

RACIALIZAÇÃO DA CIÊNCIA E DO ESPAÇO EM PRÁTICAS INTERCULTURAIS

Raquel Alves Ishii¹

RESUMO: O objetivo desse artigo é problematizar como se operam a racialização da ciência e do espaço para pensar as relações que envolvem as práticas interculturais. A partir de autores como Gustavo Fonseca, Aníbal Quijano, Rogério Haesbaert, Alberto Chirif, dentre outros, desenvolve-se uma reflexão em torno de configurações sociais marcadas por relações coloniais que definem conhecimentos científicos e não científicos, e lugares sociais a partir de seus lugares raciais. Para tanto, primeiramente, se apresenta uma análise do discurso científico moderno e como tal discurso deslegitima outros conhecimentos, em especial, os ameríndios. Em um segundo momento, apresenta-se uma análise sobre a racialização do espaço e suas implicações em práticas interculturais. Mais do que um enclave em uma estrutura de conhecimento colonial, interessa pensar a diferença como, como constitutiva das relações sociais e como base para uma ciência outra.

PALAVRAS-CHAVE: Ciência. Espaço. Raça. Práticas interculturais.

CIÊNCIA OU CIÊNCIAS? OUTRAS EPISTE(COSMO)LOGIAS

Antes mesmo de desenvolver reflexões sobre os conceitos de “interculturalidade” e “raça”, interessa pontuar a necessidade mesmo de colocar em dúvida a própria noção de conhecimento ou de conhecimento científico que nos logrou o pensamento ocidental, ou para utilizar uma expressão de Silvia Cusicanqui, as “culturas não atlânticas” do norte.

Questionar os pressupostos instituidores dos mecanismos que legitimam tais conhecimentos e a própria concepção de ciência é parte fundamental de qualquer movimento que intencione compreender perspectivas que marcam as relações de alteridade e suas características coloniais. De que ciência estamos falando? Quem as definiu como saberes legitimados? A quem interessa tais saberes?

La ciencia que practicamos en el marco de la cultura occidental se arroga estatuto universal, pero al hacerlo niega lo que es obvio en nuestra experiencia, la pluralidad de visiones representada por las cosmovisiones de los diferentes pueblos del mundo. (FONSECA, 2012, p. 84)

Compreender a diferença como constitutiva ao invés de negá-la ou incorporá-la é parte desse questionar a “ciência ocidental” e abrir caminho para o reconhecimento e produção de novas episte(cosmo)mologias originadas do encontro e das tensões que envolvem a relação entre povos do mundo. Assim,

[e]l desarrollo de la ciencia y su práctica en espacios multiculturales merece una reflexión seria, respetuosa y libre de prejuicios para reconocer, em primer lugar, sus modos de vigencia en sociedades no occidentales y para dar cuenta de la manera

¹ Instituição: Universidade Federal do Acre, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6431-7846>, E-mail: ishii.raquel@gmail.com

cómo la cultura marca su impronta en el quehacer científico de los grupos humanos. Se trata de ver no solo los logros que estas ciencias han alcanzado, sino también la concepción misma de ciencia, de trabajo científico, de metodologías, de formación de investigadores, de los criterios de verdad y toda una suma de cuestiones que a todas luces permiten esclarecer el trabajo científico desde perspectivas culturales antes negadas o minimizadas, pero reconocidas ahora y aquilatadas para aprovechar tales maneras de concebir y hacer ciencia más allá de los límites estrechos impuestos por el colonialismo y asumidos por los mismos colonizados, pero también por el discurso colonialista que ha buscado afirmarse incluso en el campo de la ciencia. (FONSECA, 2012, p. 83)

Questionar os critérios de verdade, metodologias e a própria formação de pesquisadores é redimensionar o conjunto de práticas científicas legitimadas por um estatuto de verdade que não está imune a um discurso colonialista e refratário a mudanças. Mais que tecer reiteradas críticas ao pensamento racionalista moderno ocidental, base para a concepção de ciência que temos hoje, interessa evidenciar uma concepção de ciência outra, aberta e não oposta à natureza, aos moldes do que Humberto Chacón Quizhpe, lendo Mendúa Albeiro, chama de conhecimentos e sabedorias relacionais. Ao analisar práticas cotidianas dos Shuar, Achuar e A'I, três grupos indígenas equatorianos, o autor afirma que

