

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

RAYANN KETTULY MASSAHUD DE CARVALHO

Colonialidade, transmodernidade e diferença colonial:
para um direito situado na periferia

BELO HORIZONTE

2020

RAYANN KETTULY MASSAHUD DE CARVALHO

Colonialidade, transmodernidade e diferença colonial:
para um direito situado na periferia

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, sob orientação do Professor Doutor David Francisco Lopes Gomes, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre.

BELO HORIZONTE

2020

C331c Carvalho, Rayann Kettuly Massahud de
Colonialidade, transmodernidade e diferença colonial: para um direito
situado na periferia / Rayann Kettuly Massahud de Carvalho. – 2020.

Orientador: David Francisco Lopes Gomes.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade
de Direito.

1. Direito – Teses 2. Modernidade – Teses 3. Hermenêutica – Teses
4. Colônias – Teses 5. Direito – Filosofia – Teses 6. América Latina I. Título

CDU 34:301

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Meire Luciane Lorena Queiroz CRB 6/2233.



DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: DIREITO E JUSTIÇA
BEL. RAYANN KETTULY MASSAHUD DE CARVALHO

Aos vinte e oito dias do mês de fevereiro de 2020, às 14h00m, no Auditório Francisco Luiz da Silva Campos da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, reuniu-se, em sessão pública, a Banca Examinadora constituída de acordo com o art. 73 do Regulamento do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, e das Normas Gerais de Pós-Graduação da Universidade Federal de Minas Gerais, integrada pelos seguintes professores: Prof. Dr. David Francisco Lopes Gomes (orientador do candidato/UFMG); Prof. Dr. Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira (UFMG) e Profa. Dra. Natália de Souza Lisboa (UFOP), designados pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, para a defesa de Dissertação de Mestrado do **Bel. RAYANN KETTULY MASSAHUD DE CARVALHO**, matrícula nº **2018663466**, intitulada: "**COLONIALIDADE, TRASMODERNIDADE E DIFERENÇA COLONIAL: PARA UMA PERSPECTIVA PERIFÉRICA DO DIREITO**". Os trabalhos foram iniciados pelo Presidente da mesa e orientador do candidato, Prof. Dr. David Francisco Lopes Gomes, que, após breve saudação, concedeu ao candidato o prazo máximo de 30 (trinta) minutos para fins de exposição sobre o trabalho apresentado. Em seguida, passou a palavra ao Prof. Dr. Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira, para o início da arguição, nos termos do Regulamento. A arguição foi iniciada, desta forma, pelo Prof. Dr. Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira, seguindo-se-lhe, pela ordem, os Professores Doutores: Natália de Souza Lisboa e David Francisco Lopes Gomes. Cada examinador arguiu o candidato pelo prazo máximo de 30 (trinta) minutos, assegurando ao mesmo, igual prazo para responder às objeções cabíveis. Cada examinador atribuiu conceito ao candidato, em cartão individual, depositando-o em envelope próprio. Recolhidos os envelopes, procedeu-se a apuração, tendo se verificado o seguinte resultado:

Prof. Dr. David Francisco Lopes Gomes (orientador do candidato/UFMG)

Conceito: APROVADO, 100 (CEM)

Prof. Dr. Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira (UFMG)

Conceito: APROVADO, 100 (CEM)

Profa. Dra. Natália de Souza Lisboa (UFOP)

Conceito: APROVADO, 100 (CEM)

A Banca Examinadora considerou o candidato..... **APROVADO** com nota **100,00** Nada mais havendo a tratar, o Professor Doutor David Francisco Lopes Gomes, Presidente da Mesa e Orientador do candidato, agradecendo a presença de todos, declarou encerrada a sessão. De tudo, para constar, eu, Saul Bernardo Aragão Santana, Servidor Público Federal lotado no PPG Direito da UFMG, mandei lavrar a presente Ata, que vai assinada pela Banca Examinadora e com o visto do candidato.

BANCA EXAMINADORA:


Prof. Dr. David Francisco Lopes Gomes (orientador do candidato/UFMG)


Prof. Dr. Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira (UFMG)


Profa. Dra. Natália de Souza Lisboa (UFOP)


- **CIENTE:** Rayann Kettuly Massahud de Carvalho (Mestrando)

RESUMO: A presente dissertação aborda uma análise do direito a partir do giro-decolonial. O principal objetivo é demonstrar que o direito é uma categoria teórico-social importante para a compreensão da modernidade/colonialidade. Para isso, realiza-se o mapeamento do modo com que os autores decoloniais compreendem o direito. Em um primeiro momento, são analisados os escritos de Aníbal Quijano. No segundo momento, as contribuições de Enrique Dussel. Por fim, a obra de Walter D Mignolo é examinada. Essa corrente se organiza em torno Grupo Modernidade/Colonialidade e se caracteriza pela realização de uma crítica situada à modernidade, desde a exterioridade da modernidade eurocêntrica. Isso é, das infinitudes de culturas, saberes, memórias e histórias que foram ocultadas pela narrativa moderna eurocêntrica supostamente universal. Assim, o pensamento decolonial compreende que o início da modernidade não são as experiências que ocorreram no interior da Europa, mas o seu momento inaugural é a invasão da América. A modernidade possui, então, um lado oculto e violento denominado como colonialidade, responsável por desconsiderar e silenciar uma constelação de realidades e temporalidades que coexistem com a modernidade europeia. Essas contribuições possibilitam compreender o tempo presente e o direito de forma mais adequada.

PALAVRAS-CHAVE: modernidade; colonialidade; decolonialidade; giro-decolonial; América Latina.

ABSTRACT: This dissertation addresses an analysis of law from the decolonial turn. The main objective is to demonstrate that law is an important social category and theoretical category for understanding modernity/coloniality. For this, we map the way in which the decolonial authors understand the law. At first, the writings of Aníbal Quijano are analyzed. In the second moment, the contributions of Enrique Dussel. Finally, Walter Mignolo's work is examined. This current is organized around the Modernity/Coloniality Group and is characterized by the realization of a situated criticism, since its exteriority from modernity. That is, the infinities of cultures, knowledge, memories and stories that were hidden by the supposedly universal Eurocentric modern narrative. Thus, decolonial thinking understands that the beginning of modernity is not about European experiences, but its inaugural moment is the invasion of America. Thus, modernity has a hidden and violent side called coloniality, responsible for disregarding and silencing realities and temporalities that coexist with European modernity. These contributions make it possible to understand the present time and the law in a more appropriate way.

KEYWORDS: modernity; coloniality; decoloniality; decolonial turn; Latin America.

Agradecimentos

Primeiramente, agradeço ao Professor David Gomes pelo papel imprescindível na minha formação, por todo o processo de orientação e por ser um orientador ouvir-questionador.

Agradeço ao Professor Gustavo Seferian, à Professora Gabriela Navarro e à Professora Janaína Diniz por também terem sido responsáveis pela minha formação.

Agradeço ao Professor Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira e à Professora Natália de Souza Lisbôa por terem aceito o convite para compor minha banca de mestrado. Novamente ao Professor Marcelo Cattoni e à Professora Maria Fernanda Salcedo Repolês, agradeço pelas indicações e as considerações feitas na banca de qualificação.

Aos Professores Vitor Sartori, Pedro Nicoli, Ernane Salles e à Professora Tayara Lemos, agradeço pela interlocução ao longo do mestrado.

Registro também os meus agradecimentos à Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG.

Agradeço à Capes pelo financiamento da presente pesquisa.

Considerando que o processo de pesquisa não é feito de modo isolado, ao grupo de orientandas e de orientandos do Professor David Gomes, Ana Clara Presciliano, Danyelle Carvalho, Felipe Capareli, Giulia Athayde, Júlia Freitas, Maria Carolina Fernandes, Marina Leite e Tales Resende agradeço por toda a trajetória, pela construção de um projeto coletivo, pelos debates calorosos e pela incansável disposição em prestar toda e qualquer ajuda.

Da mesma maneira, sou igualmente grato à Raquel Possoulo, Almir Megali, Jessica Holl, Yago Condé, Mariana Rezende e Franklin Dutra pela construção de um espaço acadêmico propício ao compartilhamento de reflexões, ao estabelecimento de diálogos críticos e, ao mesmo tempo, acolhedor, cooperativo e solidário.

Por fim, agradeço às membras e aos membros do Núcleo de Estudos Direito Modernidade e Capitalismo do ano de 2018. A presente dissertação é resultado, em grande medida, da formação realizada conjuntamente.

à Renata.

O filósofo deve poder pensar todo tema. Todavia, só poderá, no limitado curso de sua vida, pensar um número muito reduzido de temas de maneira cabal, profunda e prototipicamente. Como os teus são infinitos e o tempo é curto, é necessário saber perder tempo para escolher os temas fundamentais da época que nos cabe viver. É necessário saber perder tempo para comprometer-se nas lutas dos povos periféricos e das classes oprimidas. É necessário saber perder tempo em ouvir a voz de tal povo: suas respostas, interpelações, instituições, poetas, acontecimentos... É necessário saber perder tempo, no curto tempo da vida, em descartar os temas secundários, os da moda, superficiais, desnecessários, os que nada têm a ver com a libertação dos oprimidos (DUSSEL, 1977, p. 179-190).

SUMÁRIO

1. Introdução	10
1.1. A constituição do Grupo Modernidade/Colonialidade	14
1.2. Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade	18
1.3. O movimento decolonial e os estudos pós-coloniais	24
1.4. O lugar do direito no giro decolonial	26
2. Aníbal Quijano: América Latina e a colonialidade do poder	33
2.1. A ambiguidade da modernidade/colonialidade: a igualdade e a desigualdade racial como seus elementos constitutivos	40
2.1.1. O contato com os povos andinos: a construção do projeto de emancipação e alteração da noção de temporalidade	43
2.2. A construção de uma identidade latino-americana: fantasmas e Revoluções	46
2.3. Modernidade/colonialidade e as esferas da vida afetadas pelo poder	49
2.3.1. A colonialidade do poder	49
2.3.2. O capitalismo	52
2.3.3. O eurocentrismo	55
2.3.3.1. Crítica aos pós-modernos e à negação da totalidade	59
2.3.4. O moderno Estado-nação	62
3. Enrique Dussel: os mitos modernos, a Filosofia do Sul e o projeto de transmodernidade	72
3.1. Desvelam-se os mitos: Europa e modernidade em xeque	74
3.2. Para uma crítica à racionalidade e à filosofia modernas	80
3.2.1. A colonização filosófica ou a colonialidade do saber	86
3.2.2. Para uma crítica à crítica	92
3.3. Um caminho outro: rumo à Transmodernidade	96
4. Walter Mignolo: diferença colonial, pensamento liminar e pluriversalidade	103
4.1. Para uma postura de desobediência epistêmica: razão subalterna, diferença colonial e pensamento liminar	113
4.2. Lugar de fala e a localização do conhecimento: contra a neutralidade da razão e da ciência	119
4.3. Para uma alternativa ao universalismo como totalidade: a pluriversalidade como projeto global	129
5. Considerações finais	135
6. Referências bibliográficas	150

1. Introdução¹

Não é novidade dentro das ciências sociais uma crítica a um conhecimento e à produção de uma ciência pretensamente neutros e deslocados de seu contexto sócio-histórico. Não obstante, tem somado-se a esse movimento, nos últimos anos, um notório fenômeno latino-americano: o pensamento decolonial.

Referida corrente é responsável por se opor à compreensão monolítica e limitada dos saberes modernos e do próprio horizonte da modernidade, que são, em regra, retratados como sendo universais. Entretanto, eles estão ligados a uma específica região no globo, sendo ela a Europa e, mais recentemente, os Estados Unidos. O movimento decolonial desafia, então, o que Ramón Grosfoguel denomina como: “paradigmas eurocêntricos hegemônicos” (GROSFOGUEL, 2008, p. 118).

Assim, a contribuição dessa corrente para o referido debate é a defesa da construção de uma crítica que seja espaço-temporalmente determinada e geopoliticamente localizada, partindo não do centro, mas da periferia do sistema-mundo moderno/colonial e capitalista. Pois, como as autoras feministas, as negras, as chicanas e as autoras e os autores terceiromundistas ensinam:

[...] falamos sempre a partir de um determinado lugar situado nas estruturas de poder. Ninguém escapa às hierarquias de classe, sexuais, de gênero, espirituais, linguísticas, geográficas e raciais do “sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno”. Como afirma a feminista Donna Haraway (1988), os nossos conhecimentos são, sempre, situados. As estudiosas feministas negras apelidaram esta perspectiva de “epistemologia afrocêntrica” (Collins, 1990) (o que não é o mesmo que perspectiva afrocentrista). Já Enrique Dussel, filósofo da libertação latino-americano, denominou-a “geopolítica do conhecimento” (Dussel, 1977) [...] (GROSFOGUEL, 2008, p. 118).

A importância de situar, de marcar o “*locus*” de enunciação, é ir no sentido oposto dos “paradigmas eurocêntricos hegemônicos”. Neles, o lugar epistêmico é desconsiderado e é apresentado como universal. Além disso, não há apenas uma ausência de localização geopolítica — no interior do sistema-mundo moderno/colonial —, como também os sujeitos que produzem o conhecimento são retratados como desvinculados de qualquer hierarquia. Todavia, eles e elas também são marcados pelas clivagens que os e as transpassam, por

¹ Agradeço a Almir Megali Neto, Raquel Possolo e Bruna Marques pela revisão do presente capítulo.

exemplo: espaço-temporais, de raça, de classe, de gênero e sexuais (BERNARDINO-COSTA; GROSGUÉL, 2016, p. 19). Dessa forma, os sujeitos sempre são “atravessados por contradições sociais, vinculados a lutas concretas, enraizados em pontos específicos de observação” (CASTRO-GOMÉZ; GROSGUÉL, 2007, p. 21).

Assim,

Ao quebrar a ligação entre o sujeito da enunciação e o lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero, a filosofia e as ciências ocidentais conseguem gerar um mito sobre um conhecimento universal Verdadeiro que encobre, isto é, que oculta não só aquele que fala como também o lugar epistêmico geopolítico e corpo-político das estruturas de poder/conhecimento colonial, a partir do qual o sujeito se pronuncia (GROSGUÉL, 2008, p. 119).

Para além disso, ao ocultar o lugar de onde os sujeitos partem, eclipsam também a dominação colonial, marcada pela violência e pelo sangue, realizada pela Europa. Em decorrência, encobrem a construção de uma hierarquia global, formulada a partir da supracitada colonização, entre os diferentes conhecimentos, dividindo-os entre superiores e inferiores (GROSGUÉL, 2008, p. 120).

