as perspectivas não ocidentais.

8.3 Bestialização do outro como projeto de poder: O Eu e o monstro

Os indígenas fizeram parte dos bestiários europeus, povoados de mitos e descrições grotescas derivadas de um antigo imaginário grego de mundo, desde Ctésias de Cnido, que em 398 AeC escreveu sobre seres exóticos e distintos a tudo o que se conhecia até então, raças de apenas um olho no meio do peito, peludos ou de pés enormes (Ctésias, 2018).

As descrições de Ctésias foram consumidas por séculos e delas derivaram uma série de bestiários e outras criações do imaginário medieval (*Imagem 24*), levando inclusive à questão proposta por Santo Agostinho, em sua obra *Cidade de Deus*, publicada originalmente em 426; “*é crível que dos filhos de Noé ou, melhor, de Adão, de quem esses também procedem, hajam-se propagado certas raças de homens monstruosos*” (Agostinho, 2012, 352). Portanto, tais criaturas seriam obras do poder de Deus ou do Diabo? Essa pergunta ecoará por todo o medievo, inundando de dúvidas os espíritos e a imaginação europeia.

Apesar de Agostinho ter escrito mais de 700 anos depois de Ctésias, durante todo esse largo período, por mais mil anos, e apesar dos europeus não terem encontrado em suas expansões territoriais e rotas comerciais tais seres que citam os bestiários, esse fato não arrefeceu o poder das lendas e dos mitos que os envolviam.



Imagem 24: Imagem representando as supostas raças humanas monstruosas, das Crônicas de Sébastien Munster (1544). Fonte: Malamoud, in Ctésias, 2018, pg. 18)

Foi apenas no ano de 1492 que os europeus, há séculos consumindo a fervilhante imaginativa dos bestiários se depararam com outra condição do humano, com outra possibilidade de existência que não correspondia, obviamente com os descritos nos bestiários, mas que promoveu imediato efeito na sua concepção do humano.

É fato que esse imaginário fantástico que habitava as mentes dos invasores os fez descrever o que viam com um grande entusiasmo imaginativo, exacerbando características físicas ou de comportamento das populações indígenas e classificando-os no mesmo nível das bestas, ligados à natureza ou, em certas ocasiões associados ao mal.

As primeiras descrições e imagens dos povos originários são carregadas dessas cargas medievais, pela ausência de repertório crítico desses invasores e tendo-se em conta que o conhecimento da época dialogava por relações de semelhança e diferença. A novidade, portanto, não se apresentava sem referenciais prévias que a definissem.

Para Gombrich:

[...] O gênio original que pinta “o que vê” e cria formas novas a partir do nada é um mito romântico. Mesmo o maior artista [...] precisa de um idioma com que trabalhar. Somente a tradição, tal como ele encontra, pode propiciar-lhe a matéria-prima da imaginária de que ele precisa para representar um evento ou um fragmento da natureza. Ele pode remodelar essa imaginária adaptá-la à sua tarefa, assimilar as suas necessidades e mudá-la de tal forma que não seja mais reconhecida, mas não pode representar o que está diante de seus olhos sem um acervo pré-existente de imagens adquiridas, do mesmo modo que não pode pintá-la sem um conjunto pré-existente de cores que precisa ter em sua paleta. (Gombrich, 1999, p. 126)

No que concerne às estruturas culturais desses povos, as descrições são sempre pautadas pela diferença no negativo. Essas populações eram sempre vistas como carentes de algo, sempre desprovidas de elementos básicos que as conectariam à civilização europeia:

Os nativos desconheciam o cristianismo, menosprezavam o ouro e a ideia de trabalho tal como concebida pelos colonizadores. Portanto, eram considerados seres degenerados, decaídos e necessitados da intervenção européia para tomar os rumos de uma vida melhor, uma vida pautada nos mesmos princípios e valores da cultura ocidental. (Raminelli, 1996, p. 13)

O menosprezo ao trabalho, citado por Raminelli, contém implícita a ideia de que tais populações eram preguiçosas, pouco afeitas aos trabalhos mais duros e isso confrontava diretamente o ideal de produtividade europeu.

Obviamente que os invasores tiveram contato com diversas etnias, sendo algumas mais “afeitas” aos trabalhos e outras mais “dóceis”, inclusive em relação aos abusos dos europeus, de modo que suas representações acabaram incidindo em grandes generalizações, a ideia de um “índio genérico” de que nos fala Freire (2016), na qual todos compartilham de uma cultura comum e de uma língua inteligível às diversas populações.

Outro mito derivado dessas generalizações produzidas e cultivadas pelos invasores é a do indígena atrasado no tempo, representante de uma cultura primitiva, incapaz de produzir conhecimento válido, como aponta Freire:

Os povos indígenas produziram saberes, ciências, arte refinada, literatura, poesia, música, religião. Suas culturas não são atrasadas como durante muito tempo pensaram os colonizadores e como ainda pensa muita gente ignorante. As línguas indígenas, por exemplo, foram consideradas pelo colonizador, equivocadamente, como línguas “inferiores”, “pobres”, “atrasadas”. Ora, os linguistas sustentam que qualquer língua é

capaz de expressar qualquer ideia, pensamento, sentimento e que, portanto, não existe uma língua melhor que a outra, nem língua inferior ou mais pobre que outra (Freire, 2016, pg. 8)

Como vimos, essa é uma visão derivada de determinados sujeitos, estes mesmos, cognitivamente empobrecidos por modelos de mundo pré-definidos. Não obstante, a grande antítese desse olhar é que os europeus muito absorveram dos conhecimentos indígenas com os quais tiveram contato, mas como vimos anteriormente, dispensaram a maior parte por considerá-lo pobre ou pouco útil aos seus interesses de domínio e conquista.

Há um perigo enorme nessa visão primitivista da qual nos alerta Freire (2016). Tais povos, vistos por esse prisma, são alvo fácil de uma presunçosa atitude européia de domínio que autoriza então a posse de suas terras, o controle de seus corpos e a completa desconsideração de suas culturais, pois seriam povos descapacitados culturalmente de gerir a si mesmos. Povos vivendo a “infância” da humanidade.

Portanto, essa visão autoriza projetos de poder sobre tais populações, pois, segundo Raminelli:

A representação do índio obedecia quase que a um programa, importantíssimo à consolidação e manutenção do predomínio europeu na América. O índio representado na iconografia européia é o índio bárbaro, selvagem, antropófago - incapaz, por todos esses tributos, de gerir a própria vida, e justificando, sem maiores problemas, a dominação européia. (Raminelli, 1996, pg. 10)

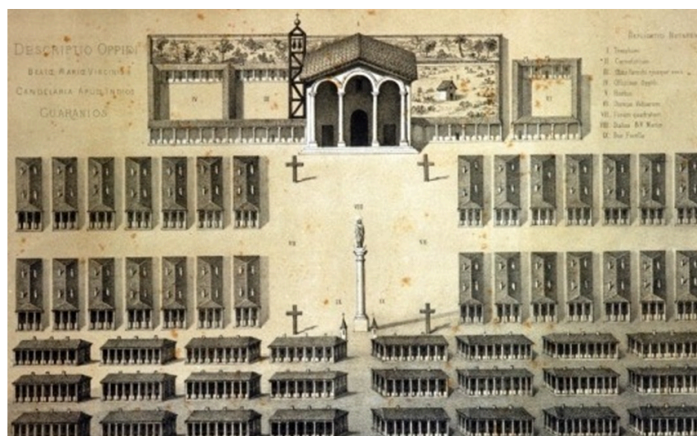
Oliveira (2006) relata o quanto tal visão limitada foi daninha no sentido de criar modelos de gestão sobre essas populações, que desconsideravam completamente a autonomia desses povos, como foi o Diretório dos Índios, uma política implementada por Marquês de Pombal, que reestruturou a administração dessas comunidades após a retirada das missões jesuíticas. Os novos diretores dos indígenas foram incumbidos de perseguir os objetivos delineados pela Coroa Portuguesa, que incluíam a expansão da fé cristã, a erradicação das práticas gentílicas, a disseminação do Evangelho e a promoção da “*civilidade*” entre os indígenas.

Este diretório forneceu diretrizes abrangentes que abordaram vários aspectos da vida desses povos, incluindo questões de governo e civilização. Entretanto, reconhecia-se que os indígenas não possuíam a capacidade de autogoverno devido à sua suposta rusticidade, ignorância e falta de habilidades. Assim, tornou-se imperativo a presença de um gestor, não indígena, fluente na língua indígena e dotado de outros requisitos específicos nas povoações (Oliveira, 2006).

Nas aldeias transformadas em vilas, os indígenas passaram a ser governados por juízes e vereadores, em vez de missionários, o que formalmente os igualava aos demais cidadãos em

termos de estrutura administrativa e os condicionava a uma vida cada vez mais “civilizada”, promovendo também um modelo de limpeza étnica por meio da miscigenação, que se promoveu até que muitos desses habitantes das novas vilas já não se consideravam mais como indígenas e tiveram sua cultura e identidade lentamente digeridas pelas novas normas impostas (Almeida, 1997)

Petrone (1995) ao tratar dos aldeamentos paulistas, nos diz que o Diretório dos Índios determinava a criação de tais aldeamentos que, na cidade de São Paulo, se consolidaram como núcleos embrionários do que poderíamos considerar proto-bairros. Esses espaços, inicialmente organizados para concentrar e controlar a população indígena, ao longo do tempo foram se transformando e perdendo sua configuração original, resultando no esvaziamento das presenças indígenas que lhes deram origem.



Imagens 25 e 26: Frontispício do texto do Diretório dos índios e planta de aldeamento.

Fonte: Almeida, 1997.

Esse Diretório marcou o início de um dos mais intensos processos de epistemicídio já perpetrados. Por meio de uma série de imposições e proibições, buscou-se desarticular profundamente as formas de vida dos povos originários. Proibiu-se o uso da chamada língua geral, substituída pelo português como língua franca e administrativa da Coroa.

Impôs-se o extermínio dos modelos sociais tradicionais, como as ocas coletivas, substituídas pela obrigatoriedade de uma casa para cada núcleo familiar, o que fragmentou e dicotomizou as comunidades. Além disso, determinou-se a proibição dos nomes nativos, que

foram trocados compulsoriamente por “nomes cristãos”, apagando referências identitárias e espirituais desses povos (Petrone, 1995)

Desse modo, está na gênese para a criação de tais aldeamentos a perspectiva do controle de uma população que era vista, segundo o imaginário desses sujeitos europeus, como atrasada e bestializada, carente de autodeterminação e por isso sujeita aos mandos do sujeito “civilizado”. Esta perspectiva também visava o controle de um tipo de diferença que, em muitos sentidos, representava uma ameaça à integridade do sujeito europeu.

Após as primeiras impressões alemãs da primeira metade do XVI, segundo Chicangana (2017), os europeus passaram a representar os indígenas no Novo Mundo como um “selvagem feroz, sedento de sangue e de carne humana que vivia no bosque” (Chicangana, 2017, p. 92).

O apagamento indígena também está associado a essa imagem negativa derivada dessas impressões. A antropofagia, que tanto fascinava as mentes europeias, ligava essas populações às feras, a um passado no qual o humano era predado e seu corpo violado como alimento. Apenas as feras mais bestiais estavam autorizadas a consumir carne humana, e isso reforçava uma percepção distorcida e desumanizante.