[l]os saberes desarrollados por el imaginario socio cultural de três nacionalidades amazónicas investigadas, no son susceptibles de ser analizados a través de los imaginarios socioculturales de la ciencia occidental; pues se corre el riesgo de afectar el sentido y significado de ambas culturas, debido a que las lógicas con las que se construyen los saberes amazónicos responden a otros - muy diferentes - referentes histórico culturales; lo que no quiere decir que existe una relación de superioridad del uno con respecto del otro. (QUIZHPE, 2012, p. 78)

Humberto Quizhpe aponta para a insuficiência dos marcos ocidentais de ciência para compreender o imaginário sociocultural dos povos Shuar, Achuar e A'I e alerta para a diferença entre as formas de conhecer a realidade entre povos amazônicos. Trata-se do *pensar-fazendo-sentindo* ou dos conhecimentos e saberes relacionais que, partindo de diferentes sentidos de tempo e espaço, conduzem à reciprocidade e ao consumo subsistente. As reflexões de Quizhpe, em diálogo com episte(cosmo)logias amazônicas, são um convite para, não apenas a desestabilização de estatutos de verdade, para a não hierarquização de percepções da realidade, mas também para a ruptura com a lógica da racionalidade cartesiana que fundamenta a percepção de ciência que dispomos.

Nessa esteira, outra pergunta surge: somos capazes de aceitar outras formas de acesso à realidade? Gustavo Sólis Fonseca reposiciona categorias fundantes com as quais operam a ciência racionalista, à exemplo da categoria “dominação”, seja a dominação do mundo pelo homem, do homem pelo homem, do saber pelo homem e propõe seu oposto como diretriz: não dominar. Não dominar como forma de superar a dicotomia homem versus natureza, pavimentando o espaço de diálogo necessário para a construção de práticas interculturais.

En el marco de los alcances de las reflexiones de H. Helberg debemos plantearnos la cuestión de una serie de particularidades de las culturas indígenas y de las implicancias de conceptos tales como “el dueño de las cosas”, “pedir permiso a la madre de las plantas”, etc. que son propios de los pueblos amerindios, que presentan muy claramente a las entidades del diálogo, que representan y resguardan a los otros del

universo que merecem ser tenidos en cuenta para que la naturaleza cumpla su función vital sin alterarla o desequilibrarla. La categoría dueño (del bosque, de los peces, etc.: los apus de los quechuas o el juichi de los chiquitanos, por ejemplo), se refiere a los seres del universo indígena amerindio que resultan ausentes del diálogo en la concepción del paradigma científico occidental. (FONSECA, 2012, p. 89)

A categoria “dono” não se refere aos homens, mas aos *seres do universo ameríndio*. O ver, ouvir e sentir, ou seja, *pensar-fazendo-sentindo* as *entidades del diálogo* presentificadas em um paradigma de saber não racionalista, não pode ocorrer em um *sistema de pensamento* ou *pensamento sistema*² em que a categoria fundante seja a “dominação da natureza” pelo homem.

De igual modo, Fonseca afirma que a assunção de que tudo está dado a ser conhecido, analisado e explicado, compartilha também da pretensa universalidade desse conhecimento euro-eua-centrado³ que não reconhece seus próprios limites, teóricos e éticos. Igualmente, em uma crítica à prática acadêmica hegemônica, o autor elege assim, à exemplo da sistematização, a dimensão do que se pode perguntar ou responder, ao se adotar uma prática de investigação intercultural. Ao fazê-lo, confronta mais uma asserção da ciência moderna ocidental a respeito da possibilidade de se poder conhecer/compreender todas as realidades do mundo, por meio de lentes científicas, no sentido de sua racionalização objetiva. A partir de uma perspectiva metodológica e conceitual voltada para a produção de pesquisas participativas, o autor defende, então, que as relações *interculturais* fundamentem essa abordagem metodológica, resultante não em uma ciência, mas em ciências, no plural.

ESPAÇO E A RACIALIZAÇÃO DO ESPAÇO

O espaço é aqui compreendido, nos termos de Rogério Haesbaert (2007), em sua dimensão relacional e processual, material e simbólica que possibilita a produção de subjetividades (identidades) e que passam a atuar sobre ele mesmo, em um movimento dialógico e não dicotômico, em suas palavras: “[n]ão há cultura sem natureza, assim como não há identidade sem diferença – como se um fosse construído a partir da sua composição, múltipla e até mesmo ambivalente – e não simplesmente num sentido dialético, de contradição”. (p. 37).