No mesmo sentido, a partir dessa hierarquia, também classificaram os povos separando-os entre civilizados e bárbaros. Assim, aqueles e aquelas que foram caracterizados como “povos sem escrita” durante o século XVI passaram a ser compreendidos como “povos sem história” nos séculos XVIII e XIX e como “povos sem desenvolvimento” a partir do século XX (GROSGUÉL, 2008, p. 120).

Da mesma forma,

Passamos dos “direitos dos povos” do século XVI (o debate Sepúlveda versus de las Casas na escola de Salamanca em meados do século XVI), para os “direitos do homem” do século XVIII (filósofos iluministas), para os recentes “direitos humanos” do século XX. Todos estes fazem parte de desenhos globais, articulados simultaneamente com a produção e a reprodução de uma divisão internacional do trabalho feita segundo um centro e uma periferia, que por sua vez coincide com a hierarquia étnico-racial global estabelecida entre europeus e não-europeus (GROSGUÉL, 2008, p. 120).

A partir do exposto, o projeto decolonial, denunciando e desvelando essas relações de dominação e opressão, posiciona-se a partir de “*loci* enunciativos” em que são produzidos conhecimentos e saberes assentados nas perspectivas e nas experiências dos sujeitos e povos

subalternos e subalternizados, a partir de uma conexão entre o lugar e o pensamento (BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL, 2016, p. 19).

Não obstante, após evidenciar a importância e a relevância do lugar de enunciação, faz-se necessário apresentar a distinção entre o “lugar epistêmico” e o “lugar social”, proposta por Ramón Grosfoguel.

Segundo o autor, o lugar que a pessoa ocupa socialmente, do lado das oprimidas e dos oprimidos, por exemplo, não é suficiente para que eles e elas pensem automaticamente a partir de um “lugar epistêmico subalterno”. Uma vez que uma das grandes vitórias desse sistema mundial de poder e de dominação colonial/moderno é fazer com que os sujeitos que ocupam lugares socialmente marginalizados se posicionem e “pensem epistemicamente” como aqueles e aquelas que se encontram na posição de dominantes (GROSFUGUEL, 2008, p. 119). Por isso, “o que é decisivo para se pensar a partir da perspectiva subalterna é o compromisso ético-político em elaborar um conhecimento contra-hegemônico” (BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL, 2016, p. 19).

Da mesma forma, quanto ao local de enunciação, não se trata de limitar o debate às pessoas que se situam em uma determinada região. O local ou *locus* de enunciação não é geográfico, ele está ligado a uma posição de oposição ao eurocentrismo, que mesmo partindo de condições históricas, territoriais e temporais específicas, impõe-se como universal, neutro e não situado, sendo, em verdade, provinciano. O local de enunciação então, no limite, faz referência a historicizar e localizar, pois não há conhecimento que paire no ar, as construções são sempre temporais e espacialmente determinadas (BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL, 2016, p. 19).

Os autores Ramón Grosfoguel e Joaze Bernardino-Costa afirmam textualmente que a preocupação de quem produz esse conhecimento a partir de uma postura decolonial não está ligada a condições corpóreas como a cor da pele, mas sim à sua posição epistêmica. Assim, evitam o fechamento e limitação da produção de conhecimento, bem como possibilitam uma maior abertura e uma maior pluralidade de participantes no debate, uma democratização, pois. Eles sustentam que a possibilidade de enunciação está relacionada ao compromisso com a libertação, com o fim da dominação e da subalternização colonial-moderna (BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL, 2016, p. 19).

Nas palavras dos autores:

Fazemos questão de enfatizar que quando falamos de homem branco e homem negro, mulheres negras **estamos falando da posição epistêmica**. A história recente do Brasil, por exemplo, mostra como diversas pessoas brancas têm contribuído para a construção de outro mundo possível. Portanto, mais do que cor de pele que poderia dar a impressão de um divisionismo, **o fundamental são os compromissos políticos e éticos. Em outras palavras, o argumento não é o de substituir os condenados da terra pelos condenados pela pele** (BERNARDINO-COSTA; GROSGOQUEL, 2016, p. 21) (grifo meu).

Então, ao levar a distinção conceitual proposta por R. Grosfoguel e J. Bernardino-Costa a sério, é razoável a compreensão de que a realização e a contribuição do giro decolonial não depende apenas da defesa de uma condição situada, de assumir a coexistência de diferentes condições espaço-temporais ou de se levar em consideração que os sujeitos que enunciam estão imersos em distintas e entrecruzadas formas de dominação e opressão. Para a realização dessa virada epistêmica, sem cair em um essencialismo e em reducionismo vulgares, faz-se necessária a vinculação e o comprometimento com a tradição das oprimidas e dos oprimidos, que foram silenciados e silenciadas, invisibilizados e invisibilizadas pela narrativa desenvolvimentista da modernidade e pela colonialidade, mas que sempre resistiram a ela. Trata-se, no limite, da realização de uma contraposição ao que convencionalmente é propagandeado como universal e neutro.

Isto posto, um grupo de pesquisadoras e de pesquisadores, em sua maioria latino-americanos e latino-americanas, foi responsável por iniciar a realização do supracitado movimento epistemológico e político o qual contribuiu e continua contribuindo para uma renovação da crítica no século XXI. Essa virada é definida pela professora Luciana Ballestrin como a realização de uma “radicalização do argumento pós-colonial”(BALLESTRIN, 2013, p. 89) na América Latina, denominado “giro decolonial” (BALLESTRIN, 2013, p. 89), termo criado por Nelson Maldonado-Torres (CASTRO-GOMÉZ; GROSGOQUEL, 2007, p. 09) no ano de 2005 (BALLESTRIN, 2013, p. 105), que complementa o conceito de descolonização, utilizado largamente durante o final do século XX nas e pelas ciências sociais (CASTRO-GOMÉZ; GROSGOQUEL, 2007, p. 09)

Cabe ressaltar, todavia, que há no Brasil uma disputa no que tange à denominação dessa corrente entre “decolonial” e “descolonial”. A nomenclatura decolonial foi defendida por Catherine Walsh como uma forma de afastar a crítica realizada pelo pensamento decolonial à modernidade/colonialidade do conceito de descolonização, mais especificamente “[...] no uso que lhe foi dado durante a Guerra Fria [...]” (MIGNOLO, 2008, p. 246).

Quanto à utilização do termo descolonial, por sua vez, segundo o professor Ricardo Pazello, se justifica, primeiramente, pois há uma distinção entre o colonialismo e a colonialidade, sendo a colonialidade “[...] um conceito relacional, político e epistêmico; ao passo que colonialismo é a política de colonização histórica [...]” (PAZELLO, 2014, p. 38). Assim, a partir de um argumento lógico, ele afirma que: o “[...] contrário de colonialismo/colonização é descolonialismo/descolonização; já o inverso da colonialidade é a descolonialidade [...]” (PAZELLO, 2014, p. 38).

Como segundo argumento, por sua vez, R. Pazello sustenta que a nomenclatura decolonial evidenciaria um anglicismo, pois (PAZELLO, 2014, p. 38):

Autores como Catherine Walsh ou Walter D. Mignolo, e até mesmo Aníbal Quijano², prolíficos formuladores dessa corrente, reivindicam o de-colonial em contraface ao descolonial. Negam que haja aí anglicismo, justamente porque suas teorizações também se circunscrevem ao imaginário anglicista. Mignolo e Quijano são teóricos que residem e/ou trabalham nos Estados Unidos. Walsh tem no inglês sua língua materna. Saiu dos Estados Unidos rumo à América Latina no ano de 1995. Para eles, faz todo o sentido o anglicismo não ser posto em primeiro lugar, porque bilinguajam nas margens internas do sistema-mundo colonial/moderno (PAZELLO, 2014, p. 38).

Por fim, o “S” em descolonial significaria o Sul do mundo, “assim como o resgate do imaginário que relaciona os centros deste mundo com suas periferias” (PAZELLO, 2014, p. 38).

Devido ao exposto, considerando que a disputa entre elas é semântica ou morfológica e como ambos os lados possuem bons argumentos, a partir daqui, os termos decolonial e descolonial serão usados como sinônimos.

1.1. A constituição do Grupo Modernidade/Colonialidade

O pensamento descolonial se organizou inicialmente em torno do Grupo Modernidade/Colonialidade que se estruturou paulatinamente, sendo possível remontar suas

² Há divergência sobre o sociólogo peruano Aníbal Quijano residir ou trabalhar nos Estados Unidos. Segundo Rita Segato, ele nunca deixou a América Latina: “A figura criativa de Aníbal Quijano nunca aceitou migrar para o norte [...] e permaneceu teimosamente no Peru, exceto em breves períodos de exílio ou por algumas semanas no ano para trabalhar como professor no Centro Fernand Braudel da Universidade do estado de Nova York em Binghamton, fundada por seu grande amigo Immanuel Wallerstein” (SEGATO, 2014).

origens à década de 1990, nos Estados Unidos, quando em 1992 foi reimpresso o texto de Aníbal Quijano intitulado: “*Colonialidad y modernidad-racionalidad*”. A partir de então, um grupo de intelectuais fundou o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos, inspirados no Grupo Sul-Asiático dos Estudos Subalternos (BALLESTRIN, 2013, p. 94). “[...] o *founding statement* do grupo foi originalmente publicado em 1993 na revista *Boundary 2*, editada pela *Duke University Press*. ” (BALLESTRIN, 2013, p. 94).

Em 1998, a América Latina foi inserida no debate pós-colonial a partir da publicação do manifesto inaugural do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, que foi traduzido para o Espanhol por Santiago Castro-Gómez. Em conjunto com a tradução do referido Manifesto foi lançada uma coletânea de artigos com o título: “*Teorias sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*”, que foi coordenado por Eduardo Mendieta e Santiago Castro-Gómez. Nessa coletânea, um dos membros do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, Walter Mignolo, criticou a posição dos estudos pós-coloniais e dos estudos subalternos “originais” denunciando seu “imperialismo”, assim como o não rompimento devido e definitivo com autores eurocêntricos e com autoras eurocêntricas (BALLESTRIN, 2013, p. 94-95).

Para W. Mignolo, os estudos subalternos latino-americanos não deveriam espelhar-se nas respostas ao colonialismo dos estudos subalternos indianos, pois a trajetória da América Latina era muito diferente e com especificidades — como o fato de ser o primeiro continente a sofrer com a violência colonial-moderna. Neste ínterim, as formas de dominação e de resistência que ocorreram no continente estariam sendo ocultadas do debate pós-colonial. Devido às referidas divergências, em 1998 o grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos foi dissolvido; no mesmo ano, os primeiros encontros que deram origem ao Grupo Modernidade/Colonialidade ocorreram (BALLESTRIN, 2013, p. 95-96).

Ele, o Grupo Modernidade/Colonialidade, foi se estruturando a partir de seminários e publicações. Entre esses encontros cabe ressaltar o que ocorreu em Binghamton, Nova York, organizado por Ramón Grosfoguel e Agustín Lao-Montes, um congresso internacional intitulado: “*Transmodernity, historical capitalism, and coloniality: a post-disciplinary dialogue*”, que reuniu A. Quijano, pesquisador vinculado à teoria da dependência; Enrique Dussel, um dos fundadores da filosofia da libertação; e Walter Mignolo, semiólogo ligado ao Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos. “Foi nesse congresso onde Dussel, Quijano e Mignolo se reuniram pela primeira vez para discutir o enfoque das heranças

coloniais na América Latina, em diálogo com as análises do sistema-mundo de Wallerstein” (CASTRO-GOMÉZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 09-10).

Nesse mesmo ano, na Universidade Central da Venezuela, se reuniram “Edgardo Lander, Arturo Escobar, Walter Mignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano e Fernando Coronil”. Deste evento, foi publicada no ano de 2000 uma coletânea de artigos de grande importância para o Grupo, intitulada “*La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*” (BALLESTRIN, 2013, p. 97).

No ano de 1999, na Colômbia, Santiago Castro-Gómez organizou um simpósio internacional intitulado: “*La reestructuración de las ciencias sociales en los países andinos*”. O referido evento acadêmico contribuiu para o desenvolvimento do projeto Modernidade/Colonialidade. Nele, foi assinado um acordo de cooperação e produção sobre os temas colonialidade do poder e geopolítica do conhecimento entre as seguintes Universidades: a Universidade Javeriana, na Colômbia; a Universidade Andina Simon Bolivar, no Equador; a Universidade de Duke, nos Estados Unidos; a Universidade da Carolina do Norte, também nos Estados Unidos. Desse evento foram produzidos dois livros que formam as primeiras publicações do Grupo, sendo eles: “*Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial (1999)*” e “*La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina (2000)*” (CASTRO-GOMÉZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 10-11).

No ano de 2001, por sua vez, o linguista Walter Mignolo organizou, na Universidade de Duke, o primeiro encontro do Grupo que se formalizou na Colômbia. A partir dele, foi publicado um dossiê na revista *Nepantla*. Além disso, nesse encontro se juntaram ao grupo Javier Sanjinés e Catherine Walsh, sendo que ela ficou responsável por organizar em Quito a “segunda reunião do grupo, em 2002” (CASTRO-GOMÉZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 11).

Essa segunda reunião foi relevante na medida em que possibilitou o estabelecimento do diálogo entre os pesquisadores e pesquisadoras do Grupo com pensadores equatorianos e pesquisadoras equatorianas indígenas, afro-americanos e afro-americanas. A partir dele foi editado e publicado o livro: “*Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*” (CASTRO-GOMÉZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 11).

A terceira reunião foi organizada por Ramón Grosfoguel e José David Saldivar, em 2003, na Universidade da Califórnia, sendo que nela o filósofo Nelson Maldonado-Torres “se uniu ao grupo” (CASTRO-GOMÉZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 11).

A quarta reunião foi realizada em abril de 2004 na Universidade da Califórnia, Berkeley, depois dela foram publicados: o livro intitulado *Latin@s in the World-System: Decolonization Struggles in the 21st Century US Empire* (Paradigm Press, 2005), e o volume editado por Ramón Grosfoguel em um jornal acadêmico dirigido por Immanuel Wallerstein, intitulado *From Postcolonial Studies to Decolonial Studies* (Review, volume XIX, n. 2, 2006). Esta conferência, organizada por Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres e José David Saldivar, teve como tema principal a descolonização do império norte-americano no século XXI. Ali começou o Grupo Modernidade/Colonialidade (Universidade Duke), sob o nome "Teoria crítica e descolonialidade". Disso, sairá este ano (2006) um número da revista *Estudos Culturais* -editada por Larry Grossberg-, coordenado por Mignolo/Escobar, com o título *Globalização Pensamento descolonial*. Finalmente, a sexta reunião, chamada *Mapeando o Giro Decolonial* (título que levará o livro a ser publicado a partir dessa conferência), foi organizada novamente em Berkeley em abril de 2005, foi conduzido desta vez por Nelson Maldonado-Torres, coordenado com Ramon e José David, e teve a participação de membros da Associação Filosófica Caribenha e de um grupo de intelectuais latino-americanos, afro-americanos e chicanos. Um novo encontro aconteceu em julho de 2006, na cidade de Quito, organizada por Catherine (CASTRO-GOMÉZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 11-12).

