

ENSAIO.

## **Modernidade, epistemicídio e saberes outros: ou diálogos entre Frankenstein, Pecadores e as Diferenças**

DOI <https://doi.org/10.9771/asf171882>

**Bryan Henrique Pinto<sup>1</sup>**

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-8237-4457>

### **Resumo**

O ensaio discute criticamente a modernidade ocidental a partir da noção de epistemicídio e da geopolítica do conhecimento, articulando literatura, sociologia e pensamento decolonial. Tomando Frankenstein, de Mary Shelley, como metáfora inaugural, argumento que a modernidade projetou suas “monstruosidades” para fora de si, definindo um ideal restrito de humanidade e relegando o Outro à condição de não humano ou sub-humano. A partir das contribuições de Ramón Grosfoguel, analiso os quatro genocídios/epistemicídios fundadores da modernidade — contra muçulmanos e judeus, povos indígenas, africanos escravizados e mulheres — evidenciando como racismo e sexismo epistêmico estruturaram o cânone das ciências sociais. Dialogando com W.E.B. Du Bois, Raewyn Connell, Susan Buck-Morss, Silvia Federici e Gayle Rubin, o ensaio demonstra como raça, gênero e sexualidade foram sistematicamente marginalizados na produção do conhecimento sociológico. O filme Pecadores (2025) é mobilizado como linguagem contemporânea para atualizar a experiência da “linha de cor” e do apagamento cultural. Por fim, o texto apresenta o pensamento indígena de Ailton Krenak como alternativa ontológica à modernidade ocidental, defendendo a escuta de saberes outros como condição para imaginar formas menos violentas de coexistência.

Palavras-Chave: Modernidade. Epistemicídio. Geopolítica do conhecimento. Diferença. Saberes outros.

## Introdução

No clássico da literatura gótica escrito no início do século XIX pela autora inglesa Mary Shelley (2011[1818]), Frankenstein, o personagem central, Victor Frankenstein, um cientista europeu movido pela ânsia iluminista de desvendar os segredos da vida, cria uma criatura feita a partir de partes de outros corpos. Ao finalizar sua criação, Victor Frankenstein sente repulsa pela criatura, passando a enxergá-lo como um “monstro”, um “demônio”. No desenrolar a história, a criatura, consciente de sua condição, durante o embate com seu o criador, pede para que Frankenstein crie uma companheira para ele e promete desaparecer da vida do criador (que, naquela altura da história, já havia sido muito atormentado pela sucessão de mortes que a criatura causara): “se você consentir”, diz a criatura ao criador, “nem você nem qualquer outro ser humano jamais tornará a ver-me. Partirei para os ermos longínquos da América do Sul” (Shelley, 2011[1818], p.105). É a partir dessa narrativa que gostaria de iniciar este ensaio. A passagem em que o monstro de Frankenstein planeja exilar-se na América do Sul é emblemática da imaginação europeia, o “Novo mundo” seria um lugar longínquo no qual os monstros criados pela própria modernidade europeia poderiam viver. Abro este ensaio com essa metáfora para sugerir que a modernidade ocidental projetou suas monstruosidades para fora de si, ao mesmo tempo em que definia um ideal de humanidade à sua própria imagem. A partir dessa chave de leitura, buscarei discutir as diferenças e a geopolítica do conhecimento, articulando reflexões teórico-metodológicas dos autores selecionados para questionar o cânone eurocêntrico e apontar alternativas ontológicas à modernidade ocidental.

## A “conquista” banhada por sangue

Para compreendermos melhor a construção de como a modernidade ocidental definiu o sujeito moderno e quem poderia se encaixar nesse padrão de sujeito moderno – do qual a obra Frankenstein está intrinsecamente relacionada –, podemos começar pela crítica de Ramón Grosfoguel à estrutura de conhecimento ocidental. Em seu artigo intitulado “A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI”, o sociólogo porto-riquenho

argumenta que a modernidade ocidental e a construção de conhecimento no ocidente estão sustentadas por quatro genocídios acompanhados de epistemicídios (Santos, 1996 e 2013), ou seja, a destruição física de determinados grupos seguida da destruição do conhecimento que esses grupos produziam, destruindo a forma deles de se relacionar com o mundo.