Para o autor, o foco de seu estudo se pauta na relação entre a construção da territorialidade e da identidade, problematizando discursos em torno das classificações, identificações:

[s]e identificar (-se) é também, de alguma forma, classificar, estas classificações com que re-significamos o mundo, nós e os outros, inclusive através dos territórios, são objetos de intensas disputas entre aqueles que têm o poder de formular e mesmo de fixar estas classificações. (HAESBAERT, 2007, p. 37)

Segundo Aníbal Quijano, o conceito de raça não possui, em seu conceito moderno, história anterior à colonização da América e relaciona-se diretamente com a formação do capitalismo europeu como uma nova forma de poder global.

What is termed globalization is the culmination of a process that began with the constitution of America and colonial/modern Eurocentered capitalism as a new global power. One of the fundamental axes of this model of power is the social classification of the world’s population around the idea of race, a mental construction that

2 O termo é uma referência a Édouard Glissant.

3 O termo é uma referência ao utilizado por Ângela Kleiman, lendo Catherine Walsh. Cf. KLEIMAN, A. B. A formação do professor: retrospectivas perspectivas na pesquisa. In: KLEIMAN, A. B. (org). A formação do professor: perspectivas da Linguística Aplicada. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2001.

expresses the basic experience of colonial domination and pervades the more important dimensions of global power, including its specific rationality: Eurocentrism. (QUIJANO, 2007, p. 533)⁴

A relação entre a raça e a classificação da população mundial constitui-se não como consequência, mas como força motriz de controle das relações de trabalho em estreita ligação com o eurocentrismo.

The racial classification of the population and the early association of the new racial identities of the colonized with the forms of control of unpaid, unwaged labor developed among the Europeans the singular perception that paid labor was the whites' privilege. The racial inferiority of the colonized implied that they were not worthy of wages. They were naturally obliged to work for the profit of their owners. (QUIJANO, 2007, p. 539)⁵

A divisão entre trabalho remunerado e não remunerado assumia, assim, o caráter racializado, uma naturalização da inferioridade de povos colonizados, em que o pagamento pelo trabalho constituía-se em privilégio de brancos. Assim, ao passo que se definia o lugar ou espaço colonial, definia-se o lugar ou espaço social.

Em artigo intitulado *Tres notas sobre conflictos e interculturalidad en el centro sur de la Amazonia*, Pablo Ortiz Tirado aponta o caráter racializado do espaço a partir de análise da luta de grupos indígenas na Amazônia equatoriana em torno da questão da terra. Para o autor, “[e]stas relaciones entre razas y espacios ha sido presentada en los discursos dominantes, como un encuentro ‘natural’, ‘neutral’, que oculta los procesos históricos y sus cambios” (TIRADO, 2006, p. 130). Nos marcos de uma sociedade racializada, as diferenças irão compor formas de ser e existir que não possibilitam a mobilidade social e identitária, definindo-se verdadeiros “tipos humanos”⁶ com papéis bem específicos.

La percepción desde los blanco-mestizos y la construcción de los estereotipos, donde se recurren a oposiciones binarias como racional/ irracional, sabio/ignorante, bello/feo, trabajador/vago, lenguaje poético/lenguaje tosco, creyente/infiel, sensible/indolente, madurez/infantilismo, etc., donde los primeros son consustanciales a los blancos y los segundos a las razas no blancas, especialmente negras, revelan apenas una parte del orden racial/espacial. Siguiendo a Rahier (1999; 2001) y Wade (1997), sabemos que el orden racial no es autónomo ni autorregulado. Emerge y es estructurado en su operación por fuerzas subyacentes de la política económica. El grado de discriminación y racismo está correlacionado a la dinámica del capitalismo y al grado de integración al mercado mundial. El orden racial/espacial se superpone así a un orden básico de clase y a una estructura de relaciones raciales de manera jerarquía. (TIRADO, 2006, p. 132)

4 O que é denominado globalização é o culminar de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo eurocentrado moderno/colonial como uma nova potência global. Um dos eixos fundamentais desse modelo de poder é a classificação social da população mundial em torno da ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e permeia as dimensões mais importantes do poder global, incluindo sua racionalidade específica: o Eurocentrismo. (Minha tradução)