Como dito, a partir da década de 2000 continuaram ocorrendo eventos, seminários e reuniões do Grupo Modernidade/Colonialidade, que marcaram a entrada de novas e de novos integrantes e o diálogo com outras pesquisadoras e outros pesquisadores de vários países e com diferentes formações. Entre eles e elas, cabe destacar os já citados Catherine Walsh e Nelson Maldonado-Torres, além de Boaventura de Sousa Santos e Libia Grueso (BALLESTRIN, 2013, p. 98).³

Com a entrada de novas e novos integrantes e a ampliação do diálogo com novos pesquisadores e novas pesquisadoras, houve também uma ampliação das influências do Grupo. Para Arturo Escobar,

[...] O Grupo Modernidade/Colonialidade encontrou inspiração em um amplo número de fontes, desde as teorias críticas européias e norte-americanas da modernidade até o grupo sul-asiático de estudos subalternos, a teoria feminista chicana, a teoria pós-colonial e a filosofia africana; assim mesmo, muitos de seus membros têm operado em uma perspectiva modificada de sistema-mundo. Sua principal força orientadora, porém, é uma reflexão continuada sobre a realidade

³ O Grupo Modernidade/Colonialidade, para além de W. Mignolo, seria composto em fins da década de 2000 por: "Enrique Dussel (Argentina e México), Aníbal Quijano (Peru), Boaventura de Sousa Santos (Portugal), Catherine Walsh (Equador), Libia Grueso (Colômbia), Marcelo Fernández Osco (Bolívia e Estados Unidos), Zulma Palermo (Argentina), Freya Schiwy (Estados Unidos), Edgardo Lander (Venezuela), Fernando Coronil (Venezuela e Estados Unidos), Javier Sanjinés (Bolívia e Estados Unidos), Jose D. Saldivar (Estados Unidos), Ramón Grosfoguel (Porto Rico e Estados Unidos), Nelson Maldonado-Torres (Porto Rico e Estados Unidos), Agustín Lao-Montes (Porto Rico e Estados Unidos), Marisol da Cadena (Peru e Estados Unidos), Arturo Escobar (Colômbia e Estados Unidos), Eduardo Restrepo (Colômbia) e Estados Unidos), Margarita Cervantes-Salazar (Cuba e Estados Unidos), Santiago Castro-Gómez (Colômbia) e Oscar Guardiola (Colômbia)" (MIGNOLO, 2009, p. 11).

cultural e política latino-americana, incluindo o conhecimento subalternizado dos grupos explorados e oprimidos (ESCOBAR, 2003, p. 53).

Portanto, como é possível perceber, uma das características do Grupo Modernidade/Colonialidade e consequentemente do pensamento descolonial é a transdisciplinariedade e a pluralidade tanto de suas membras e de seus membros quanto das referências em que se ancoram. Devido ao exposto, para além de ser um projeto relativamente novo e ainda em construção, cabe ressaltar que por vezes há divergências internas entre fundamentos e mesmo entre os distintos modos de compreender a realidade.

1.2. Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade

Se há, como anteriormente apresentado, uma diversidade de referências teóricas e a supracitada pluralidade de autores e de autoras que se vinculam e realizam o chamado giro decolonial, nesse cenário tornam-se razoáveis os questionamentos: afinal, há algo comum responsável por unir as diferentes perspectivas? Há no movimento decolonial um ponto de partida compartilhado?

Apesar da supracitada pluralidade e das divergências, há um diagnóstico comum, sobretudo de Aníbal Quijano, Immanuel Wallerstein, Enrique Dussel e Walter D. Mignolo, que garante alguma unidade e a partir do qual se nomeia o Grupo, sendo ele: a compreensão de que a modernidade possui uma face oculta e violenta: a colonialidade, sendo a modernidade e a colonialidade, então, partes indissociáveis, os dois lados de uma mesma moeda. Isto é, somente é possível a compreensão adequada da modernidade à luz da colonialidade (MIGNOLO, 2003, p. 74), pois uma não existe sem a outra (QUIJANO, 2000, p. 343). No mesmo sentido, somente foi possível o desenvolvimento da economia capitalista (QUIJANO e WALLERSTEIN, 1992, p. 549–557) e a construção de uma história mundial, a partir de 1492, com a invasão e com a colonização das Américas, consequentemente, com a criação de um sistema-mundo moderno/colonial e capitalista (DUSSEL, 2000, p. 46).

Nesse momento, faz-se necessária a realização de uma distinção conceitual entre a colonialidade e o colonialismo. Apesar de estarem inicialmente associadas, são categorias sociais e teóricas distintas, como estabelece o sociólogo peruano A. Quijano. Segundo ele, o colonialismo:

[...] refere-se estritamente a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial. Mas nem sempre, nem necessariamente, implica relações racistas de poder. O colonialismo é, obviamente, mais antigo, enquanto a Colonialidade tem vindo a provar, nos últimos 500 anos, ser mais profunda e duradoura que o colonialismo. Mas foi, sem dúvida, engendrada dentro daquele e, mais ainda, sem ele não poderia ser imposta na intersubjetividade do mundo tão enraizado e prolongado [...] (QUIJANO, 2010, p. 74).

Essa categoria central para a realização do giro decolonial, a colonialidade, se reproduz em diferentes dimensões: “a colonialidade do poder (econômico e político) a colonialidade do saber e a colonialidade do ser (do gênero, sexualidade, subjetividade e conhecimento)” (MIGNOLO, 2010, p. 11), se estruturando a partir do entrelaçamento entre o “controle da economia”, o “controle da autoridade”, o “controle da natureza e dos recursos naturais”, o “controle do gênero e da sexualidade” e “controle da subjetividade e do conhecimento” (MIGNOLO, 2010, p. 12).⁴

Para além da sua complexa forma de manifestação, a colonialidade vai se caracterizar pela criação de uma classificação social a partir das categorias raciais⁵. Ou seja, a compreensão de que há raças hierarquicamente superiores e raças inferiores somente será constituída a partir da modernidade e, conseqüentemente, da invasão da América. Esse imaginário inventado a partir da experiência colonial vai expandir-se para o restante do mundo (QUIJANO, 2010, p. 73). Assim, foram criadas identidades sociais, por exemplo: negros e negras, indígenas, brancos e brancas, amarelos e amarelas. Da mesma forma, foram produzidas identidades “geoculturais”, entre elas: Europa, África, América, Oriente (QUIJANO, 2010, p. 74).

Logo, ao firmar a compreensão de que a modernidade está umbilicalmente relacionada à experiência colonial, o movimento descolonial se opõe a uma tese tradicional, comumente apresentada nas ciências sociais, de que ela, a modernidade, é um fenômeno europeu.

⁴ Nem todos os autores vinculados e todas as autoras vinculadas ao pensamento descolonial trabalham com essa tríade.

⁵ Cabe ressaltar, todavia, que a questão racial não é tratada unanimemente por todos os autores ligados e por todas as autoras ligadas ao movimento descolonial. Não obstante, é uma temática que ocupa certa centralidade nesse corrente.

Segundo essa compreensão hegemônica, os eventos históricos que marcam a constituição dos valores e dos princípios modernos são, entre outros, a Reforma Protestante, o Iluminismo, a Revolução Francesa, o Renascimento Italiano e, em alguma medida, a formação do parlamento inglês. “Ou seja: Itália (século XV), Alemanha (séculos XVI-XVIII), Inglaterra (século XVII) e França (século XVIII)” (DUSSEL, 2005, p. 27).

Essa narrativa da modernidade evidencia o eurocentrismo e a visão míope, desfocada e limitada da modernidade. Pois apesar de se proclamar como universal, ela é eurocêntrica, uma vez que pensa a modernidade somente a partir das experiências e dos eventos “intra-europeus”. Da mesma forma, utiliza também unicamente a Europa para explicar o processo posterior de desenvolvimento da referida modernidade (DUSSEL, 2005, p. 27). A modernidade deve, assim, ser compreendida não como algo único e homogêneo, pois, em verdade, ela é uma trama complexa de heterogeneidades, caracterizada pela coexistência simultânea de múltiplas realidades e temporalidades, que apesar de encobertas, permanecem existindo (MIGNOLO, 2015c, p. 357).

Para uma compreensão realmente mundial e não provinciana da modernidade, como a hegemônica e eurocêntrica, o movimento descolonial compreende que, como dito anteriormente, a constituição do sistema-mundo moderno/colonial e capitalista é inaugurado a partir da invasão das Américas (WALLERSTEIN, 1992, p. 01). Pois é somente a partir da colonização que se torna possível o tratar de um sistema-mundo, da ideia de uma divisão entre centro e periferia.

Para defender essa tese, I. Wallerstein busca evidenciar qual era o lugar em que a Europa estava situada anteriormente aos chamados “descobrimientos”. Evitando cair em erro e replicar a falsa compreensão de que ela, a Europa, é o resultado de um desenvolvimento linear das experiências humanas, I. Wallerstein busca compreender esse período da história europeia - que é comumente denominado como obscurantismo, ao ser analisado apoiado em sua própria história -, a partir de um retorno e de uma análise sobre a condição geopolítica que esse território ocupava no período medieval. Isto é, propõe analisar não tendo a própria história europeia como parâmetro, mas sim todo o restante do mundo no mesmo período histórico (WALLERSTEIN, 1992, p. 01).

Segundo o autor, essa região na Idade Média, tradicionalmente apresentada como a legítima herdeira da história da humanidade desde a antiguidade clássica, foi um lugar “pobre e atrasado” culturalmente em comparação à riqueza do Mundo Árabe e do Império Chinês

(WALLERSTEIN, 1992, p. 01). Sendo assim, a criação do sistema-mundo moderno para a Europa foi a sua conversão de uma região pobre e de pouca relevância para o centro do poder, onde se manteve nos cinco séculos que se sucederam (WALLERSTEIN, 1992, p. 05). A criação desse sistema mundial levou à imposição de um “sistema altamente desigual sobre o resto do mundo e em especial sobre a população das Américas” (WALLERSTEIN, 1992, p. 05).

Dessa forma, a partir dos posicionamentos críticos de I. Wallerstein é possível compreender que a criação desse sistema-mundo moderno/colonial e capitalista está ligada a um único fato: a invasão das Américas e, como seu desdobramento, a invenção da Europa enquanto centro da história. Essa relação desigual entre Europa e o restante do mundo continua gerando frutos, tornando-se razoável a oposição feita em relação à dita modernidade europeia. Uma vez que, como afirma I. Wallerstein, no centro estão presentes:

[...] os milagres da modernidade: utilidades capitalistas, as maravilhas da tecnologia, um mundo secularizado sem as restrições da religião, Estados forte dentro de um sistema interestatal eficiente e os mitos do universalismo. Mas para a maioria das pessoas em áreas periféricas, como é o caso na maior parte da América, ofereceu vantagens menos claras: colonialidade, etnia, racismo e uma busca enganosa pelo novo (WALLERSTEIN, 1992, p. 7-8).

Portanto, a modernidade não seria um fenômeno europeu que se expande pelo mundo, mas teria se iniciado com a colonização da América. Logo, a América não padeceria de um vício inaugural que a condenou e condena ao atraso, a uma ausência de humanidade e à barbárie, pois ela nasce enquanto identidade geocultural simultaneamente à própria modernidade. Ou seja, a América nasce moderna.

Para além da colonialidade, outro conceito fundante e central para o pensamento decolonial é o conceito de decolonialidade, completando a tríade modernidade/colonialidade/decolonialidade. Esse conjunto de palavras expressa as complexas, articuladas e entrelaçadas relações de poder, dominação e de resistência no interior do sistema-mundo moderno/colonial e capitalista.

Sendo a colonialidade, como visto, uma matriz de poder que se oculta na narrativa da modernidade e que é composta, entre outros, pelo mito do progresso, da civilização e da salvação, essa narrativa moderna atua justificando o sangue, bem como os atos de violência

cometidos e que continuam ocorrendo em nome de um avanço em direção à modernidade e à civilização (MIGNOLO, 2017, p. 13).

A decolonialidade, por sua vez, é a reação, é a resposta às referidas falsas promessas de desenvolvimento e progresso (MIGNOLO, 2017, p. 13) A decolonialidade é o movimento de oposição que se constitui concomitantemente à modernidade e à colonialidade como reação à supracitada dominação (MIGNOLO, 2007, p. 26). Tal reação “surgiu no momento em que o primeiro sujeito colonial do sistema-mundo moderno/colonial reagiu contra os desígnios imperiais que se iniciou em 1492” (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016, p. 16). Desse modo, desde o momento inaugural da colonização, modernidade, colonialidade e decolonialidade coexistem (MIGNOLO, 2007, p. 26).

Todavia, apesar de serem três conceitos independentes, faz-se necessário entendê-los em sua relação, isto é, de um modo entrelaçado. Pois somente assim é possível compreender o complexo padrão ou matriz de poder colonial-moderna (MIGNOLO, 2017, p. 13).

Em que pese nasça juntamente com a modernidade/colonialidade, a decolonialidade somente vai ser sistematizada conceitualmente, bem como será objeto de produção categorial e teórico-acadêmica, a partir da organização de autores e de autoras em torno do Grupo Modernidade/Colonialidade, iniciada aproximadamente na década de 2000, expressando na Academia as vozes e posturas de resistência que, embora silenciadas, sempre coexistiram com a violência e a dominação moderna (MIGNOLO, 2007, p. 26). Ou seja a decolonialidade pode ser compreendida de um modo duplo. Ela é a forma de resistência à dominação constituída simultaneamente à modernidade/colonialidade. Ao mesmo tempo, a decolonialidade ou pensamento decolonial é a organização e a produção acadêmica que desvela e se opõe à lógica da matriz de poder colonial-moderna.

Dessa forma, a partir da categoria central da “decolonialidade”, o Grupo Modernidade/Colonialidade contribuiu e continua contribuindo para a superação de discursos tanto políticos quanto acadêmicos que afirmavam que, a partir das independências e da formação de Estados-nação na periferia do sistema-mundo, o mundo teria tornado-se descolonizado (CASTRO-GOMÉZ; GROSGOUEL, 2007, p. 13).