Mais uma vez, tal imagem derivava de visões generalistas que ignoraram a ampla diversidade cultural dos povos indígenas. Como bem assinala José Ribamar Bessa Freire (2003) em seu artigo “*Cinco ideias equivocadas sobre o índio*”, uma das concepções mais danosas é a do “índio genérico” — uma ideia que reduz todas as etnias a um bloco uniforme, apagando línguas, culturas, histórias e identidades distintas. Esse apagamento das diversidades é parte essencial do epistemicídio que o colonialismo colocou em prática.

A publicação dos relatos do alemão Hans Staden (1999), que se viu prisioneiro dos Tupinambá da costa paulista e que presenciou, em primeira pessoa, os rituais antropofágicos dessa população, intitulada de “*A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens (1548-1555)*”, inundou o mundo europeu com a falsa ideia de que os povos das Américas eram, justamente os monstros “selvagens” dos relatos de Staden (*Imagem 27*).



Imagem 27: O banquete antropofágico relatado por Hans Staden.

Fonte: PIQUEIRA, 2021, pg. 287.

Segundo Bellei (2000), o que é monstruoso delimita e legitima o que é humano, logo, o humano se faz em oposição ao monstro.

O incivilizado é monstruoso, indócil, não pertence ao mundo dos homens, mas ao mundo das feras. Os monstros, dentro de todo o imaginário europeu, estava ligado aos meios selvagens e hostis, nunca às cidades, aos centros. Os monstros pertenciam à natureza e portanto só lhes restavam duas possibilidades de existência diante da expansão e conquista dos seres civilizados: a morte ou a domesticação.

Seriam, nesta feita, exterminados (*ego extermino*) aqueles que não se permitissem a conquista (*ego conquiro*) e, como criaturas da natureza que são, só lhes cabe a servidão, tal qual o animal de carga.

Mesmo que, tempos depois, se tentou resgatar ou recriar um indígena mais pacífico, mais associado às belezas da terra, o imaginário europeu já estava contaminado com séculos de uma pictografia maldosa, que os retratava como monstros desconectados da civilização. Seres da natureza, ligados aos mais primitivos instintos, predadores reais do “homem civilizado” (Chicangana, 2017).

8.4 Domínio sobre o mundo natural: A besta e a mercadoria

A natureza dentro desse imaginário do sujeito europeu é objeto de conquista e de uso. Existe para a servidão e essa oposição entre humano-natureza já se faz presente na mais remota constituição moral européia pois, já estava descrita no texto bíblico do Gênese:

Deus fez os animais selvagens conforme a sua espécie, e os animais domésticos conforme a sua espécie (Gn 1:25) [...] Então disse Deus: façamos o homem à nossa imagem [...] domine ele sobre todos os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos, sobre a terra, e sobre todos os peixes que se arrastam sobre a terra. (Gn 1:26) [...] (Deus) lhes disse: frutificai e multiplicai-vos; enchei a terra, e sujeitai-a. Dominai sobre todas as aves dos céus e sobre todos os animais que se arrastam sobre a terra (Gn 1:28). [...] Tenho-vos dado todas as ervas que produzem sementes [...] bem como todas as árvores em que há frutos que dão semente. Ser-vos-ão para mantimento (BÍBLIA, Gênesis 1:29, p. 1)

Seguindo a perspectiva do “*ego extermino*” proposto por Dussel (1993), ressaltamos que os modelos de extermínio também são modelados e modeladores de um tipo de sujeito europeu, que considera, portanto, o mundo como algo a ser conquistado e dominado. Essa perspectiva de domínio e conquista é ressaltada também na sua relação com o mundo natural.

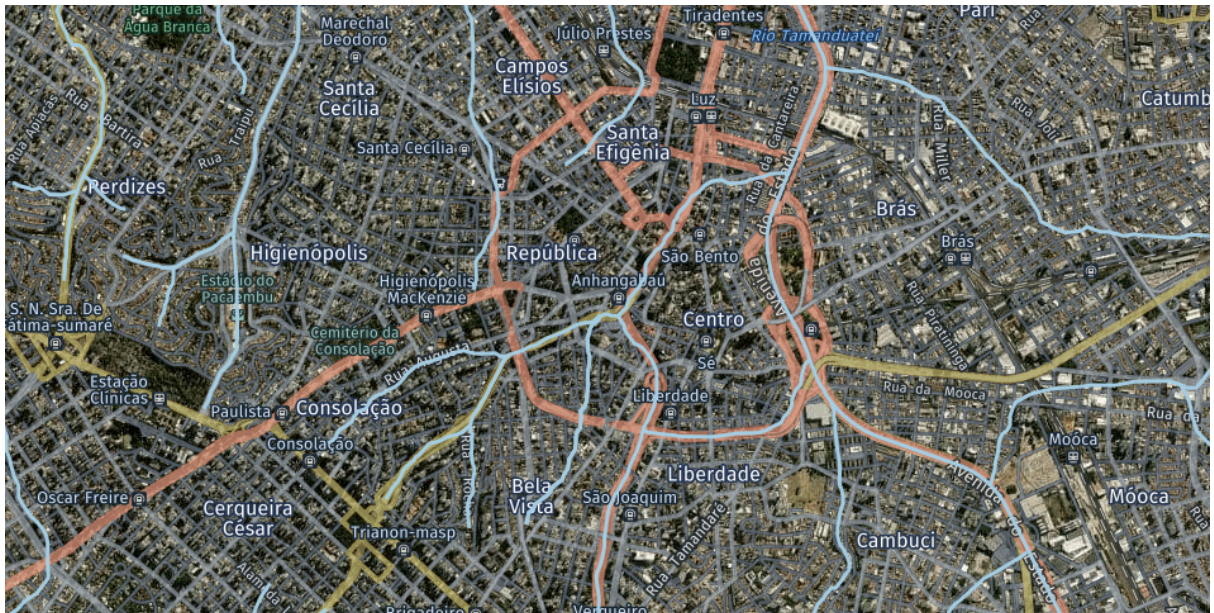
A natureza, segundo esse sujeito, é algo para ser dominada e utilizada ao máximo. Aquilo que não pode ser dominado ou do qual não se pode mais extrair valor deve ser, portanto, exterminado.

Para um habitante da cidade de São Paulo hoje, é muito difícil imaginar a natureza que antes existia no lugar do asfalto e do concreto, mas esse modo de operação que elimina sistematicamente o entorno natural e o substitui por estruturas urbanas racionais e produtivas é claramente percebido na forma como a cidade foi canalizando, modelando e depois “matando” os seus rios.

O mapa abaixo (*Mapa 4*) mostra os contornos hidrográficos de um recorte da cidade de São Paulo, a partir do seu centro histórico, abrangendo alguns bairros ao redor. As linhas cinzas, amarelas e vermelhas representam as vias da cidade por importância e calibre, ou seja, as cinzas são ruas e avenidas menores e as amarelas e vermelhas grandes rotas viárias. As linhas azuis no mapa representam o curso dos rios. Muitos dos rios foram canalizados para dar lugar a vias urbanas de alto tráfego e outros tantos foram retificados e tiveram seus cursos originais alterados.

O que antes eram importantes rotas de acesso e comércio deixaram de ser úteis a partir da implantação de novos modelos que atendiam a cidade e foram, portanto, domados ou “exterminados”. No entanto, como nos lembra Caio Prado Junior:

Mesmo, contudo, os antigos cursos d'água, sumidos em canalizações subterrâneas ou represados em leitos de cimento e pedra, estarão ainda aí, ou seja, no acidentado da topografia, por eles esculpida, seja no traçado das ruas e avenidas, cujas linhas mestras serão sempre estas grandes vias que acompanham, como as velhas estradas do São Paulo quinhentista, os espigões, ou o fundo dos vales; saltando por pontes ou escarpas mais abruptas, ou varando-as por túneis” (Prado Junior, 2018, p.89)



Mapa 5: Mapa hidrográfico e viário da região central de São Paulo.

Fonte: Projeto Hezbolago - Uma nova cartografia fluvial de São Paulo¹⁰⁶

Como visto antes, o imaginário moral europeu estava saturado com a ideia já tradicionalmente forjada segundo a mitologia judaico-cristã de que, primeiro Deus teria criado toda a natureza para, em seguida, criar a sua obra maestra, o ser humano. Este, portanto, não se encaixava na ordem da natureza, era algo superior, produzido segundo à imagem e semelhança do próprio criador do Universo que, segundo seus desígnios, ordenou à sua criatura que “dominasse sobre os animais”, que a sujeitasse segundo a sua vontade ou necessidade.

Essa visão reforça a chave de leitura histórica que difundiu-se na Europa; a imagem de uma natureza fora da história: um domínio estático, alheio à temporalidade e às transformações, enquanto apenas os humanos seriam agentes e narradores do “histórico”. Essa operação simbólica, ao apartar a natureza do campo da história, reforça a cisão moderna entre cultura e ambiente e sustenta a noção de que só a ação humana produz eventos dignos de memória, capazes de se reproduzir no tempo (Balasopoulos, 2024; Cronon, 1996), no entanto, nem todos os humanos, mas apenas aqueles ligados ao fio da história por sua racionalidade.

¹⁰⁶ Disponível em: https://hezbolago.carto.com/viz/61f2d082-5c01-11e5-8050-0e73ffd62169/public_map. Acesso em 20/03/2024.

Inseridos no mundo natural, vistos como bestas selvagens e não civilizados, despossuídos das habilidades gráficas necessárias à perenidade dos seus relatos no mundo e, portanto, à sua constituição como humanos históricos, as populações indígenas estavam fadadas à sujeição em todos os aspectos por parte do sujeito europeu movido pelo “*ego conquiro*”.

Ideias permitiram a conquista e o domínio desses povos por parte dos invasores. Ideias criaram justificativas morais para os atos imorais da conquista e exploração das populações originárias e apagaram a sua voz na história e as suas pegadas no mundo. De acordo com Peirce (1998), ideias têm poder, pois elas “*não são apenas meras criações dessa ou daquela mente, mas ao contrário, elas têm um poder de achar ou de criar seus veículos, e, uma vez tendo-os encontrado, de conferir a eles a habilidade de transformar a face da terra*” (Peirce, 1998, 123).

Para Cunha (2012), as ideias por trás da dominação e extermínio são, eufemisticamente, nomeadas atualmente como Capitalismo Mercantil:

Povos indígenas desapareceram da face da terra como consequência do que hoje se chama, num eufemismo envergonhado, “o encontro” de sociedades do Antigo e do Novo Mundo. Esse morticínio nunca foi visto como fruto de um processo complexo cujos agentes foram homens e micro-organismos, mas cujos motores últimos poderiam ser reduzidos a dois: ganância e ambição, formas culturais da expansão do que se convencionou chamar de capitalismo mercantil. Motivos mesquinhos e não uma deliberada política de extermínio conseguiram esse resultado espantoso de reduzir uma população que estava na casa dos milhões em 1500 aos pouco mais de 800 mil índios que hoje habitam o Brasil. (Cunha, 2012, p. 11)

Portanto, o que observamos é um modelo subjetivo de conquista e domínio europeu que ao mesmo tempo em que foi moldando o espaço urbano da cidade de São Paulo, foi promovendo a expulsão e apagamento dos antigos habitantes do território. Inicialmente os indígenas eram vistos como mão de obra, objetos de trabalho que eram facilmente descartados e repostos por meio de sucessivas ondas de aprisionamento e escravização, o que levou a fugas de populações inteiras, que fugiam da escravidão forçada (Monteiro, 2022).