5 A classificação racial da população e a associação precoce das novas identidades raciais dos colonizados com as formas de controle do trabalho não remunerado e não assalariado desenvolveram entre os europeus a percepção singular de que o trabalho remunerado era um privilégio dos brancos. A inferioridade racial dos colonizados implicava em não serem dignos de salários. Eles eram naturalmente obrigados a trabalhar para o lucro de seus proprietários. (Minha tradução)

6 Cf. o verbete *Tipos Humanos*, de minha autoria publicado em *Uwa'kürü: dicionário analítico*, em 2018, organizado por Gerson Rodrigues de Albuquerque e Agenor Sarraf Pacheco.

O caráter não autônomo da racialização merece destaque e possui especial relevância ao articulá-lo tanto à construção de estereótipos binários que povoam discursos sobre populações amazônicas, quanto à política econômica, ou seja, sua relação direta com o capitalismo e com o mercado mundial. Este elemento é de vital importância, pois permite analisar a materialidade dos discursos racializados e nos leva aos conflitos existentes entre o que o autor chama de *grupos subnacionais* e a própria perspectiva de construção do estado-nação moderno. A resistência de povos como os Kichwa, Zápara, Shiwiar e Achuar de Pastaza, segundo Tirado, é exemplo dos conflitos de grupos indígenas que reivindicam o reconhecimento de sua existência e, portanto, de suas práticas culturais. Ao se colocarem contrários a políticas de assimilação, tais grupos atuam na desestabilização da manutenção da hegemonia dos estados-nacionais.

Interessante observar que não apenas a identificação de sujeitos que convivem nesse espaço são racializados como também a própria dimensão física da geografia é parte dessa racialização.

Desde la perspectiva etnocéntrica, las ideas sobre los trópicos americanos y sobre la Amazonia en particular tienen un fuerte sesgo y raíz europea, de clima templado y occidental. (...) La colonización siempre ha progresado de las latitudes medias hacia las bajas, jamás a la inversa, no importa cuál haya sido la época o región considerada. Y no solo la colonización tiene una composición latitudinal, sino también ecogeográfico. (TIRADO, 2006, p. 139)

A revelação dessa composição latitudinal da colonização, segundo o autor, aliada a aspectos como o clima, denota a importância do espaço em estudos sobre a dimensão colonial na América Latina e no mundo. Localidades com clima e geografia mais próximas a nações colonizadoras são escolhidas como extensão da metrópole e atuam como enclaves coloniais. Por sua vez, localidades consideradas “exóticas” como é o caso da Amazônia, não passaram por processos de colonização da mesma ordem o que, por sua vez, permitiu, de certo modo, que se preservasse práticas culturais hoje ameaçadas, especialmente, pelo avanço de políticas econômicas de grandes projetos de infraestrutura.

IDENTIDADE, RACISMO E PRÁTICAS INTERCULTURAIS

Na mesma linha que considera o espaço e a construção do território como processo, as identidades que se produzem a partir desses espaços também são processuais, transformadas e transformadoras desse espaço. Entendida como construção social historicamente situada, o que define a identidade é a diferença, marcada por relações de conflitos e tensões. O debate em torno de identidades indígenas, mais precisamente sobre o termo indígena, é também fortemente atravessado pela racialização de seus corpos e de suas práticas culturais.

Inserida seja em um contexto de resistência a políticas de extermínio físico, ou a políticas de assimilação/integração cultural (que é um extermínio social-simbólico), a perspectiva em torno da *identidade indígena* encontrada em redações de políticas públicas é, por vezes, caracterizada como fixa, estanque. Alberto Chirif, ao refletir sobre os conceitos de identidade, interculturalidade e inclusão a partir da experiência peruana, afirma que “[a]unque es evidente que las modernas sociedades industriales, más influidas por los inventos tecnológicos, experimentan cambios mucho más rápidos, esto no puede llevarnos a suponer que las

sociedades indígenas son sociedades que no cambian.”. A fixidez da identidade como traço distintivo de populações indígenas compõe um imaginário estereotipado, no qual espera-se que não “hablen castellano, no intervengan en el mercado y no envíen a sus hijos a la escuela”, denotando um visãõ de cultura estanque, ilhada, com fronteiras rígidas que enxerga o indígena como “uma etapa del desarrollo de la humanidad em su marcha ineluctable hacia la civilizaci3n tal cual hoy se la concibe.” (CHIRIF, 2012, p. 227).