O referido Grupo refuta esse diagnóstico, pois seus e suas integrantes partem da compreensão de que a divisão internacional do trabalho - responsável por dividir o mundo entre centro e periferia -, assim como as hierarquias étnicas e raciais, criadas nos séculos de colonização, não foram superadas com o fim do colonialismo e a chamada formação de

Estados-nação. Para eles e elas, o que é possível verificar, ao contrário, é a “transição do colonialismo moderno na colonialidade global” (CASTRO-GOMÉZ; GROSGUÉL, 2007, p. 13). Nesse processo, as distintas formas de dominação inauguradas pela modernidade se modificaram, se readequaram, e aparecem aos olhos com novos desenhos e novos arranjos (CASTRO-GOMÉZ; GROSGUÉL, 2007, p. 13), mas não modificaram a estrutura das relações entre o centro e a periferia (CASTRO-GOMÉZ; GROSGUÉL, 2007, p. 13).

Assim, o Grupo Modernidade/Colonialidade questiona o mito da descolonização (CASTRO-GOMÉZ; GROSGUÉL, 2007, p. 14). Da mesma forma, compreende que o modo como o capitalismo se arranja na contemporaneidade acaba por ressignificar as exclusões tipicamente modernas, construídas a partir das hierarquias “epistêmicas, espirituais, raciais/étnicas e de gênero/sexualidade” (CASTRO-GOMÉZ; GROSGUÉL, 2007, p. 15). Portanto, mesmo com o fim do colonialismo, as diferentes formas de exclusão que lhe correspondem permanecem presentes (CASTRO-GOMÉZ; GROSGUÉL, 2007, p. 15).

Por conseguinte, segundo a corrente decolonial, o mundo não está completamente descolonizado. A primeira descolonização teve início com a independência das antigas colônias, mas ela foi incompleta. Nesse ínterim, torna-se necessária uma segunda descolonização, a decolonialidade, na qual se busca pôr fim às diferentes hierarquias “étnicas, sexuais, epistêmicas, econômicas e de gênero que a primeira descolonização deixou intacta” (CASTRO-GOMÉZ; GROSGUÉL, 2007, p. 17). Em outras palavras, faz-se necessária “uma decolonialidade que complete a descolonização levada a cabo nos séculos XIX e XX” (CASTRO-GOMÉZ; GROSGUÉL, 2007, p. 17).

Em resumo, o Grupo Modernidade/Colonialidade realiza uma crítica à colonialidade, enquanto conjunto de relações sociais de poder que continuam existindo mesmo com o fim do colonialismo, isto é, com o processo de independência das antigas colônias. A crítica à colonialidade realizada pelo Grupo parte da condição geopolítica utilizando-se de um referencial contextualizado, qual seja: as particularidades e as nuances da condição periférica da América Latina no sistema-mundo (PAZELLO, 2014, p. 89-90).

Portanto, de acordo com a perspectiva decolonial, vislumbra-se na pluralidade da América Latina, e a partir da sua construção como exterioridade do sistema mundo-moderno, a proliferação de resistências sociais e culturais à imposição de um padrão único de pensar e de agir, que representa o modelo civilizatório a ser obedecido. Assume-se, no bojo do projeto modernidade/colonialidade, a percepção de que, em momento algum, o desenvolvimento do projeto moderno destacou-se de seu lado obscuro e invisibilizado. Este “outro lado” representa os oprimidos, excluídos e dominados que, também no bojo do desenvolvimento da modernidade,

lograram articular suas lutas a projetos intelectuais e políticos de transformação e ruptura. Dessa forma, a modernidade/descolonialidade não se desconecta das alternativas radicais forjadas no contexto moderno, como as teorias feministas, por exemplo. No entanto, busca refletir de que maneira, em um contexto plural e complexo, é possível articular essas perspectivas críticas horizontalmente, de forma a fortalecer processos políticos de construção do novo (BRAGATO; CASTILHO, 2014, p. 21).

Por fim, evitando qualquer interpretação equivocada, apesar de sua origem geopoliticamente determinada, a América Latina, o movimento decolonial não é uma teoria sobre essa região e produzida exclusivamente para ela. Trata-se, em verdade, de uma teoria do sistema-mundo, uma vez que a única possibilidade de se realizar uma compreensão adequada da modernidade e do tempo presente é ter em vista a sua contraparte oculta: a colonialidade, bem como se faz necessário analisar a invenção da raça como critério de classificação social, fenômeno esse tipicamente moderno (SEGATO, 2014, p. 17). Sendo essa, “uma das diferenças mais notáveis entre a perspectiva da Colonialidade e a dos Estudos Pós-coloniais” (SEGATO, 2014, p. 17).

1.3. O movimento decolonial e os estudos pós-coloniais

Diante do exposto até aqui, é importante evidenciar — apesar de Luciana Ballestrin compreender, em alguma medida, que o movimento decolonial é uma “versão” do pós-colonialismo (BALLESTRIN, 2017, p. 506) (BALLESTRIN, 2013, p. 89) — uma outra característica que marca o Grupo Modernidade/Colonialidade, qual seja: a realização de uma crítica à colonialidade afastando-se dos estudos pós-coloniais dominantes devido a uma forte influência pós-moderna que se verificaria nesses últimos (PAZELLO, 2014, p. 89-90).

Antes, todavia, parece razoável uma breve exposição dos estudos pós-coloniais. O pós-colonialismo é um movimento intelectual que se constituiu e consolidou a partir das experiências de independência e libertação das antigas colônias francesas e inglesas na África e na Ásia, no século XX, principalmente nos anos de 1960 e 1970 (BRAGATO; CASTILHO, 2014, p. 15).

O pós-colonialismo, ao ser analisado cronologicamente, refere-se, então:

[...] [ao] período sucessivo ao processo de descolonização formal das colônias modernas, marcado pelas profundas mudanças nas relações globais. Todavia, o período subsequente à descolonização, ou à liberação formal do poderio

metropolitano ocidental, é extremamente longo e diversificado, pois, apesar da pioneira emancipação, nos primórdios do século XIX, das colônias americanas, até a década de 70, muitas colônias africanas recém estavam conquistando sua independência. Verifica-se que a designação do escopo dos estudos pós-coloniais somente a partir do critério histórico-cronológico não é suficiente, pois a extensão do período e os acontecimentos políticos que o marcam não permitem caracterizar o fim da hegemonia política e econômica das metrópoles coloniais ocidentais. Ou seja, limitar o pós-colonialismo à expressão de um dado período pode sugerir que os fenômenos relativos ao colonialismo e à dependência já fazem parte do passado (BRAGATO; CASTILHO, 2014, p. 14-15).

Assim, esse campo de estudo contribuiu para a construção e para a sedimentação de uma análise não limitada à definição cronológica, mas vocacionado a realizar uma reflexão sistematizada e a posicionar-se criticamente em relação às implicações e aos impactos do processo de colonização, não apenas para as supracitadas regiões como também para a dinâmica geopolítica no globo (BRAGATO; CASTILHO, 2014, p. 15).

Entre seus principais autores e autoras, estão: Aimé Cesaire e Edward Said; Gayatri Spivak e Homi Bhabha (BRAGATO; CASTILHO, 2014, p. 15-16). Além disso, uma “derivação” do pós-colonialismo é o Grupo de Estudos Subalternos Indianos, organizado a partir da década de 1980 (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016, p. 16), constituído por Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty, Gayatri Chakrabarty Spivak (BRAGATO; CASTILHO, 2014, p. 15) e liderados por Ranajit Guha (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016, p. 16). Esse grupo é fortemente influenciado pelo “pós-estruturalismo (Deleuze, Derrida e Foucault)” (BRAGATO; CASTILHO, 2014, p. 15). Da mesma forma, os estudos pós-coloniais como um todo vão se organizar academicamente “sob a influência de perspectivas pós-modernas” (BRAGATO; CASTILHO, 2014, p. 15).

Referida influência de autores e autoras como “Foucault, Lacan e Derrida” (MIGNOLO, 2008, p. 246), somado ao fato de que o pensamento pós-colonial se organizou a partir das experiências das elites das antigas colônias africanas e asiáticas, evidencia-se então, mais claramente, a motivação que levou o movimento descolonial a afastar-se dos estudos pós-coloniais, qual seja: seus referenciais pós-estruturalistas e pós-modernos, que apesar de também realizarem uma crítica à modernidade, a fazem de uma perspectiva interna à Europa — uma crítica eurocêntrica, pois (MIGNOLO, 2008, p. 246).

No mesmo sentido, outro ponto de distanciamento é a defesa de uma compreensão hegemônica, limitada e míope em relação à modernidade partindo da Europa, realizada pelos

autores e pelas autoras vinculados à teoria pós-colonial. Segundo eles e elas, a modernidade também teria se iniciado apenas no século XVIII (BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL, 2016, p. 18).

Para além disso, mesmo a América sendo o palco de uma longa e duradoura experiência colonial, os autores dessa corrente “Homi Bhabha, Edward Said e Gayatri Spivak — os nomes mais expressivos do campo acadêmico pós-colonial — não fazem nenhuma referência à América Latina nos seus estudos” (BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL, 2016, p. 16). Como consequência, ao desconsiderar e ocultar a América e as distintas experiências coloniais, para além das antigas colônias francesas e inglesas na África e na Ásia, acabam caindo no que criticam, ou seja, em um novo universalismo, “uma vez que a teoria pós-colonial continuaria controlando e garantido posições de poder para aqueles que com ela se identificassem” (BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL, 2016, p. 16).

A inserção da América no debate, realizada pelo pensamento decolonial, não é decorrente de uma arbitrariedade, capricho, ou justificada devido a alguma excepcionalidade. Mas sim devido a sua singularidade e ao seu “impacto global”. A colonização da América é central, uma vez que foi a partir dela que se constituiu a própria modernidade e, logo, a colonialidade. Essa inserção oferece, portanto, a possibilidade de se realizar uma “nova leitura da história que reposiciona o continente no contexto mundial” e lança bases novas para a própria compreensão sobre a modernidade (SEGATO, 2014, p. 17).

Por fim, a categoria pós-colonialismo não faria sentido dentro do Grupo Modernidade/Colonialidade, uma vez que, para o pensamento decolonial, não há “pós”: esse padrão de poder e dominação, a colonialidade, nunca chegou ao fim, ele continua existindo e se reproduzindo ativamente dentro do sistema-mundo moderno/colonial e capitalista (SEGATO, 2014, p. 17).⁶

1.4. O lugar do direito no giro decolonial

⁶ Apesar dessas motivações, Márcio Berclaz defende que mesmo com as distinções é necessário aproximar essas correntes, pois há nelas relevantes pontos de contato (BERCLAZ, 2017, p. 204-205). Segundo ele, ambas são “contra-hegemônicas”, elas realizam análises a partir da realidade concreta, seus estudos “são historicamente situados e estão revestidos de perspectiva crítica, ainda que com determinantes, focos, referências e prioridades diversas” (BERCLAZ, 2016, p. 205). Além disso, questionam e se opõem ao entendimento hegemônico da origem espaço-temporal da Modernidade, bem como os seus efeitos no tempo presente. Da mesma forma, ambas as correntes se afastam de qualquer tentativa de justificar a dominação e a violência colonial (BERCLAZ, 2016, p. 207).

Em síntese, nos últimos anos tem crescido o âmbito de influência de um movimento cujo objetivo declarado é a renovação da crítica latino-americana (BALESTRIN, 2013, p. 89). Esse movimento, organizado inicialmente em torno do Grupo Modernidade/Colonialidade, coloca sua ênfase na colonialidade compreendida como a face violenta e oculta da modernidade, face que se difrata em três⁷ aspectos: colonialidade do poder, colonialidade do saber e colonialidade do ser. O giro decolonial tem avançado recentemente na academia brasileira e alcançado cada vez mais adeptas e adeptos, principalmente nas ciências sociais.⁸ Segundo Enzo Bello, “Atualmente já pode ser considerada uma realidade no Brasil a difusão dos aportes teóricos e dos debates acadêmicos envolvendo os chamados pensamentos pós e descolonial” (BELLO, 2015, p. 50). Isso pode ser comprovado, dentre outras coisas, pela existência de programas de pós-graduação que dedicam linhas de pesquisa e áreas de estudo ao tema⁹.

Por outro lado, apesar da referida expansão, embora o direito pareça ser uma categoria teórica e social relevante no horizonte da modernidade, bem como para a compreensão e análise da realidade, é relativamente pequena a produção e a reflexão de pesquisadoras e pesquisadores sobre o direito e de dentro do direito acerca da relação entre ele – o direito – e o giro decolonial¹⁰. Ou seja, há uma timidez de autoras ligadas e de autores

⁷ Internamente ao Grupo Modernidade/Colonialidade não é pacífica a referida divisão, alguns membros trabalham com outras dimensões da colonialidade. Por exemplo: Arturo Escobar, que discute a categoria da colonialidade da natureza. Para saber mais, conferir: Escobar, Arturo. *Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. Variedades de realismo y constructivismo*, Montenegro (ed.): Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia en Colombia, Bogotá, Alcaldía Mayor, 2011.

⁸ Cabe ressaltar que no direito, não obstante o recente aumento da influência dessa tradição, uma reflexão a partir desses referenciais teóricos já era realizada, em certa medida, por pensadores como Antonio Carlos Wolkmer, Celso Luiz Ludwig e José Luiz Quadros de Magalhães. Conferir: (WOLKMER; FAGUNDES, 2016, p. 63-81); (WOLKMER; MACHADO, 2014, p. 182-187); (WOLKMER, 2017, p. 17-38); (WOLKMER, 2019, p. 287-298); (LUDWIG, 2010, p. 630-645); (LUDWIG, 2015, p. 117-127); (LUDWIG, 2016, p. 10-28); (LUDWIG, 2006); (MAGALHÃES, 2018).

⁹ Exemplificativamente: A UFPE, na linha “Justiça e Direitos Humanos na América Latina”, que aborda a questão do “pensamento decolonial na América Latina”; A UFPR, no grupo de pesquisa NEFIL, que tem como um dos seus objetos de estudo o movimento decolonial e a filosofia da libertação; A UFOP, cujo programa de pós-graduação em direito dialoga com o tema; A UFRGS, cujo programa de pós-graduação em ciência política é uma referência no debate decolonial. Além disso, cabe destacar a recente abertura do projeto coletivo, no programa de pós-graduação em direito da UFMG, intitulado: Tempo, Espaço e Constituição: Perspectivas Críticas e Desdobramentos Dogmáticos, que possui um forte enfoque em autoras e autores decoloniais, integrada pela Professora Doutora Maria Fernanda Salcedo Repolês e pelos Professores Doutores Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira, David Francisco Lopes Gomes, Emilio Peluso Neder Meyer e Adamo Dias Alves.