Ao serem encarados mais como “seres pertencentes à natureza”, as populações que resistiam à escravização e aos mandos, eram sistematicamente eliminadas, reproduzindo a relação que o sujeito europeu tem com a natureza: poder, domínio e eliminação.

No entanto, se alguns corpos sobreviveram ao processo, era imperativo a aplicação de um dispositivo de controle ou apagamento dos mesmos. Ao apagar a sua cultura, eliminava-se junto o seu modo de vida, integrando esses corpos à nova realidade ou simplesmente excluindo esses corpos do novo espaço ocupado, dos quais não tinham o direito de pertencimento, já que o pensamento hegemônico de dominação que moldou a cidade é o único efetivamente autorizado a habitá-la e a desfrutar dos seus melhores espaços.

Como vimos, para Patrick Wolfe (2006), existe um movimento dialético entre a memória e o esquecimento que se dá quando uma determinada população é dominada por outra.

Ao mesmo tempo que uma sociedade de ocupação necessita eliminar os nativos para o seu assentamento, ela precisa resgatar a sua memória, a memória dos seus ocupantes originais, para expressar a sua diferença. Desse modo, a manutenção dos nomes originais dos espaços se alinha a essa perspectiva da diferença, a construção da identidade do “eu e do outro” que fica marcada nos espaços de ocupação — como ocorreu com a toponímia paulistana. Mudar os antigos nomes tupi para novos nomes portugueses reflete o domínio simbólico desse espaço, no entanto, manter parte dos nomes originais reforça a identidade do invasor por meio da diferença.

O cristianismo, que emergiu e se consolidou como uma religião essencialmente urbana, atuou como uma poderosa ferramenta de extermínio cultural no contexto colonial.

Como descrito por Steve Walton e Paul Trebilco (2017) na obra “*O mundo urbano e os primeiros cristãos*”¹⁰⁷, diferentemente de muitas tradições indígenas, profundamente enraizadas na natureza, o cristianismo desenvolveu-se no âmbito das cidades, com foco em templos, instituições religiosas e multidões congregadas nesses espaços. Suas práticas e ritos eram confinados aos templos ou às residências, e não contemplavam uma divinização do mundo natural; ao contrário, a natureza era frequentemente encarada como algo a ser dominado, explorado ou removido. Uma religião urbana, dessacralizando o ambiente natural e moldando-se à estrutura política e arquitetônica das cidades — tal característica conferiu ao cristianismo um papel sociopolítico central, impondo uma visão de mundo radicalmente distinta da indígena. Isso fica evidente quando consideramos que o cristianismo, desde seu início no Império Romano até sua consolidação na Europa medieval, estruturou-se e definiu-se através de espaços urbanos (Walton; Trebilco, 2017).

Desse modo, o domínio hegemônico do cristianismo passou a perseguir e expulsar as religiões e cultos menores, os quais foram proibidos e criminalizados, como ocorreu também com as religiões africanas trazidas pelos escravizados.

A perseguição a essas religiões e a seus praticantes os levou à fuga dos grandes centros urbanos, não apenas por já serem marginalizadas mas também por buscarem a liberdade de culto e pertencimento.

Isso explica, mesmo que parcialmente, o fato das antigas tradições e cultos indígenas ainda estarem vivos nas aldeias localizadas na periferia da cidade de São Paulo, onde muitas têm

¹⁰⁷ The urban world and the first christians (2017).

inclusive, a antiga “casa de reza” guarani (*opy*), (*imagem 28*) pois, a tradição desses povos relaciona-se à territorialidade espiritual e não apenas física.

Esse fenômeno também é evidenciado pela elevada incidência dos espaços de culto de matrizes africanas nas periferias urbanas. Nas palavras de João José Reis (2010), no final do século XVIII já existiam 'casas de culto' – terreiros de Candomblé – organizadas com hierarquias, calendários rituais e obrigações diárias, muitas vezes localizadas na periferia da cidade para escapar ao controle urbano central e à repressão institucional.



Imagem 28. Casa de reza guarani (*opy*). Território indígena Rio Silveira, Bertioga, SP.

Fonte: Machado et al, 2020, p. 78.

À medida que o espaço urbano se transformou em mercadoria, os mecanismos de exclusão passaram a operar de forma ainda mais explícita, estabelecendo fronteiras nítidas sobre quem pode — e quem não pode — exercer o direito à cidade. Na lógica capitalista, esse direito é restrito a quem dispõe de recursos para adquiri-lo, reduzindo o urbano a um bem de consumo. Como observa Lourenção, essa dinâmica expressa a naturalização de um verdadeiro evolucionismo social, que legitima desigualdades sob a aparência de um processo inevitável, ou, nas palavras da autora:

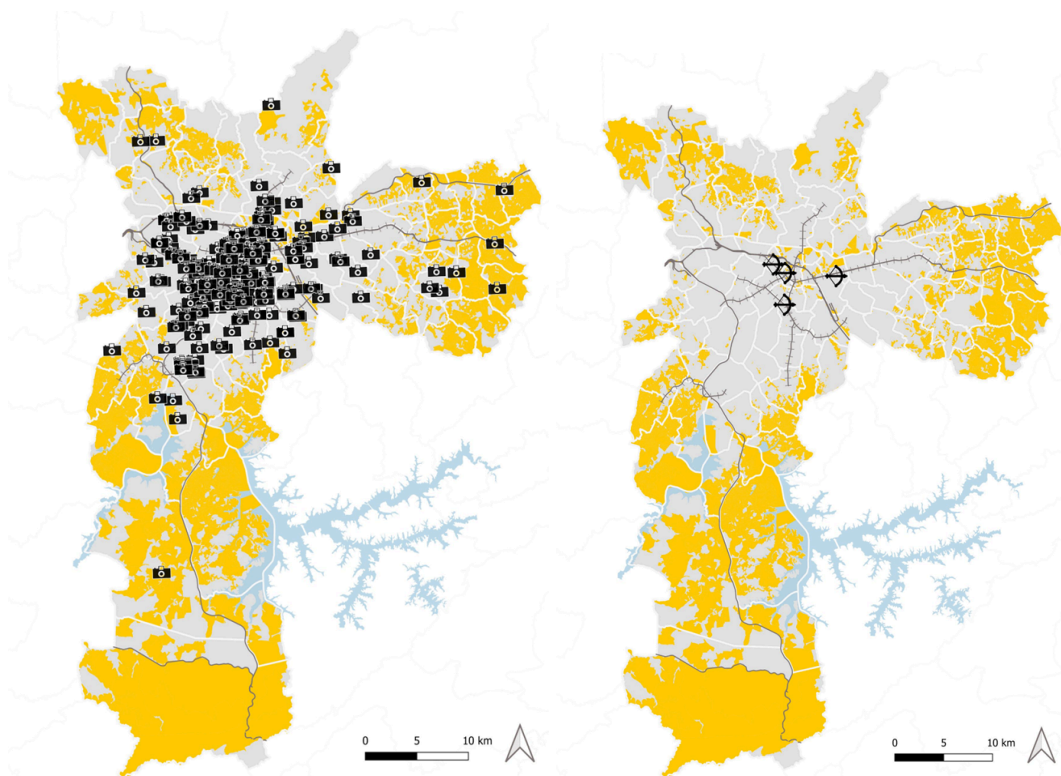
A realidade das cidades brasileiras expressa a lógica do desenvolvimento urbano que é determinada pelo interesse econômico, no qual, a terra torna-se uma mercadoria complexa que agrega e reproduz valor conforme os investimentos públicos. Assim, a ocupação, uso e apropriação do solo urbano se dão conforme as condições financeiras de cada família. Com isso, a cidade torna-se um espaço privilegiado da segregação social, territorial e política e onde a

capacidade de consumo de cada indivíduo passa a ser um valor da dignidade humana e se desenvolve a naturalização das situações de miserabilidade, desigualdades e o evolucionismo social. (Lourenção et all, 2013, p. 94.)

As populações que foram historicamente marginalizadas em todo o processo de construção do espaço urbano, não tiveram e ainda não têm acesso e direito a tal espaço, mas foram construindo seus espaços de resistência nos entornos, nas beiradas, nas periferias.

8.5 O apagamento simbólico da presença indígena no corpo da cidade

O apagamento simbólico da população indígena na cidade de São Paulo é uma manifestação evidente da marginalização histórica e cultural desses povos. Apesar da rica e profunda história indígena na região que hoje compreende São Paulo, a cidade moderna raramente reconhece essa herança. Esse apagamento é visível na ausência de referências e monumentos que celebrem a contribuição indígena para a formação da cidade. Parques, praças e edifícios públicos predominantemente homenageiam figuras coloniais e europeias (*imagem 8*), enquanto a presença indígena é minimizada ou completamente ignorada (*imagens 6 e 7*), como demonstram os dados publicados em 2022 pelo Instituto Pólis: dos 367 monumentos espalhados pela cidade de São Paulo, apenas 4 representam figuras indígenas.



Imagens 29 e 30: Mapas de monumentos da cidade de São Paulo.

Fonte: Instituto Polis 2022

A urbanização de São Paulo foi construída sobre terras que originalmente pertenciam a diversos povos indígenas, no entanto, as histórias, culturas e legados desses povos são frequentemente omitidos da narrativa oficial. Monumentos que poderiam servir como lembranças tangíveis da presença indígena são escassos, e a toponímia da cidade raramente reflete a herança indígena como legado ou memória, pois pouco se reconhece como sendo originalmente indígena.

Esse apagamento simbólico não é apenas uma questão de memória histórica, mas também de reconhecimento e justiça social. A falta de visibilidade contribui para a continuidade de estereótipos negativos e a marginalização das comunidades indígenas contemporâneas, que continuam a lutar por reconhecimento e direitos na metrópole. A ausência de monumentos e referências públicas impede o reconhecimento pleno da diversidade cultural e histórica de São Paulo, perpetuando uma visão eurocêntrica da história da cidade.



Imagens 31: Estátua em homenagem a Anhangüera (o diabo velho). Bandeirante e escravizador de indígenas.

Fonte: Foto do acervo do autor.

Portanto, reconhecer e valorizar a presença indígena através de monumentos, placas informativas e nomes de espaços públicos seria um passo, mínimo, para corrigir essa injustiça histórica. Tal reconhecimento não apenas honraria as contribuições indígenas, mas também promoveria uma compreensão mais inclusiva e abrangente da história e da identidade de São Paulo.

Considerações finais:

Ao longo desta tese, procurou-se lançar luz sobre a gênese urbana da cidade de São Paulo a partir de uma perspectiva histórico-crítica e decolonial, centrada na lógica colonial que a estruturou. O objetivo foi evidenciar que a urbanização paulista não pode ser compreendida sem considerar os processos de apagamento, apropriação territorial e disciplinamento epistemológico que marcaram a experiência indígena na formação da cidade.