Para tal, o autor recorre as raízes dos processos históricos que produziram as estruturas de conhecimento da modernidade ocidental fundadas no racismo e sexismo epistêmico. Segundo ele, para questionarmos sobre tais estruturas devemos começar pela filosofia cartesiana. A famosa frase de René Descartes, “penso, logo existo”, constitui um evento histórico sem precedentes, nenhuma tradição de pensamento pretendia produzir um conhecimento não situado que não fosse divinizado ou equivalente a Deus. Contudo, essa construção desse “Eu” de René Descartes, o “Eu” do iluminismo e da modernidade ocidental está, segundo Enrique Dussel (1995), precedido por 150 anos de “conquisto, logo existo”. A pretensão da filosofia cartesiana de divindade vem da perspectiva de quem se pensa como o centro do mundo, justamente porque já conquistou o mundo (Grosfoguel, 2016). Conseqüentemente, o autor demonstra que a construção de conhecimento naquilo que ele chama de universidades ocidentais e nas disciplinas de ciências sociais e humanidades possui um cânone de pensamento que se baseia na produção de poucos homens da Europa Ocidental. Conforme argumenta o sociólogo porto-riquenho: “A pretensão é que o conhecimento produzido por homens desses cinco países tenha o mágico efeito de apresentar uma capacidade universal: suas teorias são supostamente suficientes para explicar as realidades sócio-históricas do restante do mundo” (Grosfoguel, 2016, p. 27).

O que conecta o “conquisto, logo existo” com o divinizado “penso, logo existo” é, segundo Grosfoguel (2016), o racismo e sexismo epistêmico produzido pelo “extermino, logo existo”. Esse processo histórico é sustentado por quatro genocídios/epistemicídios. O primeiro desses processos foi a Reconquista de Al-Andalus, no final do século XV, quando a monarquia cristã espanhola expulsou e exterminou muçulmanos e judeus sob o lema de “pureza de sangue”. Aqui, a intolerância religiosa já se insinuava um proto-racismo. Como observa o autor, embora se tratasse formalmente de discriminação pela fé “e não plenamente racista” (pois ainda não negava inteiramente a humanidade das vítimas), esse discurso pavimentou o caminho para violências ainda mais profundas. Para a

monarquia cristã espanhola, os judeus e muçulmanos eram humanos com o “deus equivocado” ou com uma “religião errada”. Tal limpeza étnica do território de Al-Andalus produziu um genocídio físico e cultural contra os judeus e muçulmanos, sendo assassinados ou forçados a se converterem ao cristianismo. Além da conquista dos territórios do que constituía Al-Andalus, os espanhóis queimavam as bibliotecas, destruindo o conhecimento. Desse modo, o genocídio e o epistemicídio caminharam juntos nesse processo. O autor destaca que “a biblioteca de Córdoba, com um acervo de 500 mil livros, quando a maior biblioteca cristã da Europa não continha mais de mil livros, foi queimada no século XIII” (Grosfoguel, 2016, p. 34).

Foi no genocídio e epistemicídio contra os povos indígenas e africanos durante a conquista das Américas que as faces racistas e sexistas da modernidade ocidental se revelaram mais profundamente. Grosfoguel (2016) aponta que quando Cristóvão Colombo apresentou o documento da “Companhia das Índias” ao rei e à rainha da monarquia espanhola, a resposta foi positiva, mas recomendando que o projeto aguardasse até a conclusão dos conflitos na região de Al-Andalus. Os métodos de extermínio, colonização e dominação utilizados em Al-Andalus foram transportados para as Américas. Durante o contato entre os colonizadores com os povos originários da América, Colombo afirmou que os povos ali eram “gente sin secta”, um “povo sem religião”. Dizer que um povo era sem religião, naquele contexto, colocava os povos indígenas em uma posição de não ter alma, isso quer dizer, não faziam parte do que se denominava humano, e, portanto, eram passíveis de serem conquistados sob as mais diversas formas de violência.