¹⁰ Isso não quer dizer que não haja produções de teses relevantes no direito, como: PAZELLO, Ricardo Prestes. **Direito insurgente e movimentos populares: o giro descolonial do poder e a crítica marxista ao direito**. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014; HENNING, Ana Clara Correa. **Relações jurídicas de uso e apropriação territorial em comunidades quilombolas brasileiras**: embates de poder e decolonialismo jurídico sob lentes etnográficas e etnodocumentárias. Tese (Doutorado) - Universidade Federal

ligados ao movimento decolonial quanto ao desenvolvimento mais direto de temas jurídicos frente a outras abordagens temáticas¹¹, como, por exemplo, raça e colonialidade ou gênero e colonialidade.

Essa timidez é mais digna de nota na medida em que o direito se mostra em princípio como uma categoria na qual é possível entrever as clivagens típicas que vão definir a colonialidade. Isto é, o direito permite vislumbrar por meio dele a colonialidade do ser, ao definir determinadas formas legítimas de ser; a colonialidade do saber, ao definir a legitimidade de determinados regimes de conhecimento; e também a colonialidade do poder, ao definir determinados modos de legitimação do poder, de subordinação e de subalternização específicos. Ou seja, a colonialidade acaba por invisibilizar e silenciar inúmeras formas outras de poder, de ser e de saber muitas vezes por meio do direito.

Nesse sentido, ao compreender o movimento decolonial como a expressão da resistência guiada pela busca em superar essa lógica de dominação e exploração, tendo como horizonte a libertação dos oprimidos e das oprimidas que sofreram com o processo de colonização e que continuam sofrendo com a colonialidade na periferia do sistema-mundo, pensar o direito dentro do movimento decolonial pode trazer à tona discussões sobre lutas sociais e reconhecimento de direitos: estes, que permanecem ocultos por meio da colonialidade; aquelas, as lutas sociais, que ocorrem contra as formas de opressão e exploração típicas da modernidade/colonialidade.

Essa constatação é corroborada por Fernanda Bragato. Segundo ela, preocupada mais diretamente com a teoria do direito, ainda faltam pesquisas, trabalhos e teses nessa área a partir de uma perspectiva descolonial, uma vez que o debate dentro do direito ainda estaria muito circunscrito aos direitos humanos e ao direito do internacional¹² (BRAGATO, 2018). Em outras palavras, há uma ausência de reflexão no nível teórico-categorial sobre a relação entre o direito e o pensamento decolonial, ou seja, entre a teoria do direito em sentido amplo

de Santa Catarina, Florianópolis, 2016; SANTOS JUNIOR, Rosivaldo Toscano. **A guerra ao crime e os crimes da guerra**: uma crítica descolonial às políticas beligerantes no Sistema de Justiça Criminal Brasileiro. Tese (Doutorado) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016; BERCLAZ, Márcio Soares. **Da injustiça à democracia**: ensaio para uma Justiça de Libertação a partir da experiência zapatista. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

¹¹ Cabe ressaltar, todavia, que há um movimento de organização e de produção acadêmica em torno da relação entre o direito e o pensamento decolonial. Isso se torna evidente, dentre outras formas, pela realização do Seminário Internacional Pós-Colonialismo, Pensamento Descolonial e Direitos Humanos na América Latina, que se encontra na terceira edição. Para maiores informações sobre o supracitado evento, conferir: BELLO; BRAGATO; BERCLAZ, 2018).

¹² Por exemplo, conferir: PAZELLO, 2016, p. 231-267; BRAGATO, 2016, p. 1806-1823; BELLO, 2012; PIRES, 2017, p. 1-12.

— que contém a teoria social do direito e a sociologia do direito — e o pensamento descolonial.

W. Mignolo igualmente fornece substrato a essa constatação. Como apresentado acima, para ele, o movimento decolonial pode ser compreendido em duas frentes não excludentes. Por um lado, como o movimento que emergiu conjuntamente com a modernidade e com a colonialidade, como sendo sua contrapartida, a resistência e a reação à violência colonial e a colonialidade (MIGNOLO, 2007, p. 26). Assim, a partir do momento em que há a colonização, há também o uso do direito como resistência, um uso do direito de maneira tensa. Entretanto, isso não significa que desde esse momento haja uma reflexão teórico-categorial sobre esse uso do direito. Logo, se, por outro lado e ao mesmo tempo, o movimento decolonial refere-se à elevação a um nível reflexivo, dentro de uma estrutura acadêmica universitária, de uma postura e de um pensamento que sempre existiram dentro da modernidade/colonialidade (MIGNOLO, 2007, p. 26), pode-se pensar da mesma forma em uma teorização jurídica decolonial que também somente se realiza muito mais tarde.

Outro aporte para a sustentação da necessidade de uma teorização, de uma abordagem categorial, da relação entre direito e giro decolonial vem dos teóricos Santiago Castro-Goméz e Ramón Grosoguel. Se, para eles, o avanço do movimento decolonial depende da produção de um conhecimento que não se pretenda neutro, essa perspectiva deve alcançar diferentes lugares, tanto institucionais quanto não institucionais, em que as subalternas e “os subalternos podem falar e serem escutados” (CASTRO-GOMÉZ; GROSGOQUEL, 2007, p. 21). Sendo assim, faz-se necessário um giro decolonial “não apenas das ciências sociais, mas também de outras instituições modernas como o direito [...]” (CASTRO-GOMÉZ; GROSGOQUEL, 2007, p. 21).

Nesse ínterim, na presente dissertação busca-se mapear qual é o lugar que o direito ocupa, ou poderia ocupar, no movimento descolonial. No mesmo sentido, como desdobramento, pretende-se analisar quais são as aproximações possíveis e as já existentes entre o direito e o pensamento decolonial, entre uma teoria do direito e o movimento decolonial. Questiona-se, pois: poderá uma teoria do direito ser decolonial?

Para isso, faz-se necessário uma maior e melhor compreensão dos fundamentos e bases que sustentam essa corrente. Assim, serão seguidos os rastros de construção daqueles que parecem ser as três principais referências para o campo, segundo Fernanda Bragato e

Natalia Castilho¹³: “Seus principais membros são o filósofo argentino/mexicano Enrique Dussel, o sociólogo peruano Aníbal Quijano e, mais recentemente, o semiótico e teórico cultural argentino/estadounidense Walter Mignolo”¹⁴ (BRAGATO; CASTILHO, 2014, p. 19).

Assim, a dissertação estruturar-se-á, a partir daqui, em outros três capítulos, além das considerações finais. O primeiro deles intitulado “Aníbal Quijano: América Latina e a colonialidade do poder”, destinado ao mapeamento e à exposição da produção do sociólogo peruano, apresentando parte dos conceitos centrais e fundantes para o pensamento decolonial, tais como: colonialidade do poder; eurocentrismo; a classificação social na modernidade/colonialidade em torno do conceito de raça; o modo com que o autor compreende o trabalho e a democracia na periferia do sistema-mundo; assim como, a construção de um ferramental teórico capaz de compreender a relação entre centro e periferia, e as relações de dominação, exploração e subalternização contemporâneas, a partir do conceito de um sistema-mundo moderno/colonial e capitalista.

No segundo capítulo, por sua vez, intitulado “Enrique Dussel: os mitos modernos, a Filosofia do Sul e o projeto de transmodernidade”, serão apresentadas e analisadas de um modo mais detido algumas das reflexões e dos conceitos presentes em parte da vasta obra do filósofo argentino radicado no México, tais como: as suas críticas à concepção eurocêntrica e limitada de modernidade; sua posição acerca do mito da civilização e do progresso que obscurece a violência colonial; a tese de que a modernidade e o capitalismo possuem um mesmo momento inaugural, sendo ele a invasão das Américas; sua concepção sobre o que é uma filosofia situada e a sua proposta de filosofia do Sul; o seu projeto de transmodernidade.

¹³ Essa constatação é corroborada por outras figuras, dentre outras, como: Enzo Bello (BELLO, 2015, p. 51), Ricardo Pazzelo (2014, p. 39) e Márcio Berclaz (2017, p. 205-206).

¹⁴ Além disso, é possível rastrear textualmente o reconhecimento da centralidade e da influência recíproca desses autores em textos deles mesmos. Por exemplo, segundo W. Mignolo (2003, p. 12-14), um de seus primeiros contatos com a questão da colonialidade, a partir de uma perspectiva de realizar uma transformação na realidade moderna/colonial, ocorreu em um seminário coordenado por ele no Instituto de Pesquisas Sociais na Universidade de Puebla, no México, em 1994, com o tema “razão pós-colonial”. Nesse seminário, Enrique Dussel abordou em sua conferência a relação entre sistema mundial e colonização. A partir dessa exposição, o seu pensamento influenciou e continua influenciando o de Walter Mignolo. Nas palavras do próprio autor: “Não apenas temos mantido contato desde esse encontro como também minhas reflexões [...] foram muito influenciadas pelas de Dussel, no que diz respeito à articulação de modernidade, colonialidade e do sistema mundial” (MIGNOLO, 2003, p. 14). Da mesma forma, ainda segundo W. Mignolo no prefácio escrito por ele ao livro: “*Aníbal Quijano - Textos de fundación*”, “[...] Anibal Quijano que passou ser, sem ele propor, a referência fundadora do coletivo hoje conhecido pela trilogia modernidade/colonialidade/decolonialidade [...]” (MIGNOLO, 2014, p. 08). Por fim, W. Mignolo é reconhecido por Rita Segato como sendo o principal interlocutor, intérprete, leitor e divulgador da obra de Aníbal Quijano (SEGATO, 2014, p. 16).

Por fim, o terceiro capítulo será destinado ao semiólogo argentino Walter Mignolo, intitulado “Walter Mignolo: diferença colonial, pensamento liminar e pluriversalidade”. Nele será apresentado o modo com que o referido autor contribui para a construção, sedimentação e difusão das ideias e análises da corrente descolonial, a partir de sofisticados e inovadores conceitos, dentre eles: a compreensão da modernidade como uma hidra de três cabeças, sendo elas a modernidade, a colonialidade e a decolonialidade; a decolonialidade compreendida como resistência teórico-prática à lógica da modernidade/colonialidade; a diferença colonial; o pensamento liminar; a sua compreensão sobre a fronteira; a pluriversalidade; a razão subalterna, bem como a sua proposta de uma desobediência epistêmica.

Esse mapeamento e a reconstrução permitirá uma melhor compreensão sobre o que é o campo, o modo com que o campo se constitui e se entende, bem como possibilitará compreender algumas críticas relevantes que emergem internamente ao campo — que serão discutidas nas considerações finais. Dessas críticas, duas parecem mais relevantes: a primeira pode ser apresentada como a não consideração das especificidades da colonização portuguesa em face da colonização espanhola. Isto é, não haveria dentro do movimento decolonial um espaço adequado para pensar o Brasil a partir das suas singularidades, caindo no mesmo erro que levou ele, o movimento decolonial, a se afastar dos estudos pós-coloniais, qual seja: o ofuscamento das especificidades da colonização e da resistência latino-americana no debate pós-colonial (SANTOS, 2006, p. 243-244).

Essa crítica é acompanhada por Luciana Ballestrin, que afirma faltar ao referido movimento parar de considerar a América Latina como um todo uniforme, uma vez que isso leva a um tratamento privilegiado dos processos de colonização e de colonialidade hispânicos. Segundo ela: “Esse é um ponto problemático, já que a colonização portuguesa a mais duradoura empreitada colonial europeia — trouxe especificidades ao caso brasileiro em relação ao resto da América. O Brasil aparece quase como uma realidade apartada da realidade latino-americana” (BALLESTRIN, 2013, p. 111). Isso se demonstraria, dentre outras coisas, pela ausência de pesquisadoras brasileiras vinculadas e de pesquisadores brasileiros vinculados ao Grupo Modernidade/Colonialidade¹⁵ (BALLESTRIN, 2013, p. 111).

A segunda crítica, por sua vez, acusa o movimento decolonial de relegar um peso secundário para uma crítica ao capitalismo, focando-se em demasia na crítica à modernidade e

¹⁵ Apesar disso, os autores do Grupo Modernidade/Colonialidade fazem referência a autores brasileiros, por exemplo, Darcy Ribeiro.

à colonialidade, desconsiderando os aspectos econômicos (SANTOS, 2004, p. 28). Em alguma medida, no mesmo sentido, uma crítica foi destinada a W. Mignolo. José Maurício Domingues afirma que o referido autor, ao colocar a questão racial nos holofotes, teria deixado de analisar as questões relacionadas à luta de classes, que mesmo matizada e atravessada pela clivagem racial, continua presente na periferia do sistema-mundo (DOMINGUES, 2011, p. 82).

Além disso, também nas considerações finais, serão discutidas algumas indagações e reflexões que emergem da própria tessitura teórico-conceitual do pensamento decolonial. Além disso, apresentar-se-á o modo com que o direito foi, em regra, utilizado pelos autores analisados, bem como outras possibilidades que se abrem para uma compreensão decolonial sobre essa categoria teórico-social — mesmo que não exploradas diretamente por eles. Por fim, será exposto algumas considerações acerca dos limites e das possibilidades de seguir com o pensamento decolonial para responder às novas questões tematizadas.

2. Aníbal Quijano: América Latina e a colonialidade do poder¹⁶

Aníbal Quijano é um autor que chama atenção para a importância de discutir e de realizar uma reflexão sobre a América Latina. Essas questões, entretanto, não são relevantes apenas para a região e para seus povos, mas, em verdade, são para toda a humanidade. Isto é, “para a atual existência social da espécie” (QUIJANO, 2009a, p. 01), uma vez que a constituição da América Latina foi um momento de inflexão na história da sociedade humana (QUIJANO, 2009a, p. 01).

A partir da criação da referida região enquanto América Latina, das experiências em seu interior e em seu entorno, se configurou o atual momento de dominação da humanidade sobre a natureza, bem como da humanidade sobre a própria humanidade (QUIJANO, 2009a, p. 03). Momento esse denominado como modernidade.

Cabe ressaltar, todavia, que a dominação não é um elemento novo, que está presente apenas no atual período. Ela é algo muito antigo, coincidindo com o tempo de existência da própria espécie humana. A dominação está associada ao que há de específico na humanidade, ao que caracteriza a própria espécie enquanto espécie: o poder. Sendo assim, a história da humanidade é caracterizada pela busca incessante por ele (QUIJANO, 2009a, p. 03).

Em verdade, essa

[...] espécie animal que chamamos de homo sapiens seja a única cujo senso histórico de existência, cujo itinerário no tempo, portanto também cuja motivação central seja o poder. Portanto, também, sua forma peculiar de violência atual não é, como costumava ser e ainda é frequentemente pensada, algo que testemunha a animalidade de nossa espécie, mas exatamente de outra maneira, é a expressão e o testemunho da historicidade específica do homo sapiens (QUIJANO, 2009a, p. 03).