No entanto, é fundamental reconhecer que este trabalho representa apenas um recorte possível dentro de um campo vasto e multifacetado. Há muitas outras dimensões, camadas e facetas da história urbana de São Paulo que não puderam ser abordadas, dado o foco escolhido e os limites que uma tese pode ter, seja pelo tempo disponível ou área de estudo em que se insere.

Nesse sentido, abrem-se múltiplos caminhos para pesquisas futuras. Seria fecundo, por exemplo, realizar estudos comparativos com outras cidades latino-americanas que também se constituíram sobre territórios de antigas aldeias indígenas, a fim de perceber permanências e diferenças no modo como o colonialismo urbano se expressou. Também caberia aprofundar o diálogo entre a história urbana e a arqueologia, explorando sítios e vestígios materiais que complementem a leitura documental. Outro campo promissor diz respeito às memórias orais e às narrativas das próprias comunidades indígenas e periféricas, que oferecem perspectivas vivas e contra-hegemônicas para repensar a cidade.

Do mesmo modo, a análise poderia se expandir para questões contemporâneas de mobilidade urbana, meio ambiente e desigualdade socioespacial, iluminando como a colonialidade segue operando sob novas formas. Por fim, pensar a cidade em chave decolonial abre a possibilidade de investigar projetos alternativos de urbanismo — práticas insurgentes, comunitárias ou ancestrais — que apontam para outras matrizes civilizatórias possíveis.

Este trabalho, portanto, não encerra o debate, mas antes lança convites: a que outros pesquisadores, pesquisadoras e coletivos se apropriem dessas trilhas, tensionem suas hipóteses e façam emergir novas leituras, capazes de enriquecer o campo e ampliar o horizonte crítico sobre São Paulo e sobre a própria ideia de cidade.

Questões como, por exemplo, a presença negra na fundação e consolidação da cidade, as resistências populares nos bairros periféricos, as territorialidades LGBTQIAPN+ ou as cosmologias urbanas afro-brasileiras, são apenas alguns dos muitos caminhos que permanecem abertos para futuras investigações. Da mesma forma, o arcabouço teórico aqui mobilizado, ainda que consistente, privilegia uma abordagem centrada nos povos indígenas e nas críticas decoloniais, sem esgotar as inúmeras contribuições possíveis oriundas de outras correntes

teóricas — como o feminismo interseccional, a teoria crítica do espaço ou as epistemologias do Sul em sentido mais amplo.

A proposta de pensar a cidade como produto da ação de um sujeito ocidental moderno — ou sujeito ocidêntico — não pretende instaurar uma nova hegemonia explicativa, mas antes abrir espaço para o questionamento das narrativas estabelecidas e para o reconhecimento da pluralidade de saberes que disputam o direito de nomear e organizar o mundo. Como projeto decolonial, esta tese não se pretende definitiva, totalizante ou universal. Pelo contrário: ela se assume como fragmento, como proposição parcial, como contribuição situada num campo em permanente construção. Está aberta a novas interpretações, a críticas e a rearticulações que possam enriquecer o debate e expandir suas possibilidades.

É importante lembrar que a cidade de São Paulo possui uma das mais extensas e diversificadas bibliografias dedicadas ao estudo de sua formação histórica, simbólica e social.

A profusão de obras é muito vasta para ser citada aqui, ou para que se pudesse fazer uma curadoria adequada, mas desde os clássicos da historiografia, até as análises contemporâneas da cidade, existe um campo consolidado de reflexão crítica sobre o urbanismo e as desigualdades que atravessam o espaço paulistano. No campo da sociologia urbana, muitos trabalhos abordam a cidade como palco privilegiado das contradições do capitalismo periférico e da modernidade seletiva. Já os estudos sobre memória, toponímia e representação simbólica demonstram como o sujeito moderno ocidental projeta sua visão de mundo sobre a paisagem urbana, fixando nela os marcos de uma narrativa que exclui, silencia e hierarquiza.

Esse conjunto teórico e metodológico diverso oferece ferramentas fundamentais para compreender a cidade como território em disputa — não apenas no plano material, mas também simbólico e epistêmico. A análise da cidade exige, portanto, mais do que o exame de suas infraestruturas ou de suas políticas públicas: exige escutar os silêncios da história oficial, interrogar os monumentos, os nomes das ruas, os vazios cartográficos e os corpos apagados de seus mapas institucionais.

Neste trabalho, a ênfase foi dada à crítica da colonialidade do poder e do saber, evidenciando como a cidade nasce como dispositivo fundado sobre a negação do Outro — especialmente do indígena —, e como essa lógica se reproduz sob novas formas nos espaços urbanos contemporâneos. O sujeito ocidêntico, racional, universal, individualista e produtor de saber científico ocidental, é quem organiza essa cidade, quem decide o que deve permanecer e o que deve desaparecer. Seu modelo de ação e pensamento — baseado na dominação da natureza, na hierarquização dos corpos, na centralidade da razão e na objetificação do mundo — se

expressa na própria forma urbana: no traçado geométrico, na normatização dos usos do solo, na segregação socioespacial e na invisibilização de outras formas de vida.

Por fim, reafirma-se que o ato de pensar a cidade de forma decolonial não é apenas uma exigência metodológica, mas um gesto político e epistemológico. É recusar a naturalização do urbano como sinônimo de civilização, é abrir-se à possibilidade de outros modos de existência e organização espacial. Trata-se de deslocar o olhar, de escutar os silêncios e de construir pontes entre mundos distintos, mas não necessariamente opostos.

Esta tese, portanto, é uma provocação: um convite a repensar o urbano, a memória, a história e o próprio lugar do conhecimento na construção da cidade. Um convite a imaginar outras formas de habitar, de narrar e de resistir. Afinal, como afirmado por Emerica, trazido aqui no texto no início deste capítulo, “*as cidades são aldeias mortas*” — mas podem, talvez, tornar-se território vivo de reexistências plurais.

Conclusão:

A visão oficial da história, que nos é ensinada desde os primeiros anos da escola, romanticamente evoca a origem de São Paulo como proveniente de um colégio, erguido pelos antigos padres jesuítas com a missão de catequizar os indígenas. Contudo, a verdade histórica revela que São Paulo emerge de uma aldeia, nascida da ocupação de um território ancestralmente indígena, marcada desde o início por dispositivos de disciplinamento, apropriação e exclusão. Seu modelo de desenvolvimento não é neutro ou espontâneo: ele reflete um paradigma específico de sujeito e de mundo — aquele que denominamos ao longo deste trabalho como sujeito ocidental/eurocêntrico pois, as duas ideias estão associadas aos mesmos valores de gênese dessa perspectiva de mundo.

Esse sujeito, herdeiro direto da razão moderna e iluminista europeia, constitui o eixo epistêmico e ontológico da modernidade colonial. Sua emergência histórica — articulada a partir da colonização das Américas — permitiu consolidar uma forma de pensar, agir e organizar o mundo baseada em categorias como razão, individualismo, propriedade, domínio técnico da natureza, universalismo abstrato, linearidade histórica, utilitarismo e progresso material. No centro desse processo está a figura do homem branco europeu, masculino, cristão, intelectualizado, proprietário, urbano, moderno e racional — o único autorizado a representar o mundo, os outros e a si mesmo.

Essas características fundaram não apenas a ciência e o Estado moderno, mas também um paradigma urbano. O sujeito ocidentico é, portanto, o arquiteto simbólico e material do espaço urbano moderno, cujas formas e funções reproduzem sua lógica de separação, controle e hierarquização. A cidade, nesse contexto, não é um espaço neutro, mas sim um projeto de mundo que opera segundo a epistemologia desse sujeito. Ao agir sobre a terra, esse sujeito a transforma em território controlado; ao agir sobre os corpos, ele os transformam em força de trabalho ou em ameaça; ao agir sobre os saberes, ele os hierarquiza e apaga aquilo que escapa à sua linguagem e medida.

Assim, a cidade moderna — e em especial a cidade de São Paulo, foco do nosso trabalho — é concebida como a expressão espacial da subjetividade ocidentica. A forma urbana resulta da aplicação de sua racionalidade: ruas retilíneas, centros organizados por funções, periferias subordinadas à lógica da mobilidade e da produção, natureza domesticada, tempo acelerado, estética da ordem e da higienização e, acima de tudo, apagamento, silenciamento e exclusão de populações marginalizadas, em especial a população indígena, ocupante e dona histórica desse território a que chamamos São Paulo. Como afirma Lefebvre (2001), “o espaço é um produto social”; e nesse caso, é o produto de um sujeito que organiza o mundo segundo uma matriz colonial, capitalista e racializada.

Não podemos, portanto, falar de uma cidade excludente ou racista sem falar dos sujeitos que moldaram a cidade. A cidade não é um organismo autônomo. Ela é constituída por ações — e toda ação é produzida por uma subjetividade. Os elementos históricos e sociais que compõem o espaço urbano derivam, em sua origem, da ação histórica do sujeito ocidentico sobre os territórios indígenas, negros, populares e periféricos. É ele quem funda a cidade como espaço de “ordem e progresso”, como afirmam seus ideais positivistas, eliminando ou marginalizando tudo aquilo que ameaça sua coerência racional.

Nesse processo, dois efeitos estruturantes emergem. Primeiramente, a deterioração da natureza, conforme a expansão urbana avança sobre áreas naturais, resultando em desmatamento e degradação ambiental. Em segundo lugar, a eliminação e periferização de outras populações, relegadas aos limites marginais do espaço hegemônico. Para os corpos que sobrevivem ao processo de genocídio e epistemicídio, instala-se um regime de segregação e apagamento: são empurrados às franjas da cidade ou camuflados sob categorias jurídicas tuteladas.

A exclusão desses corpos não se dá apenas pela remoção física, mas por um apagamento simbólico e epistêmico. Como enfatiza Boaventura de Sousa Santos (2008), não há justiça social sem justiça cognitiva: o urbano não exclui apenas populações, mas também saberes, cosmovisões e formas de vida. A cidade se constitui, então, como um dispositivo de poder, que

opera tanto sobre o chão quanto sobre a mente, tanto sobre os muros quanto sobre as narrativas. Como sintetiza Berth (2023, p. 35), “pensar que a cidade é um espaço neutro, desprovido de qualquer influência na vida da sociedade é um conceito estável a ser desestabilizado com certa urgência.”

No caso paulista, essa racionalidade se manifestou com clareza no Plano de Avenidas proposto por Prestes Maia nos anos 1930, inspirado no urbanismo funcionalista europeu, tal como apresentamos no capítulo 6.

Tal projeto aprofundou a segregação espacial e consolidou um modelo de “higienização urbana” que varreu dos centros as comunidades negras, os cortiços, os mercados populares e os espaços religiosos afro-brasileiros, substituindo a pluralidade da vida urbana por uma estética da pureza e do progresso — em verdade, uma política de epistemicídio e racismo estrutural.

Como destaca Berth (2023) as áreas centrais das cidades expressam com nitidez os efeitos da luta de classes e da lógica capitalista, que impõem regras excludentes de urbanização ao definirem quem tem o direito de ocupar determinados espaços, em quais circunstâncias e sob quais condições. E essa definição nunca é neutra: ela decorre de um sujeito que age sobre o mundo a partir de sua legitimidade autoatribuída. O sujeito ocidêntico, o narciso da modernidade, é quem define os parâmetros da cidade, e define também os critérios de pertencimento, de humanidade e de visibilidade a partir da sua própria imagem, refletida no espelho urbano.