Tal concepção foi chancelada em eventos como o Julgamento de Valladolid (1550-1551), cabendo à teologia cristã a decisão definitiva sobre a humanidade ou não dos indígenas. O teólogo Gines Sepúlveda argumentou que os indígenas eram seres “sem alma” portanto seriam animais que poderiam ser escravizados sem que houvesse qualquer pecado aos olhos de Deus. O desfecho do julgamento foi de que os indígenas possuíam alma, mas que eram bárbaros a serem cristianizados, reconhecendo que era pecado escravizá-los – abordarei este ponto mais adiante –, contudo, essa conclusão levou ao sequestro massivo e a comercialização por 300 anos seguintes dos Africanos, classificados como “povos sem alma”. Era a justificativa religiosa que os colonizadores precisavam para embasar suas ações (Grosfoguel, 2016).

## Pecadores e as almas do povo negro

Com efeito, o racismo religioso foi complementado, ou talvez substituído pelo racismo de cor. A partir daí, o racismo contra o negro tornou-se uma estrutura fundamental e constitutiva da lógica do mundo moderno-colonial. Antes de continuarmos discorrendo sobre os quatro genocídios/epistemicídios que fundamentam a modernidade ocidental, vale a pena fazermos um breve recuo para abordar como as consequências desses fenômenos estão presentes até hoje com efeitos de uma injustiça global, em que ideias e experiências fora do eixo euro-atlântico foram relegadas a nota de rodapé ou simples inexistência. A questão racial exemplifica concretamente essa dinâmica. W.E.B. DuBois, sociólogo e pensador afro-americano do final do século XIX e início do XX, afirmou enfaticamente que “o problema do século XX é o problema da linha de cor”, referindo-se à barreira invisível, porém poderosa que separava brancos e negros na hierarquia social.

Em seu texto de 1903, *As almas do povo negro* (*The Souls of Black Folk*), no primeiro capítulo, “sobre nossos conflitos espirituais”, DuBois (1999[1903]) relata sua própria experiência de tornar-se consciente dessa linha divisória. De modo muito poético, ele narra o que poderíamos chamar de sua primeira experiência de racialização: quando criança, ele e outros colegas trocaram “belíssimos cartões de visitas”, contudo, uma garota branca recusou receber o cartão dele. Naquele instante doloroso, veio a percepção “que eu era diferente dos outros; ou talvez semelhante no coração, na vida e nos anseios, mas isolado do mundo deles por um imenso véu” (DuBois, 1999[1903], p.53). Nascia daí o sentimento de ser um outsider em sua própria terra. Este véu gera no indivíduo, o faz sentir uma dualidade, duas almas, dois pensamentos, duas lutas e dois ideias em disputada, o indivíduo é, no caso dele, um norte-americano e um negro, sempre se olhando com os olhos dos outros. DuBois teorizou isso como dupla consciência.

DuBois (1999[1903]) descreve a estranha condição de “ser um problema” aos olhos dos outros, uma existência marcada pela pergunta não dita, mas sempre presente: “como é sentir-se um problema?”. Ainda assim, longe de sucumbir a essa visão, ele encontrou na herança cultural negra as fontes para forjar um outro sentido de identidade.

As lutas espirituais do povo negro descritas por DuBois podem ser ressignificadas a partir da linguagem contemporânea do cinema. Um exemplo é

o filme *Pecadores* (*Sinners*), lançado em 2025, dirigido por Ryan Coogler e estrelado por Michael B. Jordan. Ambientado durante a segregação racial nos Estados Unidos, o longa acompanhar os irmãos gêmeos Fumaça (*Smoke*) e Foligem (*Stack*) (interpretados por B. Jordan) que retornam à sua cidade natal para transformar um antigo galpão, anteriormente, pertencente à Hogwood, um homem branco ligado à Ku Klux Klan, em um clube de blues voltado à comunidade negra. Na noite de abertura do clube, entra em cena Sammie (interpretado por Miles Caton), primo dos gêmeos e herdeiro de um dom ancestral. Ele é um griô, uma figura tradicional de sabedoria e memória em culturas africanas, capaz de, por meio da música, rasgar o véu que separa os mundos, conectando espíritos do passado, presente e futuro. Esse dom chama a atenção de vampiros – apesar da narrativa realista, o filme trata-se de um terror –, especificamente de Remmick (Jack O’Connell), um vampiro irlandês que no decorrer da história transformou o casal de sobrinhos de Hogwood e membros da KKK em criaturas da noite sedentas por sangue. O objetivo de Remmick é não apenas o sangue e transformar todos no clube em vampiros, mas sugar as memórias e histórias da comunidade negra ali presente, uma alegoria ao processo histórico de apagamento e apropriação cultural, sendo uma metáfora contundente do embranquecimento feito pelas elites norte-americanas sobre expressões afrocentradas.