A necessidade de identificaçãõ de sujeitos, de definiçãõ de seus traços e posteriormente de inclusãõ de suas diferençãs em um todo homogeneizado da cultura integra uma política de manutençãõ da hegemonia dos estados-naçãõ⁷. Trata-se de incorporar (ou domesticar) ao sistema o que lhe é estranho, sem que se altere as regras do jogo. Segundo Chirif, essa “inclusãõ” da diferençã em âmbito estatal, produz uma *igualdade* reduzida ao estatuto jurídico que, por sua vez, não atinge o âmbito socioeconômico.

Una cuesti3n central de la identidad tiene que ver con la posici3n que ocupan los sectores a los que pertenecen las personas dentro de la estructura de poder de la sociedad. Aun cuando la Constituci3n y las leyes declaren que todos somos iguales, en la realidad la sociedad establece diferencias sustanciales entre las personas, dependiendo de d3nde se ubican: si son pobres o ricas, si son blancas o no, si provienen de familias poderosas o marginales, si hablan bien el castellano o no, y así otras muchas diferencias. (2012, p. 229)

Torna-se central o debate em torno do racismo e das relações que envolvem as identidades indígenas. Grupos podem identificar-se mais ou menos com percepções indígenas a depender do quãõ racista é a sociedade que se inserem. Assim,

[e]n el caso de los pueblos indígenas es ilusorio tratar el tema de la identidad sin considerar el racismo imperante en la sociedad, es decir, el desprecio que un determinado grupo racial o sector social, que es dominante, manifiesta respecto a otro que es subordinado. Hacemos la diferencia entre grupo racial y sector social porque gran parte del racismo en el Perú no proviene de «blancos», sino de sectores con poder económico que racialmente no se diferencian mayormente del grupo que desprecian. (2012, p. 229)

A distinçãõ que é feita por Alberto Chirif entre *setor social* e *grupo racial* é importante para pensarmos no caráter não essencialista das identidades. A cor da pele ou a simples identificaçãõ étnica em grupos sociais não impedem que práticas racistas operem, posto que baseadas em diferençãs entre classes, o que retoma a importãncia de pensar sobre os setores que os sujeitos ocupam em sociedade. De igual modo, considerando as diferençãs existentes entre grupos indígenas:

[l]a manera como el racismo repercute en las sociedades indígenas no es siempre igual y esto depende de causas diferentes. Por ejemplo, los aguarunas, que constituyen mayoría en la zona del alto Marañ3n y hablan su propia lengua, expresan claramente su identidad cultural sin temor, incluso si se encuentran en ambientes urbanos que pertenecen a mestizos. Es diferente el caso de los ashaninkas y otros pueblos ubicados en zonas de antigua colonizaci3n andina, y sometidos desde hace

7 Um interessante debate sobre como pensar o Estado e sua reconfiguraçãõ plurinacional e como as questões de identidade, território e autonomia se relacionam entre si pode ser encontrada na obra de W. Molina et al, intitulada *Estado, identidades territoriales y Autonomías en la regi3n amaz3nica de Bolívia* (2008)

más de un siglo a presiones racistas. En estos casos es frecuente encontrar personas que ocultan su identidad. (2012, p. 229)

São tipos de racismos, há muitos matizes, todos históricos. Pode-se dizer que a ocultação da identidade indígena é, ao mesmo tempo, efeito do racismo e em muitos casos estratégia de sobrevivência em que se nega “su propio origen para así parecer menos diferentes al dominador” (CHIRIF, 1997, p. 140) e ter acesso a frações de uma cidadania, ainda que subalternizada.