Não obstante sua relevância, uma primeira dificuldade enfrentada é que apesar do poder ser uma categoria teórica-conceitual constantemente utilizada, não há um consenso sobre o seu significado. Ele é, em regra, utilizado nas ciências sociais para fazer referência ao Estado e a Economia, em termos de um “poder político” e de um “poder econômico” (QUIJANO, 2008, p. 01).

¹⁶ Agradeço a Giulia Athayde pelas correções e pelas sugestões.

No entanto, essa compreensão é demasiadamente simplista e limitada. O poder não deve, então, ser entendido apenas como relacionado às supracitadas dimensões, pois ele é uma categoria muito mais complexa. Trata-se, em verdade, de uma “relação social constituída pela co-presença permanente de três elementos — dominação, exploração e conflito” (QUIJANO, 2002, p. 04).

A dominação é o elemento mais geral, a “condição básica do poder” e está presente em toda e qualquer relação, compreendida como “o controle que alguns exercem sobre o comportamento dos demais” (QUIJANO, 2001, p. 08). Ela é organizada em torno “de uma estrutura de autoridade” e é imposta, em regra, por meio de violência que não é exercida constantemente. Apesar disso, a dominação “se reproduz e se legitima, inclusive se naturalizada” (QUIJANO, 2001, p. 08).

A exploração, por sua vez, “consiste em obter do trabalho de terceiros, sem remuneração equivalente, ou compartilhar com eles, um lucro próprio” (QUIJANO, 2001, p. 08). Por fim, o conflito surge da não aceitação daqueles e daquelas que sofrem com a dominação e com a exploração devido à “insatisfação com essas situações, incluindo a oposição ativa a elas” (QUIJANO, 2001, p. 04).

Não obstante estarem vinculadas, o conflito está relacionado

acima de tudo à dominação. Reduzida essa, alterada ou destruída, a exploração segue, necessariamente, a mesma trajetória. A exploração pode ser objeto de descontentamento, de críticas e de resistência. Mas a oposição ativa, em outras palavras, a luta concreta, importa um deslocamento de escopo: seu objeto é a dominação e seu objetivo é a mudança ou a destruição dos recursos e das instituições de dominação. O destino das formas de exploração segue o das formas de dominação (QUIJANO, 2001, p. 10).

Assim, devido à relevância que o poder assume para a compreensão da espécie humana e do momento presente, faz-se necessário voltar os olhos e retomar o debate sobre ele, pois nos últimos anos a questão do poder teria sido esquecida e como consequência “toda pesquisa teórica genuína da sociedade foi abandonada” (QUIJANO, 2001, p. 03).

Para uma compreensão adequada da sociedade, então, é necessário analisar o poder, uma vez que toda a experiência social, em todo e qualquer tempo da história da humanidade, foi e continua sendo caracterizada pela disputa e pelo controle de quatro âmbitos da existência social, sendo eles: “o trabalho, seus recursos e produtos”; “o sexo, seus recursos e produtos”; “a subjetividade, seus recursos e produtos”; “a autoridade coletiva” ou “pública” “e seus

recursos ou produtos”, Essa disputa, a disputa pelo poder, “atravessa toda a história da nossa espécie” (QUIJANO, 2008, p. 04).

Portanto, em toda relação social entre os sujeitos de uma sociedade o poder está presente. O que se altera, então, é o modo com que os seus elementos — dominação, exploração e conflito — estão articulados (QUIJANO, 2001, p. 05), modificando o modo e a medida com que se implicam (QUIJANO, 2001, p. 07) em cada esfera e em cada nível (QUIJANO, 2001, p. 05). Em outros termos, o modo com que a co-presença de seus três elementos se realiza “é uma questão histórica” (QUIJANO, 2008, p. 07)

Desse modo, todos os âmbitos da existência social possuem um caráter próprio e sua própria especificidade. Esses quatro âmbitos, no entanto, estão conectados, mesmo que não se originem uns dos outros, eles também não existem isoladamente. Assim, estão “articulados entre si e atuando como unidade” (QUIJANO, 2001, p. 07). No mesmo sentido, as disputas por cada uma dessas áreas também não existem de formas independentes entre si, apesar de possuírem certa autonomia, elas formam “um complexo estrutural cujo caráter é sempre histórico e específico” (QUIJANO, 2002, p. 04).

Assim, apesar de serem heterogêneas e descontínuas as formas de se relacionarem entre si e no seus interiores, elas formam uma “estrutura específica de relações sociais” que adquire o “caráter de uma totalidade”, sendo possível, inclusive, diferenciar as funções próprias que cada uma possui e assume, em face das demais e da própria totalidade (QUIJANO, 2001, p. 07).

Isto é, os diferentes âmbitos estão relacionados entre si e se afetam: mesmo que não possuam uma origem única e comum a todos, a realização de cada um depende da realização da dos outros. Pois, “são as mesmas pessoas que estão envolvidos em cada uma dessas áreas da existência social” (QUIJANO, 2001, p. 07).

Dessa forma,

[...] a partir dessa perspectiva, são as ações das pessoas, seu comportamento em relação às áreas vitais da existência social, ou seja, suas disputas sobre os recursos, produtos e instituições necessários em cada área vital da existência social, que dá origem e significado às relações sociais configuradas como relações de poder. Ou seja, os "processos" são as ações das próprias pessoas no curso de suas disputas e conflitos. E quando essas ações se reproduzem, tendendo à permanência, elas dão origem a certos padrões ou padrões de comportamento. Esses padrões de comportamento das pessoas levam à formação de instituições que moldam ou controlam as ações dessas pessoas. Esses padrões de comportamento e suas instituições correspondentes são o que podemos chamar de "estruturas", isto é, pautas ou modelos ou padrões para a reprodução de certas formas de comportamento

das pessoas e de suas instituições correspondentes. Em consequência, os “processos” tornam-se os comportamentos sociais que ocorrem dentro de certos modelos ou padrões e em relação a certas instituições (QUIJANO, 2001, p. 10).

A busca pelo poder orienta, assim, a humanidade articulando diferentes formas de existência social em distintos espaços-tempos (QUIJANO, 2009a, p. 03). As referidas disputas pelo poder se alteram em cada momento histórico e em cada contexto, com a vitória de uns sobre os outros (QUIJANO, 2008, p. 06). Como consequência, ocorre a imposição de comportamentos que tendem a se manter e a se reproduzir (QUIJANO, 2001, p. 10), em regra, com algum grau de aceitação daqueles e daquelas que foram vencidos e vencidas. Mesmo assim, o conflito e a resistência permanecem presentes (QUIJANO, 2008, p. 06).

O poder, então, “articula as diversas e dispersas experiências sociais em uma estrutura conjunta que reconhecemos com o nome de sociedade” (QUIJANO, 2001, p. 10). No limite, “as relações sociais que historicamente ou por nossa experiência imediata conhecemos são sempre, em todos os lugares e em todos os momentos, certamente relações de poder” (QUIJANO, 2001, p. 11). Isto é, as relações sociais em cada um dos âmbitos da existência social são o “resultado de lutas e conflitos” (QUIJANO, 2008, p. 06-07).

Logo, o conceito de poder ganha mais densidade, sendo possível afirmar que

[...] o poder é um fenômeno multidimensional, uma vasta família de categorias, que se constitui na articulação histórica de diferentes dimensões da experiência humana como existência social; que nesse sentido, e nessa medida, constitui uma totalidade estruturada, presidida por uma lógica central ou hegemônica, mas o tempo todo disputada e contrariada por outras lógicas, diversas entre elas; subalterno sim, secundário também e historicamente heterogêneo (QUIJANO, 1992, p. 08).

Não obstante a relevância que o poder assume para realizar uma compreensão adequada sobre a sociedade em qualquer período histórico, devido aos contornos cada vez mais predatórias que a dominação vem assumindo hodiernamente, colocando a sobrevivência da espécie em risco (QUIJANO, 2009a, p. 03), a questão do poder ganha centralidade e deve ser analisada de maneira historicamente situada (QUIJANO, 2002, p. 04).

Nessa chave, a América Latina passa a ser o elemento central para analisar o tempo presente e o modo com que a dominação — da humanidade sobre a humanidade e sobre a natureza — tem adquirido traços de maior violência, pois foi a partir dessa territorialidade que o padrão de poder atual se constituiu (QUIJANO, 2002, p. 04).

A América Latina, há mais de quinhentos anos, foi “o espaço original e o tempo inaugural” da constituição de um novo padrão de poder com características próprias e “historicamente específico”, que possui como traço fundamental e inerente a colonialidade. Esse padrão de poder continua vigente até os dias de hoje e não possui precedentes na história (QUIJANO, 2009a, p. 03). Ele é o primeiro que possui uma “vocação global” (QUIJANO, 2002, p. 05).

O padrão de poder que se constituiu desde a referida invasão da América se reproduziu e, ao mesmo tempo, produziu

o seu próprio sentido, produzindo também seu próprio significado, está produzindo seu próprio modo de entender, de se fazer entender, de explicar, de ver, de distorcer, de ocultar, como todo horizonte de sentido, por isso faz parte do padrão de poder e desse padrão de poder. E esse padrão de poder produz um muito especial, muito importante, que é o que finalmente chamado de modernidade, até hoje (QUIJANO, 2009a, p. 07).

Mas, modernidade, assim como o poder, é uma categoria teórica e social ampla, que não possui, em regra, uma compreensão única. Em que pesem as múltiplas disputas em torno do seu significado, ela é, em grande medida, associada à ideia de uma expansão progressiva da ciência e do desenvolvimento tecnocientífico (QUIJANO, 2009a, p. 07-08).

Contudo, se esses forem os critérios que distinguem a modernidade de um momento anterior, há um problema irresolúvel, pois é possível mapear esses mesmos fenômenos em período compreendido como pré-moderno ou não-moderno, nas chamadas Altas Culturas ou Altas Civilizações — “China, Índia, Egito, Grécia, Maia-Asteca”, por exemplo (QUIJANO, 2014a, p. 123).

Nelas já havia a existência de uma produção de conhecimentos em um alto grau de desenvolvimento tecnológico e científico (QUIJANO, 2009a, p. 07-08), como: a matemática, a filosofia, engenharia hidráulica, astronomia (QUIJANO, 2009a, p. 07-08), o calendário, a irrigação, a escrita (QUIJANO, 2014a, p. 123). Logo, esse não pode ser esse o critério para a distinção do período moderno (QUIJANO, 2009a, p. 07-08).

Da mesma forma, a compreensão de que somente a partir da modernidade estaria presente “a razão científica, a secularização do pensamento, etc. Em verdade, a essas alturas da investigação histórica seria ridículo atribuir as altas culturas não-europeias uma mentalidade mítico-mágica como traço definidor, por exemplo, em oposição a razão e a ciência como características da Europa” (QUIJANO, 2014a, p. 123).

É necessário admitir, entretanto, que na chamada “modernidade” europeia o desenvolvimento tecnológico atingiu um patamar distinto dos momentos anteriores, ganhando uma forma mais clara na Revolução Industrial e no desenvolvimento das maquinarias. Todavia, para compreender a centralização do desenvolvimento tecnocientífico e, conseqüentemente, da própria ideia de modernidade na Europa, torna-se imprescindível compreender a Revolução Industrial como a expressão de um desencadear de momentos anteriores, como um desdobramento dentro de um tecido histórico de longa duração (QUIJANO, 2009a, p. 08).

Isto é, não é possível compreendê-lo como um fenômeno isolado, responsável por inaugurar uma nova era, desconsiderando os eventos que o antecederam e o constituíram (QUIJANO, 2009a, p. 08). Isso se torna evidente, por exemplo, pelo fato de que antes da Revolução Industrial a Europa não possuía a mesma relevância, não conseguia produzir nada “que tivesse importância no mercado mundial” (QUIJANO, 2005, p. 21).

Assim, é indispensável evidenciar que isso, a constituição do desenvolvimento tecnológico na Europa, somente foi possível devido a um momento anterior, marcado pela dominação, pela violência e pela exploração em uma outra territorialidade, na América (QUIJANO, 2009a, p. 08). Ele somente se realizou, não apenas associado, mas ancorado em diferentes formas de exploração, devido à escravidão dos negros e das negras, à servidão de indígenas e à exploração dos recursos naturais nas colônias (QUIJANO, 2005, p. 22). Ou seja, sem a América Latina “tudo aquilo não poderia ser explicado” (QUIJANO, 2005, p. 22).

Ao re-situar a supracitada relação entre a América e a modernidade, como desdobramento desvela-se também o mito da suposta superioridade da sociedade europeia, como sendo a primeira a alcançar a modernidade. Essa narrativa, sedimentada ao longo do tempo, de que a história da humanidade se iniciou em um estado de natureza e se desenvolve até chegar à Europa moderna. Nesse quadro, todos os povos não-europeus foram e continuam sendo compreendidos como naturalmente inferiores (QUIJANO, 2014a, p. 121-122). Os europeus, por sua vez, enquanto a expressão da parcela da humanidade mais civilizada e desenvolvida, apresentados como se tivessem auto-produzido a sociedade moderna e constituído, por seus próprios atos, a modernidade (QUIJANO, 2005, p. 23).

O mais impressionante, todavia, não foi ter conseguido construir esse mito para justificar toda a violência colonial na qual se fundou a modernidade. O que realmente

surpreende é o modo com que os povos europeus impuseram essa narrativa de superioridade ao restante do mundo (QUIJANO, 2014a, p. 122).

Portanto, para a “construção” da modernidade, por meio da Revolução Industrial, a Europa invadiu os demais territórios do globo, impondo uma lógica de racialização, sujeitando os povos às formas de dominação e de exploração colonial modernas (QUIJANO, 2009a, p. 09). Ao mesmo tempo, ela impôs um modelo de modernidade a ser seguido pelo restante do mundo. Como efeito, gerou o bloqueio de "toda outra ideia de modernidade" (QUIJANO, 1988, p. 46).

Por conseguinte, se o desenvolvimento tecnológico e científico parece não ser suficiente para definir a modernidade e delimitar a distinção do período moderno em relação ao anterior — seja devido ao fato das sociedades compreendidas como pré-modernas possuírem um alto grau de desenvolvimento tecnocientífico, seja porque a Revolução Industrial e o desenvolvimento intra-europeu não pode ser compreendido de modo isolado —, é necessário buscar um outro critério, encontrar novos elementos que possam explicitar o que há de específico e que é definidor da modernidade.

A referida insuficiência exige que a modernidade não seja compreendida de forma simplista e isolada, a partir de um único critério deslocado e destacado do restante dos processos que ocorrem no seu entorno e no seu interior, processos esses simultaneamente constitutivos da e constituídos pela modernidade. Esse novo padrão de poder precisa ser analisado, interpretado, entendido e nomeado em seu duplo aspecto, isto é, enquanto modernidade/colonialidade (QUIJANO, 2009a, p. 07-08). A modernidade e a colonialidade são as “duas faces da mesma moeda, duas dimensões inseparáveis de um mesmo processo histórico” (QUIJANO, 2005, p. 25).