Antes do duelo épico entre nossos músicos contra os vampiros irlandeses, há uma cena íntima e poderosa. Sammie conversa nos bastidores com Delta Slim (Delroy Lindo), um experiente músico de Blues, que lhe diz: “o blues não foi imposto a nós como a religião. Não, filho, isso nós trouxemos de casa! O que a gente faz é magia. É sagrado e rico”. Essa fala ecoa diretamente com a interpretação de DuBois (1999[1903]) sobre a música negra como veículo de memória e transcendência. Para o sociólogo, não existe música verdadeiramente norte-americana que não nasça da suave melodia dos negros. Em *As almas da gente negra*, cada capítulo se inicia com trechos das chamadas Sorrow Songs – Canções de sofrimento, músicas criadas coletivamente por pessoas escravizadas nos Estados Unidos que expressam dor, resistência e esperança. O clímax musical de *Pecadores* ocorre na apresentação musical de Sammie, na qual ele canta *I lead to you* (Eu levo até você), música onde narra seu conflito e sofrimento por amar o blues, mas ser filho de um pai pastor que não quer que seu filho siga a carreira

profana. Esses cantos, tanto de Sammie como as Canções de Sofrimento, são instrumentos de cura e resistência, desafiando o véu.

A música, a religiosidade e o senso de comunidade construídos na opressão contínuas, segundo DuBois (1999[1903]), criam um espírito que poucos entendem mais de liberdade que os negros: “poucos homens idolatravam a liberdade com uma fé tão inquebrantável quanto a do negro-norte americano ao longo de dois séculos” de escravização. Contudo, a própria trajetória de DuBois ilustra a lógica da geopolítica do conhecimento, como vimos. Apesar de sua estatura intelectual, ele foi largamente deixado de lado pela sociologia “clássica” euro-americana, sendo tratado como um pensador menor ou militante, não configurando ao lado de Durkheim, Weber ou Marx nos manuais canônicos. Por quê? Porque DuBois falava a partir do outro lado da linha de cor, revelando facetas incômodas sobre racismo e colonialismo que parte dos intelectuais preferiu ignorar.

## **A construção imperial das ciências sociais**

Retemos o fio histórico. O terceiro grande genocídio/epistemicídio narrado por Grosfoguel (2016) foi contra os povos africanos, como destacado anteriormente, capturados e traficados como mercadoria por três séculos, legitimando um racismo de cor que redefiniu a lógica do mundo moderno-colonial. E o quarto genocídio/epistemicídio foi a “caça às bruxas”, contra as mulheres que passavam de geração em geração conhecimentos tradicionais indo-europeu, elas dominavam conhecimentos xamânicos. Milhares de mulheres foram queimadas vivas, acusadas de bruxaria, ainda no início da modernidade ocidental, eliminando saberes comunitários e consolidando o patriarcado e o controle sobre o corpo feminino. A socióloga italiana Silvia Federici (2019) argumenta que a caça das bruxas em territórios europeus relacionava-se à acumulação primitiva durante o início da expansão capitalista, essa violência estava ligada à necessidade de subjugar forças sociais que resistiam ao novo regime econômico. Voltando ao julgamento de Valladolid. Outro teólogo proeminente neste debate foi Bartolomé de las Casas. Ele discordava de Sepúlveda, argumentando que os indígenas possuíam alma, embora “bárbara”, devendo ser cristianizados e que escravizar os indígenas representava um pecado aos olhos de Deus. O discurso de Bartolomé de las Casas transmutou-se, com visão secularizada mais tarde,