Se a cidade moderna matou as suas antigas aldeias, neste sentido, ela não é apenas um espaço de vida, mas um território da morte: da morte simbólica, da morte cultural, da morte como condição da ordem urbana.

Assim, ao reduzir o espaço urbano a um território de mortes simbólicas e culturais, a cidade moderna inscreve-se também como lugar de apagamentos. É nesse ponto que a reflexão indígena se torna essencial, pois oferece outra forma de perceber e habitar a urbe. Justamente por isso que para Daniel Munduruku (2011), transitar pela “*ocaguassu*” (a aldeia grande) que é a cidade de São Paulo, é como caminhar sobre os ancestrais, e completa: “viver bem aqui é mantê-los vivos na minha memória e na memória desta colossal aldeia de desconhecidos. Penso nos antepassados e nos caminhos que faziam quando andavam sobre esta terra” (Munduruku, 2011, p. 18).

Concluir este trabalho com essas vozes — indígenas, negras e periféricas — não é apenas um gesto político, mas uma escolha epistemológica. É reconhecer que há múltiplas formas legítimas de pensar e organizar a vida coletiva. A cidade não precisa ser a repetição do projeto ocidêntico. Pode ser território de resistência, de recomposição, de novos futuros.

Referências:

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABRAMOVAY, Ricardo. Judeus, dinheiro e o mundo: a trajetória de um povo e sua relação com a riqueza. São Paulo: Contexto, 2021.

ABREU, Maurício de Almeida. A cidade: introdução ao estudo da urbanização. 5. ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 2011.

_____, Maurício de Almeida. Sobre a memória das cidades. In SPOSITO Maria Encarnação Beltrão; SOUZA, Marcelo Lopes de; CARLOS, Ana Fani Alessandri (Orgs.). A produção do espaço urbano: agentes e processos, escalas e desafios. São Paulo: Contexto, 2012.

ADORNO, Theodor W. Sobre Sujeito e Objeto. In Palavras e Sinais. Modelos Críticos 2. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

AGOSTINHO, Santo. A cidade de Deus: Contra os pagãos. Parte II. Petrópolis: Vozes, 2012.

ALEXANDER, Christopher. A city is not a tree. Architectural Forum, v. 122, n. 1–2, p. 58–62, 1965.

ALIMONDA, Hector (coord) La naturaleza colonizada: Ecología política y minería en America Latina. Buenos Aires: Ciccus, 2011.

ALMEIDA, Janaina de. Os vencidos: indígenas e africanos na formação do Brasil. São Paulo: Contexto, 2022.

ALMEIDA, Rafael. A invenção da cidade funcional: Prestes Maia e a modernização urbana de São Paulo. São Paulo: Annablume, 2006.

ALMEIDA, Regina Celestino de. Os índios na história do Brasil. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2022.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. O Diretório dos Índios: Um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII., Brasília: Editora UnB, 1997

ALMEIDA, Silvio. Racismo estrutural. São Paulo: Pólen, 2019.

ALMEIRA, Magali da Silva. Desumanização da população negra: genocídio como princípio tácito do capitalismo. Em Pauta, Rio de Janeiro, v. 12, n. 34, p. 131-154, 2º sem. 2014.

- ANCHIETA, Padre José de. Capitania de São Vicente. Lisboa: Instituto Camões, 1997.
- _____, Padre José de. Grammatica da lingua mais usada na costa do Brasil. Leipzig: B.G Teubner, 1876.
- ARCHDAILY BRASIL. O Cemitério dos Aflitos e outros territórios negros da cidade de São Paulo. São Paulo: ArchDaily Brasil, 2019. Disponível em: <https://www.archdaily.com.br/br/930534/o-cemiterio-dos-aflitos-e-outros-territorios-negros-da-cidade-de-sao-paulo>. Acesso em: 8 jul. 2025.
- ARENDT, Hannah. As origens do totalitarismo. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- ARÊDES, Ana Elisa. Aldeamentos Jesuíticos na América Portuguesa: Controle Espiritual e Temporal (1650-1700). Modos de Fazer / Ways of Making, vol. 11, 2019, pp. 469–487.
- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures. London: Routledge, 2002. [provável fonte citada em conjunto]
- ASSIS, Wendell F.T, DO COLONIALISMO À COLONIALIDADE: expropriação territorial na periferia do capitalismo. CADERNO CRH, Salvador, v. 27, n. 72, p. 613-627, Set./Dez. 2014
- AZEVEDO, Aroldo de. A cidade de São Paulo: estudos de geografia urbana. São Paulo: Brasiliana, v. 1, 1958.
- _____, Aroldo de. Dos Geógrafos brasileiros - Associação. A cidade de São Paulo: estudos de geografia urbana. Brasiliana, v.1, 1958.
- BALASOPOULOS, Antonis. Genre History and Ideology in Utopian Literature, 1750–1840. Oxford Research Encyclopedia of Literature, 2024.
- BACELLAR, Carlos de Almeida Prado e GOLDSCHIMIDT, Eliana Réa e NEVES, Lucia Maria Bastos Pereira das. História de São Paulo colonial. . São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- BALLESTRIN, Luciana. *América Latina e o giro decolonial*. Revista Brasileira de Ciência Política, n. 11, p. 89-117, 2013.
- BARBOSA, Muryatan Santana. Eurocentrismo, história e história da África. Sankofa: Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana, n. 1, jun. 2008.

BARROS, João. Nascimento e descentramento do sujeito moderno. In SABERES, Natal RN, v. 19, n. 2, Agosto, 2018, 107-121.

BELLEI, Sérgio Luiz Prado. Monstros, índios e canibais: ensaios de crítica literária e cultural. Florianópolis: Insular, 2000.

BELMONTE. No tempo dos Bandeirantes. Melhoramentos, São Paulo. 1954

BENEVOLO, Leonardo. História das cidades. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BELTRÃO, Jane Felipe (org). Relatório Figueiredo: Atrocidades contra povos indígenas em tempos ditatoriais. Rio de Janeiro: Mórula, 2022.

BERTH, Joice. Se a cidade fosse nossa: guia para pensar e transformar o espaço urbano. São Paulo: Todavia, 2023.

BETHENCOURT, Francisco. Racismos: das cruzadas ao século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

BHABHA, Homi K. Of mimicry and men: The ambivalence of colonial discourse. In: The Location of Culture. London: Routledge, 1994. p. 121–131.

BHABHA, Homi K. The Location of Culture. London: Routledge, 1994.

BIBLIA DE REFERÊNCIA THOMPSON. São Paulo: Editora Vida, 1992.

BITENCOURT, Ricardo Batista, GOMES, Ramon Fortunato. Forma urbana e planejamento: Tradições nos dois lados do Atlântico. In XI Seminario Internacional de Investigación y urbanismo. Barcelona/Santiago de Chile. 2019.

BLOOM, Allan David. O declínio da cultura ocidental: da crise da universidade à crise da sociedade. São Paulo: Best Seller, 1989.

BLOXHAM, Donald; MOSES, A. Dirk (ed.). The Oxford Handbook of Genocide Studies. New York: Oxford University Press, 2010.

BONIFÁCIO DE ANDRADA E SILVA, José. Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil. Lisboa: Assembleia Constituinte, 1823. Disponível em: apontamentos para a civilização dos índios bravos. Acesso em: 4 jul. 2025

BORGES, Jorge Luis. Otras inquisiciones. Buenos Aires: Emecé, 1960.

- BOYER, Veronique. O pajé e o caboclo: De homem a entidade. MANA 5(1):29-56, 1999
- BRAUSCH, Géraldine. CIAM/ Le Corbusier. La Charte D'Athènes (1933/1941/1957). In: Dérivations. Pour le débat urbain, nº3, Sept. 2016, Liège: Urbagora, pp. 212-219
- BROCHADO, Mariá, MIRANDA, Natália Freitas. El problema sujeto-objeto en Descartes, prisma de la modernidad. Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica, Madrid, n. 195, V. 49, pp. 371-390, jul.-sep. 1993.
- BRUAND, Yves. Arquitetura contemporânea no Brasil. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- BRUNSCHWIG, Henri. A partilha da África. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- BUSTAMANTE, Ana Maria Goulart. Toponímia em línguas dos povos indígenas no Brasil. Nações Unidas. Conselho Econômico e Social. Nona Conferência sobre a Padronização de Nomes Geográficos. Nova York, 21–30 ago. 2007
- BUTLER, Judith. Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex. New York: Routledge, 1993.
- _____, Judith. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. New York: Routledge, 1990.
- BÁEZ, Fernando. História universal da destruição dos livros: das tábuas sumérias à guerra do Iraque. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.
- CALIXTO, Benedito. Capitanias Paulistas. Casa Duprat e Casa Mayença: São Paulo. 1927
- CARLOS, Ana Fani Alessandri, SOUZA, Marcelo Lopes de, SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão (org). A produção do Espaço urbano: agentes e processos, escalas e desafios. São Paulo: Contexto, 2012
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política indigenista no século XIX. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 133–154.
- CASTELLS, Manuel. The urban question: a Marxist approach. London: Edward Arnold, 1977.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. La hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre o colonialismo. São Paulo: Veneta, 2020.

CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. Imagens de Canibais e selvagens do novo mundo: do maravilhoso medieval ao exótico colonial (Séculos XV-XVII), UNICAMP, Campinas, 2017

CHMYZ, Igor. Pesquisa arqueológica feita as margens do rio Paranapanema em 75 sítios arqueológicos. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1967

CHOAY, Françoise. O urbanismo: utopias e realidades, uma antologia. São Paulo: Perspectiva, 2005.

CHURATA, Gamaliel. LA CALLE. La Paz, lunes, 12 de Octubre de 1936.

COHEN, Robin. Global Diasporas, and introduction. Routledge: London, 2011.

COLLECÇÃO DA LEGISLAÇÃO PORTUGUESA. Desde a última compilação das ordenações. Legislação de 1750 a 1762. Lisboa: Typografia Maignense, 1830.

COMTE-SPONVILLE, André. Dicionário filosófico. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. Relatório: Violência contra os povos indígenas no Brasil – Dados de 2024. 22. ed. Brasília: Cimi, 2025. 260 p. ISSN 1984-7645.

COOK, Noble David. Born to Die: Disease and New World Conquest, 1492–1650. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

CORRALIZA, José Antonio. Vida urbana y experiencia social: discusión sobre la calidad de los espacios urbanos. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2002.

COSTA, Joaze-Bernardino, GROSGOUEL, Ramón, MALDONADO-TORRES, Nelson (Orgs.). Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. São Paulo: Autêntica, 2018.

COSTA, Suele França; PAPALI, Maria Aparecida. O Diretório dos Índios no aldeamento de São José do Parahyba (1766). In: ENCONTRO LATINO-AMERICANO DE PÓS-GRADUAÇÃO, 9., 2012, São José dos Campos. Anais... São José dos Campos: Universidade do Vale do Paraíba, 2012.

COTARDIÈRE, Philippe de la. História das ciências, Vol I. São Paulo: Martins Fontes. 2004.