Desse modo, a América Latina não deve ser compreendida como uma vítima passiva e posterior da expansão modernizadora da Europa pelo restante do mundo. Em verdade, ela participou ativamente "do processo de produção da modernidade" (QUIJANO, 1988, p. 46-47). Pois a modernidade dependeu da exploração e da dominação dos povos latino-americanos no período colonial — que continua sob a forma de colonialidade. Da mesma forma, dependeu da constituição simultânea de um centro, a Europa, e de uma periferia, a América Latina (QUIJANO, 1992, p. 07). A América Latina nasceu moderna e foi condição da existência da modernidade.

2.1. A ambiguidade da modernidade/colonialidade: a igualdade e a desigualdade racial como seus elementos constitutivos

Um dos elementos centrais à compreensão adequada desse novo padrão de poder mundial — inaugurado a partir da invasão da América e que articula distintas formas de dominação e de exploração (QUIJANO, 2005, p. 21) —, é que ele se constituiu em torno de eixos históricos. Um dos eixos principais é a classificação e a afirmação de uma desigualdade entre os membros e as membras da espécie humana, em torno do que hoje é denominado como raça (QUIJANO, 2009a, p. 04). Isto é, esse novo sistema “de dominação social teve como elemento fundador a idéia de raça” (QUIJANO, 2005, p. 17).

Essa distinção leva a uma nova forma de dominação que somente passa a existir após o início da modernidade (QUIJANO, 2000a p. 201). Seria razoável questionar se em momentos anteriores, em outras culturas, existiram experiências de relações sociais marcadas pelo que na modernidade se compreende como raça — enquanto classificações sociais ancoradas em uma suposta superioridade e inferioridade entre os sujeitos. A ideia de raça, ela mesma, como ideia, é algo recente, nasceu com e na modernidade. Pois, apesar de em momentos anteriores já existirem distinções, a estrutura de diferenciação somente se mantinha enquanto permanecia existindo as estruturas de poder. No entanto, no alvorecer da modernidade isso se altera, há uma mudança profunda nas relações, as diferenças tornaram-se hierarquias e mesmo com o fim de uma dada estrutura de poder, a cisão entre seres superiores e seres inferiores se mantém. Desse modo, a raça passou a ser “uma parte integrante da materialidade das relações sociais” (QUIJANO, 2009a, p. 04). Estas passaram a ser racializadas e atravessadas por clivagens em todos os âmbitos, reconfigurando, assim, as estruturas anteriores (QUIJANO, 2009a, p. 04).

Considerando que a modernidade se constituiu a partir da experiência colonial na América e que possui como um dos elementos centralis a raça (QUIJANO, 2000a p. 201), nesse quadro seria razoável questionar o que torna essa experiência diferente das formas de colonialismo anteriores, uma vez que o colonialismo é uma experiência humana antiga (QUIJANO, 2005, p. 19). Como desdobramento, qual a relação entre essa nova forma e a ideia de raça?

O que há de específico no colonialismo moderno, ou no início da modernidade/colonialidade, é que “somente com a conquista e a colonização ibero-cristã das sociedades e populações da América, na transposição do século XV ao XVI, foi produzido o construto mental de ‘raça’. Isso dá conta de que não se tratava de qualquer colonialismo, mas de um muito particular e específico” (QUIJANO, 2005, p. 19), no qual se ancora a colonialidade (QUIJANO, 2000a, p. 201).

Desse modo, enquanto as formas anteriores de colonialismo fazem referência

[...] estritamente a uma estrutura de dominação/exploração onde o controlo da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial. Mas nem sempre, nem necessariamente, implica relações racistas de poder. O colonialismo é, obviamente, mais antigo, enquanto a Colonialidade tem vindo a provar, nos últimos 500 anos, ser mais profunda e duradoura que o colonialismo. Mas foi, sem dúvida, engendrada dentro daquele e, mais ainda, sem ele não poderia ser imposta na intersubjetividade do mundo tão enraizado e prolongado [...] (QUIJANO, 2010, p. 74).

Assim, a raça tornou-se o elemento definidor desse tipo específico de colonialismo, bem como o critério moderno, “universal e básico da classificação social da população”. No seu entorno, as formas anteriores de dominação e de exploração foram reconfiguradas, afetando “todos e cada um dos membros da espécie” (QUIJANO, 2005, p. 20).

Com a construção e a sedimentação da ideia de raça, a dominação e a exploração da própria humanidade passou a estar relacionada com a da natureza. Pois elas, a natureza e uma parte da sociedade, passaram a ser compreendidas como sendo naturalmente inferiores e, por isso, podiam ser explorados e dominados livremente. Assim, a única possibilidade de alterar essas relações violentas e predatórias é indo à raiz do problema, alterando a própria estrutura que legitima essas relações assentadas na invenção da raça: faz-se necessário a realização de um processo de descolonização, colocando fim a essa hierarquia entre os sujeitos da espécie humana (QUIJANO, 2009a, p. 14).

Para além da raça como categoria central e presente em todas as relações sociais modernas, há um outro elemento que também diferencia o período moderno do anterior. Isto é, foi “a primeira vez na história que sabemos que a ideia de igualdade social estará no senso comum dos mortais” (QUIJANO, 2009a, p. 08). Apesar da igualdade social não ser uma novidade, foi somente no século XVIII, a partir da Revolução Industrial, que ela passou a ser uma pretensão legítima (QUIJANO, 2009a, p. 09).

A legitimidade, entretanto, é decorrente do desenvolvimento do padrão de poder moderno/colonial e capitalista (QUIJANO, 2000a, p. 202).¹⁷ Isto é, ela é um desdobramento da constituição do sistema-mundial, da expansão do mercado, da centralização da exploração em torno do trabalho assalariado e da concentração de riqueza. Isso fez com que fosse necessário a “des-sacralização das hierarquias e das autoridades, tanto da dimensão material das relações sociais como em sua intersubjetividade” (QUIJANO, 2014a, p. 128). Nesse contexto, a individualização dos sujeitos, a liberdade e a igualdade tornam-se necessários (QUIJANO, 2014a, p. 128-129).

Assim, ao lado da igualdade, também se tornaram legítimas a liberdade, a autonomia e a cidadania. Nas palavras do próprio autor:

É a primeira vez, desde o século XVIII, sobretudo e na Europa Ocidental, que essa idéia se torna legítima. Nisso, portanto, a idéia de liberdade e autonomia individual se torna legítima e é por isso que a idéia de cidadania se torna legítima, que nunca existiu em nenhuma parte do mundo, porque não é a mesma que havia em Atenas milhares de anos antes, é outra coisa. Mas lembre-se de que sim, a idéia de igualdade social se torna senso comum, é legitimada, mas ao seu lado é legitimada a idéia de raça ou a forma suprema, básica de desigualdade social, que não é mais a pobreza ou a riqueza, o poder, a gestão de recursos, mas a própria constituição das pessoas à imagem de si mesmas [...]. Então igualdade social sim, mas a forma de desigualdade social mais profunda ao lado: raça. Cidadania sim, mas dominação colonial ao lado. Autonomia e liberdade individual sim, mas subjugação colonial ao lado. Modernidade, portanto, sim, mas uma modernidade colonial, colonialidade e modernidade absolutamente, não apenas lado a lado, mas produzindo um ao outro (QUIJANO, 2009a, p. 09).

É exatamente isso o que vai consistir a “ambiguidade insalubre” da modernidade/colonialidade. É a primeira vez que a igualdade, a liberdade e a possibilidade da participação da construção da própria sociedade são colocadas no mundo enquanto pretensões legítimas. Simultaneamente, todavia, também a impossibilidade de sua realização passou a estar presente no interior de todas as relações sociais assentadas na classificação racial. Esse quadro constitui a contradição do novo padrão de poder.

Outro face que demonstra o caráter “ambíguo e contraditório” da modernidade é o fato de que ela leva ao referido desenvolvimento da igualdade e da liberdade. Mas coloca, no mesmo movimento, o seu limite. Pois gerou, em relação ao momento anterior, “um horizonte

¹⁷ A relação entre modernidade, colonialidade e capitalismo constituindo um complexo de poder global é complexa. Por vezes o capitalismo aparece como sendo um dos elementos que formam o referido padrão de poder e em outros, no entanto, a colonialidade é apresentada como um dos componentes “constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista” (QUIJANO, 2010, p. 73). Isso evidencia não uma divergência interna, mas, pelo contrário, que o modo com esses elementos estão articulados de modo nodal.

de libertação das pessoas de toda relação, estrutura e instituição vinculada à dominação e a exploração”, mas simultaneamente colocou as condições para novas formas de dominação e de exploração típicas desse novo momento histórico (QUIJANO, 2014a, p, 129).

No entanto, por meio da igualdade e da liberdade, ainda que precárias, colocou também a possibilidade de questionar as formas de dominação e de exploração modernas, possibilitando a construção de uma sociedade menos desigual e mais livre. Isso configura a modernidade, ela é um campo de conflito constante entre distintos interesses sociais (QUIJANO, 2014a, p. 129).

2.1.1. O contato com os povos andinos: a construção do projeto de emancipação e alteração da noção de temporalidade

Considerando que a modernidade/colonialidade, a partir da Revolução Industrial, colocou no mundo não apenas a desigualdade abissal, estrutural e estruturante, entre os sujeitos a partir da ideia de raça, mas, ao mesmo tempo, também tornou legítima a pretensão de igualdade, cidadania, liberdade e autonomia dos sujeitos, os referidos ideais que guiam a busca por uma sociedade melhor, o sonho de uma sociedade emancipada, tornam-se legítimos a partir do século XVIII. Mas será que essas pretensões que se tornaram legítimas nascem também no alvorecer da modernidade assim como a ideia de raça? Em outros termos, liberdade, igualdade, cidadania e autonomia são ideias e construtos modernos?

Apesar da liberdade, da igualdade, da solidariedade, e da democracia serem "promessas libertadoras" da modernidade (QUIJANO, 1988, 45) e terem tornado-se legítimas no seu transcorrer, sua origem é anterior. É possível mapeá-los enquanto sendo valores que guiam as relações sociais em sociedades e culturas anteriores à modernidade/colonialidade, em sociedades pré-colombianas, por exemplo (QUIJANO, 2005, p. 22).

No entanto, esses ideais — a partir do contato com essas culturas e com essas formas de sociabilidade — serviram como o meio e o ferramental para se questionar o modo com que as sociedades europeias organizavam-se naquele momento. Passaram a ser, então, o horizonte que a Europa assumirá como aquele a ser alcançado (QUIJANO, 2005, p. 22).

A partir da

contribuição seminal da racionalidade andina para o novo imaginário europeu que se constituía então, pela descoberta das instituições sociais andinas, estabelecidas em torno da reciprocidade, solidariedade e controle de arbitrariedade e de uma intersubjetividade constituída em torno da alegria do trabalho coletivo e da comunidade vital com o mundo (QUIJANO, 1988, p. 48).

Isto é, a partir disso, do contato e da experiência com essas novas formas de sociabilidade, que se articulavam em torno de diferentes valores, é possível compreender as "utopias europeias", de uma "sociedade construída em torno da igualdade social, da liberdade individual e da solidariedade social", sendo este o grande projeto da modernidade. Os colonizadores, ao terem contato com essas sociedade pré-colombianas, passaram a questionar o modo com que a sua sociedade estava organizada, tornando aquela realidade não-europeia seu ideal, passaram a re-imaginar e idealizar "as experiências indígenas, em contraste com as desigualdades do feudalismo no centro-norte da Europa". Assim se funda o horizonte a ser buscado pelas sociedades modernas (QUIJANO, 2005, p. 22),

Esse mesmo contato teve como desdobramento a alteração da concepção sobre o tempo, a temporalidade (QUIJANO, 2005, p. 22) e sobre a história (QUIJANO, 2014a, p. 127), sendo essa mudança também uma marca da modernidade. A partir do contato com as diferentes formas de "existência social" que se assentavam na "igualdade social, a reciprocidade, a comunidade, a solidariedade social" (QUIJANO, 2005, p. 22), foi abandonada a busca dos povos europeus por retornar a um momento anterior, a uma "idade dourada" (QUIJANO, 2005, p. 22). Assim, o tempo pôde deixar de ser compreendido como cíclico e a legitimidade dos atos praticados no interior da sociedade deixaram de ser buscados em momentos antecedentes, a partir da repetição reiterada do próprio passado. Em lugar de uma temporalidade vivenciada e compreendida como cíclica, passou a se constituir um "imaginário do futuro e do 'progresso'", com a ideia de mudança "como um modo normal, necessário e desejável da história" (QUIJANO, 2005, p. 22).

Ocorre, assim, uma alteração

na imagem social do tempo: há a substituição do passado pelo futuro, como sede privilegiada das expectativas da humanidade. Até então, toda a imagem anterior do universo repousava no passado, porque vinha dele. Não apenas todas as explicações, mas também todas as legitimidades estavam associadas a ele. A esperança era uma insistência no retorno a uma era de ouro. Era, em verdade, uma nostalgia (QUIJANO, 1988, p. 47-48)

Antes desse momento, o futuro era um mero "prolongamento do passado". Com essa alteração, foi possível dar sentido aos acontecimentos e a realização da constituição de um projeto de sociedade, bem como a projeção de um novo tempo que ainda não havia chegado (QUIJANO, 1988, p. 48).

A modernidade foi, desse modo, o primeiro momento da história da humanidade em que houve um deslocamento das expectativas da humanidade do passado para o futuro (QUIJANO, 1988, p. 47-48): a espécie humana passou a não mais vivenciar o futuro como repetição do passado, mas entendeu que ela mesma, enquanto espécie, é capaz de construí-lo. Em outras palavras, o futuro passou a ser compreendido como a possibilidade constante de mudanças, entendido como “um território temporal aberto” (QUIJANO, 2014a, p. 127).

No mesmo sentido, a história deixou de ser compreendida como “algo que ocorre”, como algo misterioso e natural, consequência da atuação de um ente superior e a expressão da vontade divina. A história passou a ser compreendida como “algo que pode ser produzido pela ação das pessoas, por seus cálculos, suas intenções, suas decisões por tanto como algo que pode ser projetada, e, em consequência, ter sentido” (QUIJANO, 2014a, p. 127).