com a ascensão das ciências sociais, dando lugar ao discurso racista da antropologia cultural, sobre “primitivos a serem civilizados” (Grosfoguel, 2016). Esses quatro eixos da violência – contra muçulmanos e judeus, indígenas, negros escravizados e mulheres – não apenas fundaram a economia capitalista, mas moldaram a própria definição ocidental de conhecimento legítimo. Como ressaltado anteriormente, a célebre afirmação cartesiana “penso, logo existo” (Cogito, ergo sum) foi historicamente e epistemicamente antecedida por um projeto de dominação expresso no “conquisto, logo existo”. O Ego conquistador, considerando que os europeus haviam colonizado vastos território entre 1500 e 1650, tornou-se a condição de possibilidade do Ego pensante universalizado do século XVII. Como o próprio Grosfoguel (2016) observa, na época em que Descartes escrevia seria impensável que o “Eu” do cogito pudesse ser um africano, um indígena, um muçulmano, um judeu ou mesmo uma mulher – grupos inteiros de humanidade eram excluídos da categoria de sujeito pensante. Sob a face luminosa da Razão moderna projetava-se, assim, uma sombra, o racismo/sexismo epistêmico, ou seja, a hierarquização dos saberes e dos seres conforme sua origem geopolítica e corporal.

Aquilo que não emanasse do homem europeu foi sistematicamente depreciado, quando não destruído. Não por acaso, as universidades ocidentalizadas – para utilizarmos o termo de Grosfoguel (2016) e o currículo clássico das ciências sociais se estruturaram quase exclusivamente em torno de teorias oriundas de cinco países centrais – França, Inglaterra, Alemanha, Itália e Estados Unidos – como se apenas elas tivessem a magia de explicar todo o mundo. Essa supremacia epistemológica eurocêntrica, construída pelo “extermino, logo existo”, que conectou conquista e cogito, gerou o que Boaventura de Sousa Santos denomina “pensamento abissal”: uma linha invisível separando o lado “civilizado” que produz conhecimento válido, do lado “sub-humano” cujas perspectivas são silenciadas ou apropriadas (os saberes do Outro).

Gayle Rubin (2017[1975]), em *O Tráfico de Mulheres – e a Teoria Queer como um todo* (Miskolci, 2009) –, realiza uma crítica metodológica ao revelar a heterossexualidade compulsória e o binarismo de gênero. Rubin destaca como tais elementos estão pressupostos nas teorias ocidentais (como o marxismo, o parentesco e a psicanálise). Isso alarga a compreensão da Diferença para além de raça e classe, focando no sistema sexo-gênero como uma estrutura política e

econômica, e não meramente biológica, essencial para a construção da ordem social. Desse modo, podemos agregar a dimensão de gênero e da sexualidade na compreensão da estrutura racista e sexista sob a qual a modernidade ocidental se constrói. A partir de um “Eu” supostamente universal, com um gênero e sexualidade definidos, ele é heterossexual e homem, além de branco.

Com efeito, tal hierarquização encontrou respaldo em teorias biológicas e antropológicas que postulavam hierarquias “naturais” entre as raças e culturas. Ao mesmo tempo, consolidou-se o imperialismo europeu sobre a África, a Ásia e as Américas, e com ele uma ordem global de poder que também era uma ordem global do conhecimento. As jovens ciências sociais nasceram nesse contexto contraditório. A ideia dos “pais fundadores” da sociologia tem local, hora e data de nascimento. A socióloga australiana Raewyn Connell analisa criticamente como se criou tal cânone, mostrando que ele é menos uma reflexão neutro dos fundadores da disciplina e mais um produto histórico do poder imperial. Segundo Connell (2012), após a Primeira Guerra Mundial e em especial nos EUA, após o projeto da sociologia europeia se esvaziar, reconstruiu-se a história da sociologia de modo a elevar um panteão de três ou quatro autores europeus (Durkheim, Weber, Marx – e às vezes Pareto ou Simmel) como os “pais fundadores” universais, apagando deliberadamente as diversas origens e vozes da teoria social. Sobretudo a partir da obra amplamente lida *A imaginação sociológica* (1982[1959]), de C. Wright Mills, construiu a sociologia clássica enquanto um “estilo de trabalho”, listando Marx, Weber e Durkheim como exemplos.