CRONON, William. *The Trouble with Wilderness; or, Getting Back to the Wrong Nature*. Environmental History, 1996.

CTÉSIAS. *Histoires de l'orient*. Le Belle Lettres, Paris, 2018.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CURTO, José C.; THORNTON, John. *Africa and Africans in the making of the Atlantic World*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Um mundo ch'ixi é possível: ensaios para transgredir a colonialidade*. São Paulo: N-1 Edições, 2021.

CUSTÓDIO, Vanderli. Dos surtos urbanísticos do final do século XIX ao uso das várzeas: o Plano de Avenidas de Prestes Maia. *Geosul*, v. 19, n. 38, p. 77-98, jul./dez. 2004.

DEBORD, Guy, *A sociedade do espetáculo*, São Paulo, 2003.

_____, Guy. *Internationale Situationniste: Bulletin central edite par les sections de l'internationale situationniste*. Paris, Numéro 1, Juin 1958.

DEL RIO, Carla. Monumentos, memória e apagamento: os usos políticos da arte no espaço urbano. *Revista Cadernos Metrópole*, v. 22, n. 49, p. 429–452, 2020.

DEL RÍO, David Ayala. Colonialidad y espacio público: El monumento de Cristóbal Colón en Lima. *Nueva Hegemonía* Nº 2, setiembre-octubre 2020, 151-176

DELAMARRE, Xavier. *Dictionnaire de la langue gauloise*. 2. ed. Paris: Éditions Errance, 2003.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Volume 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

DELORIA JR., Vine. *God Is Red: A Native View of Religion*. Golden, CO: Fulcrum Publishing, 2003 [original de 1973].

DESCARTES, Renè. *Descartes: Coleção os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____, René. *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. Campinas: UNICAMP, 2004.

DEUS, Frei Gaspar da Madre de. Memórias para a história da Capitania de São Vicente. Brasília: Edições do Senado Federal, 2010.

DIAMOND, Jared. Armas, germes e aço: os destinos das sociedades humanas. São Paulo: Record, 2014.

DIAS, Juliana Michaello M. O grande jogo do porvir: a Internacional Situacionista e a idéia de jogo urbano – Estudos e Pesquisas em Psicologia, UERJ, RJ, v. 7, n. 2, p. 210-222, ago. 2007.

DICK, Maria Vicentina do Amaral. A motivação toponímica e a realidade brasileira. São Paulo: Edições Arquivo do Estado de São Paulo, 1990.

DIENER, Pablo. COSTA, Maria de Fátima. Rugendas e o Brasil. São Paulo: Capivara, 2002

DONATO, Hernani. Os povos indígenas no Brasil. São Paulo: Melhoramentos, 2015.

DORIGNY, Marcel, GAINOT, Bernard. Atlas das escravidões: da antiguidade até nossos dias. Petrópolis: Vozes, 2017.

DU BOIS, W. E. B. Black Reconstruction in America, 1860–1880. Nova York: Harcourt, Brace and Company, 1998.

DUARTE, Carolina Maria Bernardo. O papel do indivíduo na projecção imaginada da cidade : entre o indivíduo ideal e o indivíduo comum do século XX. Dissertação de Mestrado. Universidade Lusíada, Lisboa, 2012.

DUARTE, Cláudia Regina. Casas bandeiristas na construção da identidade paulista. Temporalidades, Belo Horizonte, v. 9, n. 3, p. 413–428, set./dez. 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/5837/pdf>. Acesso em: 4 jul. 2025.

DUSSEL, Enrique. Anti-meditaciones cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. Tabula Rasa, v. 9, p. 153-197. 2008.

_____, Enrique. 1492: O Encobrimento do Outro. A origem do mito da Modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____, Enrique. Filosofia da libertação. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

_____, Enrique. Philosophy of Liberation. Maryknoll, NY: Orbis Books. 1977

ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ELTIS, David; BEHREND, Katrina; WHEAT, David. Slave Voyages Database. Emory University, 2023.

ESCOBAR, Arturo. Sentipensar com a Terra: a crise da modernidade e a reinvenção dos mundos. São Paulo: Elefante, 2016.

FALCONBRIDGE, Alexander. An account of the slave trade on the coast of Africa. London: HardPress, 2024.

FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTO, Boris. História do Brasil. São Paulo: Edusp, 2007.

FEBVRE, Lucien; BRAUDEL, Fernand; HOLANDA, Sérgio Buarque de. História geral da civilização brasileira. São Paulo: Difel, 1960–1972.

FERNANDES, Estevão Rafael. Normalizando povos indígenas: um olhar sobre o Diretório Indígena (1757). Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos – RIDH, Bauru, v. 7, n. 2, p. 39–59, jul./dez. 2019.

FERREIRA, João Sette Whitaker. São Paulo: cidade da intolerância, ou o urbanismo “à brasileira”. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 25, n. 71, p. 73-92, 2011.

FERREIRA, Roquinaldo. O tráfico de escravos para o Brasil. São Paulo: Contexto, 2012.

FILHO, Reis Nestor Goulart. Notas sobre o urbanismo no Brasil. Primeira parte: período colonial. Cadernos de pesquisa do LAP, n. 08. FAUUSP, 1995.

FIX, Mariana. Parcerias público-privadas: a nova forma de espoliação. São Paulo: Boitempo, 2011.

FLORENTINO, Manolo; FRAGOSO, João. *O arcaísmo como projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil em uma economia colonial tardia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

FORSYTH, Mark. Una breve historia de la borrachera. Madrid: Ariel, 2014.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2014.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Da língua geral ao português: Para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) – UERJ, Rio de Janeiro, 2003.

_____, José Ribamar Bessa. Cinco ideias equivocadas sobre o índio. Revista Ensaio e pesquisa em educação e cultura, / VOL. 01, p.. 3:23, 2016

FREITAG, Barbara. Teorias da cidade. Campinas: Papirus, 2012.

GAINOT, Bernard; DORIGNY, Marcel. Atlas das escravidões: da Antiguidade até nossos dias. Petrópolis: Vozes, 2017.

GALEANO, Eduardo. As veias abertas da América Latina. Porto Alegre: L&PM, 2010.

_____, Eduardo. El cazador de historias. México: Siglo XXI Editores, 2016.

_____, Eduardo. Entrevista in Nossa América, revista do Memorial da América Latina, nº 52, ano 2015, 1º Semestre. Pgs. 8-15.

GODOY, Silvana Alves de. Mestiçagem, guerras de conquista e governo dos índios: a vila de São Paulo colonial entre a dominação e a negociação (séculos XVI e XVII). 2016. 383 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

GOMBRICH, Ernst Hans. Meditações sobre um cavaleiro de pau. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

GOMES, Flávio; SCHWARCZ, Lilia Moritz (Orgs.). Dicionário da escravidão e liberdade. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

GOMES, Rafael. Taipa de pilão: uma jornada evolutiva na história da construção do Brasil. Caderno Pedagógico, [S.l.], v. 23, n. 4, p. 89–103, 2023. Disponível em:. Acesso em: 4 jul. 2025.

GRAU, Daniel Innerarity. A ideia de Europa em Hegel. Contradictio, v. 2, n. 1, 2009.

GREENBERG, Amy S. Manifest Destiny and American Territorial Expansion: A Brief History with Documents. Boston: Bedford/St. Martin's, 2012.

GROSGUÉL, Ramón. Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico. Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo, v. 4, p. 33–45, 2015. Disponível em: <https://revistas.usc.gal/index.php/ricd/article/view/3729>.

_____, Ramón 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, (16), 79-102. 2012.

_____, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. Revista Sociedade e Estado – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril 2016

_____, Ramón. Decolonizing post-colonial studies and paradigms of political-economy: transmodernity, decolonial thinking, and global coloniality. Transmodernity, v. 1, n. 1, 2011.

_____, Ramón. El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?. Tabula Rasa, (16), p. 79–102, 2012.

_____, Ramón. Para descolonizar os saberes e as universidades: perspectivas do sul. Revista Sociedade e Estado, Brasília, v. 27, n. 1, p. 15-39, jan./abr. 2012.

GROSZ, Elizabeth. Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

GUIMARÃES, Mariana. O cemitério dos Pretos Novos: um espaço de memória afro-brasileira. In: SOUZA, Marina de Mello e SOUZA, Laura de Mello e (orgs.). História da África e dos africanos na diáspora. São Paulo: Contexto, 2011. p. 205-223.

HABITAT. Vida urbana y experiencia social: Discusión sobre la calidad de los espacios urbanos. José Antonio Corraliza. Universidad Autónoma de Madrid.

HAESBAERT, Rogério. Território, cultura e des-territorialização. In: ROSENDAHL Zeny & CORRÊA, Roberto Lobato (Org.). Religião, identidade e território. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Vértice, 1990.

HARDOY, Jorge E. El modelo clásico de la ciudad colonial hispano-americana. Buenos Aires: Instituto Di Tella, 1968.

HARVEY, David. A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. São Paulo: Loyola, 1992.

HARVEY, David. The urban experience. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio. Vols. I, II, III. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

HEMMING, John. Red gold: the conquest of Brazilian Indians. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

HEMMING, John. Red Gold: The conquest of brazilian indians. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Monções. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLLANDA, Heloisa B. (Org.) Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

HOLSTON, James. A cidade modernista: uma crítica de Brasília e sua utopia. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

HOOKS, bell. Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2017.

HOORNAERT, Eduardo (coord.). História da Igreja na Amazônia. Petrópolis: Vozes/CEHILA, 1990.

_____, Eduardo. Formação do catolicismo brasileiro: 1530-1800. Petrópolis: Vozes, 1974.

HOPWOOD, Derek (ed.). Studies in Arab History. London: Palgrave Macmillan, 1990.

HORSMAN, Reginald. Race and Manifest Destiny: the origins of American racial Anglo-Saxonism. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

HOURLANI, Albert. Uma história dos povos árabes. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

INSTITUTO DOS PRETOS NOVOS. O Cemitério dos Pretos Novos. Disponível em:. Acesso em: 8 jul. 2025.

IPEAFRO. Valongo: o cais da chegada. Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros.

ISQUERDO, Aparecida Negri (org). Toponímia - ATEMS: caminhos metodológicos. Vol 1. Campo Grande: Editora UFMS, 2019.

JACQUES, Paola Berenstein (org), Apologia da Deriva: Escritos situacionistas sobre a cidade, Casa da Palavra, Rio de Janeiro, 2003.

JACOBS, Jane. Morte e vida de grandes cidades. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

JAZAR, Manoela Massuchetto; ULTRAMARI, Clóvis. Periodizações e idealizações da cidade brasileira: 1875–2015. Revista Brasileira de Gestão e Desenvolvimento Regional, v. 14, n. 5, 2018

JESUS, Leonardo Caetano. BÓGUS, Lucia Maria Machado. O “índio” que não está mais lá. Revista Encuentros Latinoamericanos, vol. VII, no 1, p. 131-151, 2023.

JUNIOR, Caio Prado. A cidade de São Paulo - geografia e história. São Paulo: Brasiliense, 2018.

KETTUNEN, Harri, HELMKE, Christophe. Introduction to maya hieroglyphs, 2010

KLEIN, Herbert S.; LUNA, Francisco Vidal. Escravidão no Brasil. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

KOUTSOUKOS, Sandra Sofia Machado. Zoológicos humanos: gente em exibição na era do imperialismo. Campinas: Editora UNICAMP, 2020.