Essas tensões e conflitos em torno de questões relativas a identidades racializadas atravessam as perspectivas que visam construir políticas sobretudo de educação intercultural. Em artigo intitulado *Educacion intercultural en america latina: distintas concepciones y tensiones actuales*, Vera Candau se propõe a historiar a educação intercultural no continente e apresenta, além de tensões e conflitos que envolvem o tema, os desafios que a educação intercultural enfrenta na América Latina. Segundo a autora,

Toda la producción bibliográfica analizada, así como los testimonios de los/as entrevistados/as de los diferentes países, fueron unánimes en afirmar que el término “interculturalidad” surge en América Latina dentro del contexto educacional y, más específicamente, vinculado a la educación escolar indígena. Según López-Hurtado Quiroz (2007: 15), Mosonyi y González, dos lingüistas antropólogos venezolanos, son los primeros en definir el concepto de interculturalidad, en la primera mitad de los años 70, para aplicarlo al tema educativo y utilizarlo para describir sus experiencias con los indígenas arhuacos, de la región de Río Negro, en Venezuela. (CANDAUI, 2010, p. 3)

As experiências com educação indígena constituem-se assim, uma espécie de marco para o debate sobre os processos que marcam práticas interculturais no continente. Tanto Candau quanto Chirif nos remetem às definições de Fidel Tubino, relativas ao que ele denomina como *interculturalidade funcional* e *interculturalidade crítica*. Enquanto a interculturalidade funcional “tiende a disminuir las áreas de tensión y conflicto entre los diversos grupos y movimientos sociales, cuyo foco de atención son las cuestiones socioidentitarias, evitando que la estructura y las relaciones de poder vigentes sean afectadas”, a interculturalidade crítica

pretende ser una propuesta ética y política con el objetivo de construir sociedades democráticas que articulen la igualdad y el reconocimiento de las diferentes culturas, y de proponer alternativas al carácter monocultural occidentalizante, que domina en la mayoría de los países del continente. (CANDAUI, 2010, p. 6-7).

É por meio de uma análise crítica do sistema educativo peruano que Alberto Chirif insere suas leituras sobre as definições de Tubino. Segundo o autor, desde o ano de 1991, quando a perspectiva intercultural passou a ser inserida no Peru em termos educacionais, poucos avanços são percebidos, levando ao questionamento sobre o alcance dessa política, bem como a percepção clara de que

[p]olíticas de esta naturaleza supondrían que son los indígenas quienes deben “interculturalizarse”, es decir, aprender de las formas de conocimiento y organización de los otros sectores del país, pero que estos no tienen que realizar un proceso recíproco para aprender de aquellos. (2012, p. 231)

Esta ausência de reciprocidade – ou seja, não se pressupõe que culturas não indígenas se alterem em função dessa relação –, em políticas denominadas como interculturais, constitui-se de um dos elementos mais característicos de sua perspectiva funcional, entendida claramente como uma política neoliberal, nos termos de Chirif. Em suas palavras,

[s]e trata de un enfoque que oculta la injusticia y que excluye a los sectores dominados de la sociedad de la esfera del poder, es decir, del núcleo desde el cual deben plantearse las transformaciones de la sociedad que permitan encarar y eliminar las desigualdades vigentes. Claramente es este el marco en que se inscriben las políticas oficiales pasadas y presentes para encarar el tema de la injusticia vigente y del acceso desigual a las esferas del poder por parte de los ciudadanos. (2012, p. 232)

A diferença, pois, não se faz constitutiva da sociedade, mas é tratada como elemento a ser identificado, classificado, tolerado, controlado, diluído, sem que isso signifique mudança na estrutura social, posto que a relação não se traduz na reciprocidade de relações culturais, mas se traveste de políticas de assimilação revisitadas:

[e]n el fondo, un planteamiento de esta naturaleza se aleja poco de las viejas consignas de “integración” de la población indígena a la “sociedade nacional”, que implicaban someter a dicha población a la dinámica dominante diseñada por el Estado. (CHIRIF, 2012, p. 231)

A diferença vista como enclave e não como inerente às relações sociais, em certa medida, pode ser exemplificada pontualmente pela inserção dos conteúdos relativos à história e cultura dos afro-brasileiros e dos povos indígenas no Brasil em currículos de cursos de licenciaturas. Se, por um lado, a obrigatoriedade da inserção desses conteúdos em cursos de formação de professores no país, desde a promulgação das leis n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003, e n. 11.645, de 10 março de 2008, permitiram enfatizar a invisibilidade histórica dessas populações em projetos pedagógicos curriculares ao logo dos anos, por outro lado, acabam por legitimar, em realidade, as neopolíticas de integração racial, ao passo em que se reduz as tensões entre relações sociais assimétricas, inserindo elementos isolados antes ausentes nos currículos, sem que exista o rompimento das estruturas fundantes da produção do conhecimento racializado e colonial.