Essa construção, conseqüentemente, apaga que a grande questão dos autores do século XIX era o Imperialismo e não a industrialização capitalista. A sociologia foi formada dentro da cultura do imperialismo e incorporou uma resposta intelectual ao mundo colonizado. A construção de tal cânone deixou de lado autores como DuBois. Desse modo, a sociologia colocou o tema central da questão da diferença e seu debate como secundário. Vale a pena destacar que Connell (2012) considera a diferença global como o eixo central do debate sociológico do século XIX, ou seja, o estudo da diferença entre a civilização da metrópole e as outras culturas ditas “primitivas”. O discurso da modernidade enquanto central no surgimento das ciências sociais foi construído apagando questões raciais e de gênero que estavam na base da sociologia nascente.

Connell (2012) argumenta que essa seleção canônica foi possível porque a história do pensamento social foi contada como se as ideias se desenvolvessem apenas dentro dos centros coloniais, ignorando as interações e diálogos com as periferias. Contudo, outras histórias existem, como a autora lembra. Du Bois desde cedo internacionalizou a questão racial, conectando a experiência negra americana à diáspora africana mundial. Infelizmente, a sociologia dominante pouco aproveitou esses contatos, preferindo manter seu campo de visão estreitamente focado. O resultado foi uma disciplina que se acreditava universal, mas refletia, na verdade, as imagens distorcidas de uma história contada pelos vencedores. A crítica de Connell ecoa diretamente as preocupações de Grosfoguel: ambos denunciam um cânone eurocêntrico que confunde parte e todo, elevando categorias localizadas (masculinas, brancas, ocidentais) à condição de paradigma humano universal.

A filósofa Susan Buck-Morss oferece um exemplo contundente desse apagamento epistemológico ao revisitar um dos pilares do pensamento ocidental: a dialética do senhor e do escravo, de Hegel. Em seu ensaio “Hegel e Haiti”, Buck-Morss (2017) investiga as “conexões surpreendentes” entre a obra de Hegel e a Revolução do Haiti (1791-1804) – a primeira revolta de escravizados que resultou em independência nacional. Ela sugere que, escrevendo a *Fenomenologia do Espírito* em 1806-07, Hegel não poderia estar alheio ao que ocorria em Saint-Domingue (colônia francesa cuja população escravizada se libertara pela força). Há evidências de que Hegel lia periódicos britânicos e alemães onde a saga haitiana era relatada, e as analogias entre o mestre e o escravo da filosofia e os senhores de escravos reais são difíceis de ignorar. No entanto, nem Hegel nem seus intérpretes clássicos jamais mencionaram Haiti abertamente. Pelo contrário, a história europeia tratou por muito tempo a Revolução Haitiana como um não-evento em termos filosóficos, um episódio periférico sem relevância universal. Buck-Morss (2017) aponta a “gritante discrepância” entre os ideais de liberdade proclamados pelo Iluminismo e a realidade da escravidão colonial, evidenciando um silêncio ensurdecido das fontes europeias. O ensaio de Buck-Morss (2017) reforça a tese de que há uma geopolítica na produção do conhecimento, determinadas vozes e experiências (africanas, indígenas, afro-diásporas, orientais) foram deliberadamente excluídas da narrativa dominante, e resgatá-las é fundamental para recontar a história de forma menos eurocêntrica.