KRENAK, Ailton. A vida não é útil. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LABARTHE-LACQUE, Philippe. Representation and the Loss of the Subject. New York: Fordham University Press, 2005

LAS CASAS, Frei Bartolomé de. O paraíso destruído: brevíssima relação da destruição das Índias Ocidentais. São Paulo: L&PM, 2001.

LATOURELLE, Rene. Teologia da Revelação. São Paulo: Edições Paulinas, 1981. LIBANIO, João Batista. Teologia da revelação a partir da modernidade. São Paulo: Vozes, [s./d.].

LE CORBUSIER. Cartas à Madame Meyer. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

_____. La Charte d'Athènes. Paris: Éditions de Minuit, 1957.

_____. Urbanismo. São Paulo: Perspectiva, 2006.

LE GOFF, Jacques. As raízes medievais da Europa. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____, Jacques. História e memória. Campinas: UNICAMP, 2003.

LEFEBVRE, Henri. A produção do espaço. São Paulo: Editora da UNESP, 1999.

_____, Henri. Espacio y política: el derecho a la ciudad II. Barcelona: Península Editora, 1976.

_____, Henri. La producción del espacio. Madrid: Capitán Swing, 2013.

_____, Henri. La Révolution urbaine. Paris: Gallimard, 1970.

_____, Henri. O direito à cidade. São Paulo: Centauro, 2008.

_____, Henri. The Production of Space. Oxford: Blackwell, 1974.

LEMKIN, Raphael. Genocide. The American Scholar, v. 15, n. 2, 1946. Reimpresso em: POWER, Samantha. A Problem from Hell: America and the Age of Genocide. New York: Basic Books, 2002.

LIBANIO, João Batista. Teologia da revelação a partir da modernidade. São Paulo: Vozes, [s.d.].

LIBERA, Alain. Arqueologia do Sujeito: nascimento do sujeito. São Paulo: Editora FAP-UNIFESP, 2013.

LIMA, Andréa M. et al. Epistemologias feministas e ciência psicológica: notas para uma psicologia social crítica feminista. In: LIMA, Andréa M. et al (Orgs.) Psicologia social crítica: tecendo redes e articulando resistências em contextos de retrocesso. Porto Alegre: Abrapso, 2019.

LOPES, André Ricardo dos Santos. A conformação da memória coletiva e das identidades em Michael Pollak, Néstor García Canclini e Stuart Hall. *Revista Internacional da Academia Paulista de Direito*, nova série, n. 13, 2024.

LOURENÇÃO, Andressa; SILVA, Carolina; GUIRAU, Kárine. São Paulo dos indígenas. In: COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO (Org.). *A cidade como local de afirmação dos direitos indígenas*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo; Centro Gaspar Garcia de Direitos Humanos, 2013. p. 85–110.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.

LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. São Paulo: Conselho Nacional da Reserva da Biosfera da Mata Atlântica. Caderno nº 10 – Série Documentos Históricos, 1998.

MACHADO, Jorge, ATAÍDE, Maíra Teixeira de, FERREIRA, Carlos Henrique. Ensino-Aprendizagem por meio de Vivências com Povos Indígenas. *Revista Gestão e Políticas Públicas*. Pgs 68-87. 2020.

MAESTRI, Mário. *Terra do Brasil: a Conquista Lusitana e o Genocídio Tupinambá*. São Paulo: Moderna, 1993.

MAGALHÃES, Felipe. O genocídio do mais diferente: narrativas coloniais e produção da barbárie. In: VAL, Eliane; BELLO, Regina (Orgs.). *Colonialidade e genocídio*. São Paulo: Anita Garibaldi, 2014.

MALDONADO-TORRES, Nelson. On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept. *Cultural Studies*, v. 21, n. 2-3, p. 240-270, 2007.

_____, Nelson. religion, conquête et race dans la fondation du monde moderne/colonial. In: MESTIRI, Mohamed; GROSGOUEL, Ramon; SOUM, El Yamine (Eds). *Islamophobie dans le monde moderne*. Paris: IIIT, 2008

MARICATO, Ermínia. *O impasse da política urbana no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2011.

MARIN, Diego. *La filosofía después del sujeto: una introducción a la crítica contemporánea del sujeto moderno*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2019.

MARRAFON, Marco Aurélio. A construção do sujeito de direito moderno: Descartes e a tríplice mediação da subjetividade. *Constituição, Economia e Desenvolvimento: Revista da Academia Brasileira de Direito Constitucional*, v. 10, n. 19, p. 653–673, jul.–dez. 2018.

MARTINS, José de Souza. *Sociologia da religião e do conhecimento: ensaios*. São Paulo: Contexto, 2002.

MASSEY, Doreen. *Space, place and gender*. Cambridge: Polity Press, 1994.

MATOS, Olgária. Reflexões sobre o amor e a mercadoria – conferência realizada no Instituto Sedes Sapientia de São Paulo em 1978

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

MELLO E SOUZA, Laura de. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

MENDONÇA, Joseli Maria Nunes. Efetivamente livres: o Cemitério dos Aflitos e a exclusão da população negra em São Paulo no século XIX. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 33, n. 65, p. 151–172, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/5fdm6dC4kfqM4sYzTzHnTcj>. Acesso em: 8 jul. 2025.

MENK, Tomás Farcic. Penso, logo o Eu existe! Estudo da relação entre a res cogitans cartesiana e o Eu hegeliano. In: *Trilhas Filosóficas*. Ano IV, número 1, jan.-jun. 2011.

MENOCAL, María Rosa. *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Boston: Little, Brown, 2002.

MEREDITH, Martin. *O destino da África: cinco mil anos de riquezas, ganância e desafios*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *The Incarnate Subject: Malebranche, Biran and Bergson on the union of body and soul*. New York: Humanity Books, 2001.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade - o lado escuro da modernidade. *Revista Brasileira de ciências sociais*. Vol. 32, Nº 94, 2017

_____, Walter D. Delinking: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. *Cultural Studies*, v. 21, n. 2–3, p. 449–514, 2007.

_____, Walter D. Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: UFMG, 2003

_____, Walter D. La idea de América Latina - la herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa Editorial, 2005

_____, Walter D. TLOSTANOVA, Madina V. Learning to unlearn: Decolonial reflections from Eurasia and the Americas. Ohio: Ohio University Press, 1992.

_____, Walter. Epistemologia do Sul e o projeto descolonial. In: SOUSA SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (orgs.). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010. p. 67-117.

_____, Walter. The darker side of western modernity: Global futures, decolonial options. Durham: Duke University Press, 2011.

MILANEZ, Felipe et al. Existência e diferença: o racismo contra os povos indígenas. Revista Direito e Práxis, v. 10, n. 3, p. 2161–2181, 2019.

MONTEIRO, John Manuel. Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

MORENO, Cláudio. Um rio que vem da Grécia, crônicas do mundo antigo. Porto Alegre: L&PM, 2011.

MORETTONI, Marina Marins. A modernidade como destino e como questão: a cidade em Max Weber e Georg Simmel. Revista Ensaios, v. 16, jan.–jun. 2020, p. 156–175.

MOSES, Dirk A. Raphael Lemkin, Culture and the concept of genocide. In; The Oxford handbook of genocide studies. New York: Oxford University Press, 2010.

MOTA, Carlos Guilherme. Ideologia da cultura brasileira (1933- 1974). Pontos de partida para uma revisão histórica. São Paulo: Ática, 1977.

_____, Carlos Guilherme (org.). História de São Paulo. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____, Carlos Guilherme. História e contra-história: perfis e contrapontos. São Paulo: Globo, 2010.

MOTA, Myriam B.; BRAICK, Patrícia R. História: das cavernas ao terceiro milênio. São Paulo: Moderna, 2000.

MUMFORD, Lewis. La ciudad en la historia, sus orígenes transformaciones y perspectivas. Logroño: Pepitas de Calabaza, 2012

MUNDURUKU, Daniel. Crônicas de São Paulo – um olhar indígena. São Paulo: Callis, 2011.

MÜLLER, Daniel Pedro, Mappa chorographico da provincia de San Paulo. 1841. Acesso digital: Acesso em 18/05/2024.

NASCIMENTO, Adriana; CUNHA, Pedro Henrique Azalim; VELHO, Ana Carolina; CANAVEZ, Luciana Vale. Sujeito corporificado e urbanidades: relação espaço-sociedade. In: Encontro nacional da anpur – ENANPUR, 18., 2019, Natal. Anais do XVIII ENANPUR. Natal: ANPUR, 2019.

NASSIF, Ricardo. Pedagogia do nosso tempo. Rio de Janeiro: Vozes, 1978.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. A toponímia indígena artificial no Brasil: uma classificação dos nomes de origem tupi criados nos séculos XIX e XX. Revista Letras Raras, Campina Grande, v. 9, n. 2, p. 252–267, jun. 2020.

NEVES, Joshua Cylaine Maria das. *A Vila de São Paulo de Piratininga: fundação e representação*. Annablume e Fapesp, 2007.

NICODEMO, Thiago Lima, SANTOS, Pedro Afonso Cristovão, PEREIRA, Mateus Henrique de Faria. Uma introdução à história da historiografia brasileira (1870-1970). São Paulo: FGV Editora, 2018.

NUNES, Edson de Oliveira (org.). A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

NÓBREGA, Manuel da. Cartas Jesuíticas - Cartas do Brasil (1549-1560). Salvador: P55. 2021.

OLIVEIRA, João Pacheco de, FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. A presença indígena na formação do Brasil. MEC, Unesco, Brasília, 2006.

_____, João Pacheco de. Ensaio em antropologia histórica. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001.

_____, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Orgs.). A presença indígena na formação do Brasil. Brasília: MEC; UNESCO, 2006.

OLIVEIRA, Robson S. et al. Apropriação e expropriação das terras indígenas na cidade de São Paulo. Cad. Metrop., São Paulo, v. 24, n. 55, pp. 1075-1095, set/dez 2022

O’SULLIVAN, John L. Annexation. The United States Magazine and Democratic Review, v. 17, n. 1, p. 5–10, 1845.

PATTERSON, Orlando. Slavery and Social Death: A Comparative Study. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

PEIRCE, C. S. The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings – volume 2 (1893-1913). Ed. Nathan Houser et al. The Peirce Edition Project. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1998.

PEREIRA, Ronan Gerson. Violência e apaziguamento: o encontro entre os mundos indígena e cristão. São Paulo: Paulus, 2007.

PETRONE, P. Aldeamentos paulistas. São Paulo: Edusp, 1995.

PIQUEIRA, Gustavo. Primeiras impressões: o nascimento da cultura impressa e sua influência na criação da imagem do Brasil. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2021.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio (Tradução de Dora Rocha Flaksman). Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2. n. 3, p. 3-15, 1989. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/2278/14>

POWER, Samantha. Genocídio, a retórica americana em questão. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

PRADO JÚNIOR, Caio. A cidade de São Paulo: geografia e história. São Paulo: Brasiliense, 2018.

_____, Caio. Formação do Brasil contemporâneo: colônia. São Paulo: Brasiliense, 2000.

PRIEST, Stephen. The Subject in question - Sartre’s critique of Husserl in The Transcendence of the Ego. London: Routledge, 2000.