Nesse sentido, a interculturalidade (funcional), pensada *a partir de e para* populações indígenas e demais grupos subalternizados, surge como um movimento que, a despeito do prefixo “inter”, tem pressuposto uma direção única: aos povos que destoam da unidade necessária à hegemonia dos estados nacionais, cabem integrar-se à tal unidade, mantendo a subalternidade da diferença e a assimetria nas relações de alteridade por meio de novas estratégias neocolonialistas.

Repensar a ciência moderna ocidental e sua dinâmica racializada é o primeiro passo para compreender como legítimas as ciências outras assentadas em paradigmas que não os cartesianos, de modo a reestruturar a própria noção de ciência ou de conhecimento científico, lançando bases para se pensar as práticas interculturais. A análise da relação entre ciência, raça e práticas interculturais, permite evidenciar as tensões coloniais que impedem a superação da lógica racionalista que as atravessam.

RACIALIZATION OF SCIENCE AND SPACE IN INTERCULTURAL PRACTICES

ABSTRACT: The purpose of this article is to discuss how the racialization of science and space operate to think about the relationships that involve intercultural practices. Based on authors such as Gustavo Fonseca, Aníbal Quijano, Rogério Haesbaert, Alberto Chirif, among others, a reflection is developed around social configurations marked by colonial relations that define scientific and non-scientific knowledge, and social places from their racial status. To do so, firstly, an analysis of the on modern scientific discourse is articulated pointing how such discourse delegitimizes other knowledges, especially Amerindians. In a second step, an analysis of the racialization of space and its implications in intercultural practices is presented. More than an enclave in a colonial knowledge structure, it is aimed to think of difference as builder of social relations and as a basis for a different science.

KEYWORDS: Science. Space. Race. Intercultural practices.

REFERÊNCIAS

- CANDAU, V. M. F. Educacion Intercultural en America Latina: distintas concepciones y tensiones actuales. **Estudios Pedagógicos**, Valdivia/Región de los Ríos, Chile, vol. 36, n.2, 2010.
- CHIRIF, A. Identidad y movimiento organizativo en la Amazonía peruana. **Horizontes Antropológicos**, v. 3, n. 6, p. 135-159, 1997. Disponível em: <https://bit.ly/2UgPIhY> Acesso em: 31 ago. 2019.
- CHIRIF, A. Identidad, interculturalidad e inclusión en la Amazonía peruana hoy. **Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo. La gran continuidad, Série: Perú Hoy**, n. 21, 2012. Disponível em: <https://bit.ly/3gWtbkp> Acesso em: 29 ago. 2019
- FONSECA, G. S. ¿Epistemologías culturalmente específicas? In: LIORENTE, Juan Carlos e SACONA, Unai. (org). **Investigación aplicada a la educación intercultural bilingüe**: algunas reflexiones epistemológicas, Helsinki, Instituto de Ciencias del Comportamiento, 2012.
- HAESBAERT, R. Identidades territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou do hibridismo cultural à essencialização das identidades). In: ARAÚJO, F. G. B. de. HAESBAERT, Rogério. (org). **Identidades e Territórios**: questões e olhares contemporâneos. Rio de Janeiro: Access Editora, 2007.
- QUIJANO, A. Coloniality and modernity/rationality. **Cultural Studies**, v. 21, n. 2, p. 168-178, 2007. Disponível em: <https://bit.ly/2Ug9CHh>. Acesso em: 18 jan. 2018.
- QUIZHPE, H. C. Aproximaciones a los saberes de los amazónicos ecuatorianos Shuar, Achuar y A'i desde sus cotidianidades. In: LIORENTE, J. C. e SACONA, Unai. (org). **Investigación aplicada a la educación intercultural bilingüe**: algunas reflexiones epistemológicas. Helsinki, Instituto de Ciencias del Comportamiento, 2012.
- TIRADO, P. O. Tres notas sobre conflictos e interculturalidad en el centro sur de la Amazonia. **Universitas**: Revista de Ciencias Sociales y Humanas. n. 4, p. 129-146, 2006. Disponível em: <https://bit.ly/3dIaTkS> Acesso: 14 ago. 2019.

Data submissão: 01/08/2020

Data aprovação: 09/09/2020