## Quais conclusões são possíveis?

Diante desse quadro crítico – genocídios fundadores, linhas de cor, cânones imperiais e silenciamentos históricos – questiono o leitor: há saída para além do paradigma moderno-ocidental? Os autores mencionados nos ajudam a diagnosticar o problema, mas é preciso também imaginar alternativas. É aqui que entra a perspectiva de Ailton Krenak, pensador indígena brasileiro. Krenak parte de uma crítica radical ao modelo ocidental de humanidade que se arroga separado da natureza e superior aos demais seres. Em seu livro *A vida não é útil* (2020), ele compartilha ensinamentos de sua tradição Krenak que contrastam fortemente com a visão cartesiana. Uma das ideias centrais é a de que não existe uma cisão entre natureza e cultura, entre humanos e “o resto” do mundo. Nas narrativas originárias Krenak, por exemplo, os humanos não foram sempre humanos: “tem gente que era peixe, tem gente que era árvore antes de se imaginar humano. Todos nós já fomos alguma outra coisa antes de sermos pessoas” (Krenak, 2020, p. 32). Ou seja, carregamos memórias de formas de vida anteriores, e a condição humana é apenas uma dentre muitas metamorfoses possíveis. Diferentemente de Victor Frankenstein, que violenta a natureza para extrair dela um poder divino de criação artificial, a visão de Krenak reconhece a agência da própria Terra e valoriza a harmonia com o que nos cerca.

No ensaio “Sonhos para adiar o fim do mundo”, ele conta uma história ancestral Krenak, que quero interpretar como uma réplica à de Frankenstein: certa vez, diz a lenda, o Criador do mundo resolveu voltar para observar a humanidade que deixara na Terra. Temendo encarar diretamente o que suas criaturas haviam se tornado, o Criador decidiu descer disfarçado, transformou-se em tamanduá e perambulou pelos campos. Foi capturado por caçadores humanos, que pretenderam abatê-lo e assá-lo. Duas crianças gêmeas, vendo aquela cena, intervieram e libertaram o tamanduá, salvando-o da fogueira. O Criador então revelou sua identidade às crianças, que o ajudaram a escapar sem que os adultos soubessem. Do alto de uma colina, os meninos gritaram para a figura divina em retirada: “Avô, o que você achou da gente, das suas criaturas?”. E Deus respondeu: “mais ou menos” (Krenak, 2020). Essa pequena fábula encerra uma visão profundamente humilde e auto-reflexiva sobre a humanidade. Diferente do mito judaico-cristão no qual Deus cria o homem à Sua imagem e lhe dá domínio sobre a Terra, aqui o Criador Krenak olha seus descendentes com preocupação e sem certeza de sucesso. Com efeito, afirmo discordar, em partes,

da argumentação de Grosfoguel (2016): essa filosofia ameríndia, e outras, por mais que tenha sofrido séculos de ataques e tentativas de epistemicídio, sobrevive e resiste – nas línguas nativas, nos rituais, nas práticas de cuidado com a terra, nas religiões afro-indígenas como o candomblé e a umbanda, e em pensadores como Krenak que traduzem essas cosmologias para espaços mais amplos. Ela representa uma alternativa ontológica real e já existente ao paradigma ocidental.

Ao encerrar esta reflexão, retorno à metáfora de Frankenstein. A criatura, renegada pelo seu criador, representava tudo aquilo que o ocidente queria negar em si – a mistura impura de partes, a vida fora da ordem estabelecida, o diferente que provoca medo. Os autores discutidos nos ajudam a compreender tais negações. Optei, neste ensaio, por não construir uma narrativa linear, como o leitor deve ter notado. Pelo contrário, busquei, e espero que com êxito, desenvolver uma argumentação circular e espiralada, com idas e vindas em torno de si mesma. Como ensina a ontologia afro-brasileira: “Exu acertou um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje”. Refletir sociologicamente sobre diferenças e geopolítica do conhecimento é reconhecer que outras formas de estar no mundo não apenas são possíveis, mas urgentes. Nelas, talvez possamos encontrar caminhos de coexistência menos violentos. Se há algo a concluir, é que precisamos aprender a escutar saberes outros. Talvez, como Krenak sugere, possamos adiar o fim do mundo escutando essas vozes.

Aceito em 23 jan. 2026.

Publicado em 22 jun. 2026.