PROUS, André. Arqueologia brasileira. Brasília: Editora UnB, 1991.

_____, André. O Brasil antes dos brasileiros, a pré-história do nosso país. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2007.

QUEIRUGA, Andrés Torres. Repensar a Revelação: a revelação divina na realização humana. São Paulo: Edições Paulinas, 2010. p. 180.

QUIJANO, Aníbal. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. In: LANDER, Edgardo (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107–130.

_____, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: Ciccus; Clacso, 2000. p. 122–151.

_____, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. Revista Internacional de Sociologia, v. LXI, n. 212, p. 109–130, 2003.

RANGEL, Lúcia Helena; LIEBGOTT, Roberto Antonio. Violência contra os povos indígenas no Brasil: contextos, responsabilidades e impactos. In: CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. Relatório: Violência contra os povos indígenas no Brasil – Dados de 2024. 22. ed. Brasília: Cimi, 2025. p. 21-26

RAMA, Ángel. La ciudad letrada. Montevideo: Arca, 1998.

RAMINELLI, Ronald. Imagens da colonização: a representação do indígena de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

RAMOS, Alcida Rita. Indigenismo: o segundo inimigo. São Paulo: Vozes, 1998.

RAMOS, Paula. Ética e estética numa sociedade administrada. Educação & Sociedade, ano XXII, no 76, Outubro/2001

RANCIÈRE, Jacques, A estética como política, in Derives, V7, n. 2, p. 14-36, Belo Horizonte, Jul/Dez 2010

REIS, João José. Candomblé in Nineteenth-Century Bahia. In: Conference of the gilder lehrman center for the study of slavery, resistance, and abolition, 2001, New Haven: Yale University,

2001. Disponível em: <https://glc.yale.edu/sites/default/files/files/brazil/papers/reis-paper.pdf>. Acesso em: 2 set. 2024.

_____, João José. A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

REIS, José Carlos. História da história: leitura de Michel de Certeau, Paul Veyne, Michel Foucault e Hayden White. São Paulo: Autêntica, 2011.

RENAULT, Emmanuel. Sujet-Objet: le dispositif Hegel-Kant. Cahiers Philosophiques, n. 154(3), p. 9–28, 2018.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Gentios brasílicos: índios coloniais em Minas Gerais setecentista. 2003. 482 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

RIBEIRO, Darcy. A América Latina existe? Brasília: Editora UnB, 2010.

_____, Darcy. Falando dos índios. Brasília: Editora UnB, 2010.

_____, Darcy. O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

RIOS, FÁBIO; “Memória coletiva e lembranças individuais a partir das perspectivas de Maurice Halbwachs, Michael Pollak e Beatriz Sarlo”. In: Revista Intratextos, 2013, vol 5, no1, p. 1-22. DOI: <http://dx.doi.org/10.12957/intratextos.2013.7102>

ROCCA, Luisa Durán. A cidade colonial Ibero-Americana: A malha urbana. Dissertação (mestrado em Teoria, história e crítica da arquitetura). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2002.

ROCHA FILHO, Gustavo Neves da. As aldeias e trilhas tupiniquins no Planalto Paulista.

História de São Paulo, 12 ago. 2018. Disponível em:

<<https://historiadesaopaulo.com.br/as-aldeias-e-trilhas-tupiniquins/>>. Acesso em: 18 maio 2024.

ROLNIK, Raquel. Guerra dos lugares: a colonização da terra e da moradia na era das finanças. São Paulo: Boitempo, 2015.

ROMANO, Ruggiero. Os mecanismos da conquista colonial. São Paulo: Perspectiva, 2015.

ROSA, Teresa da Fonseca. O Iluminismo e a expulsão dos jesuítas do Império Português: as reformas pombalinas e o plano dos estudos menores. *Revista de História Regional*, Ponta Grossa, v. 19, n. 2, p. 361–383, 2014. DOI: 10.5212/Rev.Hist.Reg.v.19i2.0007.

SALLMANN, Jean-Michel. *As bruxas, noivas de Satã*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002

SANTOS, André Ricardo dos Lopes. A conformação da memória coletiva e das identidades em Michael Pollak, Néstor García Canclini e Stuart Hall. *Revista Internacional da Academia Paulista de Direito*, n. 13, Nova Série, 2024.

SANTOS, Ane Luise Silva Mecenaz. Os jesuítas e as tentativas de conquista da Capitania de Sergipe del Rey in *Franciscanos, Jesuítas, Beneditinos na América Colonial*, séculos XVI-XVIII. Oikos, São Leopoldo, 2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2007.

_____, Boaventura de Sousa. *A difícil democracia: reinventar as esquerdas*. São Paulo: Boitempo, 2016.

_____, Boaventura de Sousa. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

_____, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2013

SANTOS, José Maria dos. A construção da casa bandeirista no Brasil colonial. *Revista de Patrimônio e Cultura*, Évora, v. 5, n. 2, p. 45–62, 2016. Disponível em: <https://www.rdp.uevora.pt/bitstream/10174/21901/1/11719.pdf>. Acesso em: 4 jul. 2025.

SANTOS, Milton. *Espaço e tempo: análise da fronteira*. [S.l.]: [s.n.], 1959.

_____, Milton. *O espaço do cidadão*. São Paulo: Nobel, 2002.

SCHWARCZ, Lilia M, GOMES, Flávio (org). *Dicionário da escravidão e liberdade*. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

SCOTT, James C. *Seeing like a state: how certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven: Yale University Press, 1998.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. E-cadernos CES (Online), v. 18, p. 1-5, 2012.

SENNETT, Richard. O declínio do homem público. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SILVA, Marlene de Andrade. A destruição cultural dos povos indígenas no Brasil: epistemicídio e resistência. Revista de Antropologia Social dos Alunos da USP, n. 13, p. 43–62, 2015.

SMITH, Neil. *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space*. Athens (GA): University of Georgia Press, 2008

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Salvador: Imago; Rio de Janeiro: Secretaria da Cultura e Turismo; Bahia: Prosa e Poesia, 2002.

SOJA, Edward. Depois do metropolismo: redefinindo o lugar geográfico. [S.l.]: [s.n.], 1990.

SOUSA, Claudete Alves da Silva. A solidão da mulher negra – sua subjetividade e seu preterimento pelo homem negro na cidade de São Paulo. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008.

SOUZA, Guilherme Ribeiro de. A história da cidade de São Paulo contada por números: Um estudo acerca do crescimento populacional da capital paulistana desde a sua fundação até o início do século XXI. In: XI Congresso de História Econômica: Economia de guerra: geopolítica em tempos de pandemia e crise sistêmica. São Paulo, 2020.

SOUZA, Laura de Mello e. O diabo e a terra de Santa Cruz. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SPENCER, Vicki A. Kant and Herder on colonialism, indigenous peoples, and minority nations. [S.l.]: Cambridge University Press, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S1477175615000062>. Acesso em: 18/10/2024

SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão. Capitalismo e urbanização. São Paulo: Editora Contexto, 1988.

_____, Maria Encarnação Beltrão; SOUZA, Marcelo Lopes de; CARLOS, Ana Fani Alessandri (Orgs.). A produção do espaço urbano: agentes e processos, escalas e desafios. São Paulo: Contexto, 2012.

STADEN, Hans. A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens (1548-1555). Dantes, Rio de Janeiro, 1999.

_____, Hans. Duas viagens ao Brasil. Porto Alegre: L&PM, 2011.

STANNARD, David E. American Holocaust: Columbus and the conquest of the New World. New York: Oxford University Press, 1992.

SÃO PAULO (Cidade). EIA-RIMA – Estudo de Impacto Ambiental e Relatório de Impacto Ambiental: Linha 17 – Ouro – Ligação do Aeroporto de Congonhas à Rede Metroferroviária. São Paulo: Prefeitura Municipal, 2010.

SÃO PAULO (Município). A presença das mulheres nos nomes de ruas de São Paulo. Secretaria Municipal de Planejamento Urbano – Instituto de Urbanismo e Estudos para a Metrópole, abr. 2025. Disponível em: https://gestaourbana.prefeitura.sp.gov.br/wp-content/uploads/2025/04/IU_69_Logradouros_gênero-1.pdf. Acesso em: 14 jul. 2025.

TARNAS, Richard. A epopéia do pensamento ocidental: Para compreender as ideias que moldaram a nossa visão de mundo. Rio de Janeiro: Bertrand, 2008.

TAUNAY, Afonso d'Escragno. História de São Paulo. Brasília: Edições do Senado Federal, 2004.

TIBIRIÇÁ, Luís Caldas. *Dicionário de Topônimos Brasileiros de Origem Tupi*. São Paulo: Traço/Editora, 1984.

TODOROV, Tzvetan. A conquista da América: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

TOLEDO, Benedito Lima de. Prestes Maia e as Origens do Urbanismo Moderno em São Paulo. São Paulo: Empresa das Artes, 1996.

UNESCO. Cais do Valongo: Patrimônio Mundial da Humanidade. Paris: Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, 2017. Disponível em: . Acesso em: 8 jul. 2025.

VAL, Eduardo Manuel; BELLO, Enzo (Orgs.). O pensamento pós e descolonial no novo constitucionalismo latino-americano [recurso eletrônico]. Caxias do Sul, RS: Educs, 2014.

VAL, Eliane; BELLO, Regina (Orgs.). *Colonialidade e genocídio*. São Paulo: Anita Garibaldi, 2014.

VELLOSO, Gustavo. História e historiografia do trabalho indígena em São Paulo colonial: balanço, categorias e novos horizontes. *Revista de Historia de América* núm. 159 julho-diciembre 2020: 13-49.

VERNANT, Jean-Pierre. Entrevista concedida à Folha de São Paulo Online – Caderno MAIS!, 31/10/1999.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. São Paulo: DIFEL/EDUSP, 1973.

VIDAL, Laurent. *Vilas e cidades no Brasil colonial: ensaio de geohistória social*. São Paulo: EDUSP, 2008.

VILLAÇA, Flávio. *Espaço intra-urbano no Brasil*. São Paulo: Studio Nobel, 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

_____, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

WALSH, Catherine (edit.). *Pensamiento Crítico y matriz (de)colonial - Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2005

_____, Catherine. Interculturalidade, descolonização do Estado e do conhecimento: repensando o poder desde o sul. *Revista Sur*, n. 11, 2009. Disponível em: <https://sur.conectas.org/pt/interculturalidade-descolonizacao-do-estado-e-do-conhecimento/>. Acesso em: 8 jul. 2025.

WALTON, Steve; TREBILCO, Paul R.; GILL, David W. J. (orgs.). *The Urban World and the First Christians*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2017.

WEBER, G. W.; LUKENEDER, A.; HARZHAUSER, M. et al. The microstructure and the origin of the Venus from Willendorf. *Scientific Reports*, v. 12, 2926, 2022.

WEBER, Max. *The City*. New York: Free Press, 1921.

WOLFE, Patrick. Settler colonialism and the elimination of the native. *Journal of Genocide Research*, v. 8, n. 4, p. 387–409, 2006.

WRIGHT, Ronald. *Uma breve história do progresso*. São Paulo: Record, 2007.