## Referencias

- BUCK-MORSS, Susan. **Hegel e o Haiti**. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- CONNELL, Raewyn. O império e a criação de uma ciência social. **Contemporânea: Revista de Sociologia da UFSCar**, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 309-336, 2012.
- DU BOIS, W. E. B. Sobre nossas lutas espirituais. *In*: DU BOIS, W. E. B. **As almas da gente negra**. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999. p. 51-62.
- DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação**: crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 1995.
- FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.
- GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016.
- KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- MILLS, C. Wright. **A imaginação sociológica**. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- MISKOLCI, Richard. A teoria queer e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 11, n. 21, p. 150-182, 2009.
- PECADORES [Sinners]. Direção: Ryan Coogler. Produção: Ryan Coogler. Atlanta: Proximity Media, 2025.
- RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres. *In*: RUBIN, Gayle. **Políticas do sexo**. São Paulo: Ubu, 2017. p. 9-62.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2013. p. 29-67.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma pedagogia do conflito. *In*: SILVA, Luiz Heron et al. (org.). **Novos mapas culturais, novas perspectivas educacionais**. Porto Alegre: Sulina, 1996. p. 15-33.
- SHELLEY, Mary. **Frankenstein**. Porto Alegre: L&PM, 2011.

## Abstract

This essay critically examines Western modernity through the notion of epistemicide and the geopolitics of knowledge, articulating literature, sociology, and decolonial thought. Taking Mary Shelley's *Frankenstein* as an inaugural metaphor, I argue that modernity projected its own "monstrosities" outward, defining a restrictive ideal of humanity and relegating the Other to a nonhuman or subhuman condition. Drawing on Ramón Grosfoguel's contributions, the text analyzes the four genocides/epistemicides foundational to modernity—against Muslims and Jews, Indigenous peoples, enslaved Africans, and women—highlighting how epistemic racism and sexism structured the canon of the social sciences. In dialogue with W.E.B. Du Bois, Raewyn Connell, Susan Buck-Morss, Silvia Federici, and Gayle Rubin, the essay demonstrates how race, gender, and sexuality were systematically marginalized in the production of sociological knowledge. The film *Sinners* (2025) is mobilized as a contemporary language to update the experience of the "color line" and cultural erasure. Finally, the text presents the Indigenous thought of Ailton Krenak as an ontological alternative to Western modernity, arguing that listening to other knowledges is a necessary condition for imagining less violent forms of coexistence.

Keywords: Modernity. Epistemicide. Geopolitics of knowledge. Difference. Other knowledges.

## Resumen

El ensayo examina críticamente la modernidad occidental a partir de la noción de epistemicidio y de la geopolítica del conocimiento, articulando literatura, sociología y pensamiento decolonial. Tomando *Frankenstein*, de Mary Shelley, como metáfora inaugural, sostengo que la modernidad proyectó sus propias "monstruosidades" fuera de sí, al mismo tiempo que definía un ideal restrictivo de humanidad y relegaba al Otro a una condición no humana o subhumana. A partir de las contribuciones de Ramón Grosfoguel, el texto analiza los cuatro genocidios/epistemicidios fundacionales de la modernidad —contra musulmanes y judíos, pueblos indígenas, africanos esclavizados y mujeres—, evidenciando cómo el racismo y el sexismo epistémicos estructuraron el canon de las ciencias sociales. En diálogo con W.E.B. Du Bois, Raewyn Connell, Susan Buck-Morss, Silvia Federici y Gayle Rubin, el ensayo demuestra cómo raza, género y sexualidad fueron sistemáticamente marginados en la producción del

conocimiento sociológico. La película Pecadores (2025) es movilizada como un lenguaje contemporáneo para actualizar la experiencia de la “línea de color” y del borramiento cultural. Finalmente, el texto presenta el pensamiento indígena de Ailton Krenak como una alternativa ontológica a la modernidad occidental, defendiendo la escucha de saberes otros como condición para imaginar formas de coexistencia menos violentas.

Palabras clave: Modernidad. Epistemicidio. Geopolítica del conocimiento. Diferencia. Saberes otros.

---

<sup>1</sup> [bryanhenrique1899@gmail.com](mailto:bryanhenrique1899@gmail.com)

Doutorando em Sociologia pelo PPGS/UFSCar, mestre em Sociologia pela mesma instituição e graduado em Ciências Sociais pela UFSCar, com ênfase em Sociologia e Antropologia. Desenvolve pesquisas sobre religião, política e representação evangélica no estado de São Paulo, com experiência etnográfica em terreiros de umbanda. É membro do NEREP/UFSCar e do Grupo Horizonte/UFSCar.