Cabe ressaltar, todavia, que essa compreensão do tempo como aberto, o futuro não mais como repetição e a mudança como possibilidade constante não levam, necessariamente, a uma defesa de uma história entendida como homogênea, que caminha em direção unilinear, unidirecional, progressiva, tendo um destino final pré-determinado: essa seria uma imagem deturpada. A nova compreensão sobre o tempo permanece podendo reconhecer a história não como una, mas como multiplicidade de tempos que coexistem de modo simultâneo, sendo essa complexidade uma das características da própria sociedade (QUIJANO, 2005, p. 14).

Desse modo, o tempo histórico é compreendido como a convivência de plúrimos espaços-tempos, é a

heterogeneidade histórico-estrutural, a co-presença de tempos históricos e de fragmentos estruturais de formas de existência social, de vária procedência histórica e geocultural, são o principal modo de existência e de movimento de toda sociedade, de toda história. Não, como na visão eurocêntrica, o radical dualismo associado, paradoxalmente, à homogeneidade, à continuidade, à unilinear e unidirecional evolução, ao “progresso”. Porque é o poder, logo, as lutas de poder e seus mutantes resultados, aquilo que articula formas heterogêneas de existência social, produzidas em tempos históricos diferentes e em espaços distantes, aquilo que as junta e as estrutura em um mesmo mundo, em uma sociedade concreta, finalmente, em padrões de poder historicamente específicos e determinados (QUIJANO, 2005, p. 14).

Por fim, é importante dizer que apesar da compreensão e do reconhecimento da importância que os povos pré-colombianos tiveram para a constituição da modernidade, não há romantismo algum ou qualquer pretensão de uma volta ao passado. Da mesma forma, é sabido que esse retorno não seria suficiente para lidar com a complexidade do tempo presente (QUIJANO, 1988, p. 67-68).

2.2. A construção de uma identidade latino-americana: fantasmas e Revoluções

Ao cruzar a ideia de raça enquanto hierarquia social e essa compreensão de temporalidade como unidirecional em direção ao progresso — que não é um desdobramento lógico da mudança sobre a compreensão da temporalidade, mas um vício, uma deturpação típica e consequência do modo com que a modernidade é compreendida como auto-constituída pelas narrativas eurocêtricas —, o resultado é uma Europa como a expressão do desenvolvimento da história da humanidade, como a cultura mais avançada, como os povos mais civilizados e modernos, pois.

Essa forma de entender o progresso e o desenvolvimento intra-europeu se desdobra, simultaneamente, em uma história do atraso para o restante do mundo, pois a Europa passa a ser compreendida como o modelo a ser alcançado e seguido para se chegar à modernidade. Na América Latina, mais especificamente, isso leva a uma percepção da própria realidade, dos problemas e da própria história de modo distorcidos (QUIJANO, 2005, p. 14).

Assim, os problemas vivenciados — e em parte geradas pelo desenvolvimento desse padrão de poder moderno/colonial e capitalista (QUIJANO, 2000a, p. 202) — ao não serem percebidos de modo adequado, não são “confrontados e resolvidos salvo também parcial e distorcidamente” (QUIJANO, 2005, p. 15). Essa região, ao não se conhecer nem se reconhecer devidamente, torna-se um palco de desencontros entre as próprias experiências, saberes, formas de produção de conhecimentos e das memórias (QUIJANO, 2005, p. 15).

Portanto, é necessário abandonar a narrativa mística da Europa como sendo o ideal a ser atingido, como o espelho a ser seguido para identificar e resolver os dilemas latino-americanos que precisam ser solucionados. Pois “nossos problemas não resolvidos nos habitam como fantasmas históricos. E não se poderia reconhecer e entender esse labirinto, ou

seja, debater nossa história e identificar nossos problemas, se não se conseguisse primeiro identificar nossos fantasmas” (QUIJANO, 2005, p. 15).

Desse modo, um projeto de América Latina, uma identidade latino-americana, não deve ser limitado à compreensão inventada pela e na modernidade/colonialidade. O mito da Europa moderna não pode servir de parâmetro, bem como não vai ser a partir dele que brotarão as respostas e os caminhos a serem percorridos para a resolução dos problemas e das mazelas enfrentadas na periferia do sistema-mundo moderno/colonial e capitalista (QUIJANO e WALLERSTEIN, 1992).

Levando a sério a compreensão sobre a temporalidade e sobre a própria história, a América Latina precisa buscar realizar um "projeto histórico, aberto e heterogêneo" ligado a uma memória do passado, mas não se limitando a ela, na medida em que são, em verdade, "muitas memórias e muitos passados". O caminho a ser trilhado deve ser em direção à busca por "uma maneira muito específica de descolonização e de liberação: a des/colonialidade do poder" (QUIJANO, 2005, p. 27).¹⁸

Para a realização deste projeto outro, é necessário invocar os fantasmas latino-americanos (QUIJANO, 2005, p. 15) daquelas e daqueles que foram colonizados e colonizadas, derrotados e derrotadas no transcurso da modernidade/colonialidade. Isso é possível porque, como dito, a história da humanidade é caracterizada pela busca pelo poder e o poder é integrado pela dominação, pela exploração e pelo conflito (QUIJANO, 2002, p. 04), sendo o conflito o elemento constituído pela oposição dos sujeitos que se insurgiram contra a dominação e a exploração. Pois sempre houve resistência das “vítimas da colonialidade do poder, que não esteve ausente durante estes cinco séculos” (QUIJANO, 2005, p. 26).

Dentre os fantasmas a serem invocados para guiar a busca por uma outra sociedade, que permitem uma compreensão da experiência histórica latino-americana, assim como são a expressão do conflito enquanto resposta à dominação, dois parecem ganhar relevância na medida em que se opõem ao padrão de poder moderno/colonial e capitalista em nome de um projeto distinto: A Revolução de Tupac Amaru e a Revolução do Haiti.

A primeira delas, a Revolução de Tupac Amaru, apesar de ter sido derrotada,

foi, no Vice-reino do Peru, a primeira tentativa de produzir uma nova nação, ou seja, uma nova estrutura de poder, e talvez uma nova nacionalidade, isto é, uma nova

¹⁸ O termo giro decolonial foi criado no ano de 2005 (BALLESTRIN, 2013, p. 105) e essa é uma das primeiras vezes que A. Quijano utiliza o termo descolonialidade.

identidade, na qual tivessem lugar elementos de origem e de caráter hispânico, mas historicamente redefinidos por e na América, dentro de um padrão de poder com hegemonia “indígena”. Sua derrota abriu caminho para que a futura independência nessa região se fizesse sob total controle dos dominadores coloniais, e a plena e duradoura manutenção da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005, p. 29-30).

Quanto à Revolução Haitiana,

foi a primeira grande revolução descolonizadora triunfante de todo o período colonial/moderno, na qual os “negros” derrotaram os “brancos”, os escravos os amos, os colonizados os colonizadores, os haitianos os franceses, os não-europeus os europeus. Foi o padrão de poder colonial/moderno completo que foi subvertido e destruído. Ambas as revoluções produziram, sem dúvida, uma tremenda comoção e um pânico disseminado entre os donos do poder colonial/moderno (QUIJANO, 2005, p. 29-30).

As supracitadas experiências sociais podem iluminar o caminho, resgatando as memórias e as narrativas encobertas, possibilitando, assim, a construção de uma identidade latino-americana. Essa identidade, todavia, não é ontológica, nela não há que se buscar um sentido último, inerente e essencialista. A identidade é "uma complexa história de produção de novos sentidos históricos, que partem de legítimas e múltiplas heranças de racionalidade. É, pois, uma utopia de uma nova associação entre razão e libertação" (QUIJANO, 1988, p. 69), em oposição à dominação e à exploração violentas típicas da modernidade/colonialidade.

Essa utopia, todavia, não deve ser compreendida como algo que deve ser, que virá e se concretizará algum dia, pois ela já existe hoje, mesmo que modo incipiente: já há traços e sinais de uma nova forma de organização em que “a mercadoria e o lucro deixam de ser o central”. A compreensão sobre utopia se reconfigura, pois, assumindo a forma de algo que já está em curso — organizado por aqueles e por aquelas que foram e são colonizados e colonizadas, expropriados e expropriadas —, na medida em que “estamos começando a conviver com o futuro”. Ela é, em verdade, um “outro horizonte de sentido histórico” que “já está aqui” (QUIJANO, 2009b, p. 05).

Logo, a modernidade não deixa de ser também compreendida pelos critérios anteriormente expostos: maior desenvolvimento tecnológico, secularização, avanço da racionalidade, ideia de progresso e de novidade. Mas, para ser compreendida de modo adequado, é necessário levar em conta toda a sua complexidade. Assim, é preciso reconhecer que a modernidade tem um caráter violento e em regra oculto para grande parte da população mundial. A modernidade é o processo histórico da constituição de um sistema-mundo

moderno/colonial e capitalista ligado à formação de determinadas relações sociais, materiais e intersubjetivas. Todavia, ela não é apenas isso: a modernidade é simultaneamente o momento em que a questão central passa a ser “a libertação humana como interesse histórico da sociedade e também, em consequência, seu campo central de conflito” (QUIJANO, 2014a, p. 124).

2.3. Modernidade/colonialidade e as esferas da vida afetadas pelo poder

Como dito, o poder afeta quatro “áreas” da “existência social” — “o trabalho”; “o sexo”; “a autoridade coletiva ou pública”; “a subjetividade ou intersubjetividade” — e é o “resultado e a expressão da disputa pelo controle delas” (QUIJANO, 2002, p. 04). Sendo assim, o referido padrão de poder, isto é, a modernidade/colonialidade, é caracterizado pela

articulação entre: 1) a colonialidade do poder, isto é a idéia de ‘raça’ como fundamento do padrão universal de classificação social básica e de dominação social; 2) o capitalismo, como padrão universal de exploração social; 3) o Estado como forma central universal de controle da autoridade coletiva e o moderno Estado-nação como sua variante hegemônica; 4) o eurocentrismo como forma hegemônica de controle da subjetividade/intersubjetividade, em particular no modelo de produzir conhecimento (QUIJANO, 2002, p. 04).

2.3.1. A colonialidade do poder

Como já dito anteriormente, a colonialidade do poder refere-se ao modo com que a população mundial é classificada a partir de um conceito de raça, afetando todas as áreas de existência social. Ela se tornou a forma mais eficaz de “dominação social, material e intersubjetiva”. Como desdobramento, tornou-se também “a base intersubjetiva mais universal de dominação política dentro do atual padrão de poder” (QUIJANO, 2002, p. 04).

Raça, então, é uma concepção moderna que somente passa a existir com a invasão da América. Desse momento em diante, então, foram criadas identidades, como: brancos e brancas, negros e negras, mestiços e mestiças e indígenas. No contexto de colonização, as relações sociais se davam, em regra, como relações de dominação. Assim, parte dessas novas identidades foram associadas a hierarquias, a funções e a lugares sociais específicos.

Conseqüentemente, desde o alvorecer da modernidade, a "raça e a identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população" (QUIJANO, 2000a, p. 202).¹⁹

A referida classificação racial da sociedade produziu diferentes formas de discriminação social como: "raciais", "étnicas" e "nacionais" (QUIJANO, 2014b, p. 60), pois as diferenças entre os povos deixaram de ser compreendidas como meras distinções e passaram a ser entendidas como hierarquias (QUIJANO, 2000a, p. 202). E as raças, as nacionalidades e as etnias como categorias supostamente objetivas, racionais e com significado a-histórico (QUIJANO, 2014b, p. 60).

Na modernidade, então, o conceito de raça é constituído a partir da compreensão de que os europeus são biologicamente superiores. Como corolário, todas as culturas e as práticas sociais dos não-europeus foram também compreendidas como inferiores, pois eram produzidas por sujeitos menos civilizados, não-modernos, atrasados, bárbaros e não como sendo o resultado de processos históricos próprios e de longa duração. Isso levou a uma compreensão de uma inferioridade não apenas biológica, mas também cultural (QUIJANO, 1992, p. 02).

Sendo assim, a ideia de raça é compreendida como

[...] uma estrutura biológica que diferencia a população humana entre inferior e superior porque está associada às capacidades respectivas de produção cultural e intelectual em particular. [...] Sobre essa base e durante os cinco séculos seguintes a população do planeta foi classificada entre raças superiores e inferiores. E essa classificação foi articulada com o controle do trabalho e com o controle da autoridade e da subjetividade (QUIJANO, 2006, p. 81).

Para além disso, no decorrer da modernidade desenvolveu-se conjuntamente, e como seu desdobramento, uma forma de conhecimento responsável por elaborar teoricamente a naturalização das relações de dominação assentadas em uma suposta superioridade dos povos colonizadores, servindo como instrumento de legitimação das referidas relações. Como consequência, os povos, suas culturas e seus saberes foram naturalizados como inferiores (QUIJANO, 2000a, p. 203). Da mesma forma, realizou-se também uma colonização do imaginário dos povos colonizados, umas vez que muitas vezes eles e elas somente

¹⁹ O termo raça foi utilizado primeiramente com os e as indígenas e depois com os negros e as negras. Da mesma forma, a ideia de raça é anterior à ideia de cor, no que tange "a história da classificação social" moderna/colonial (QUIJANO, 2000a, p. 203).

conseguiam se ver a partir do olhar dos colonizadores, isto é, como naturalmente e biologicamente inferiores, condenados inelutavelmente ao fracasso (QUIJANO, 1992, p. 03).

Essa colonização das culturas e dos saberes dos povos colonizados levou a um silenciamento e à invisibilização de diversas formas de sociabilidade, memórias, conhecimentos, por exemplo. Essa repressão cultural e do imaginário foi também acompanhada pela destruição, “pelo extermínio de povos indígenas, em menos de 50 anos foram mais de 35 milhões”, “entre a área asteca-maia-caribenha e a área de Tawantinsuyana” (QUIJANO, 2014 p. 61). Portanto, esse “genocídio” significou a destruição de sociedades, bem como de culturas inteiras. A partir de então, as “altas culturas” da América foram transformadas em “subculturas” (QUIJANO, 2014b, p. 61).

Ao analisar as diferentes formas de dominação e exploração presentes hodiernamente, é possível entrever que grande parte daqueles e daquelas que sofrem são as partes da espécie humana que foram apresentadas como pertencentes a raças e nações inferiores, são exatamente aquelas que foram vítimas da violência moderna/colonial (QUIJANO, 2014b, p. 60). Em verdade, esse mito de uma superioridade europeia é uma narrativa que busca justificar o sangue e o fogo característicos da constituição da modernidade (QUIJANO, 1992, p. 02), ainda hoje.

Assim, se faz necessário desvelar o mito de uma dominação legítima por ser fundada na categoria da raça. Primeiramente, a raça não é uma categoria a-histórica ou trans-histórica, tendo assumido diferentes roupagens ao longo do tempo. Mas, como dito, a compreensão de raça moderna, enquanto diferença hierarquizante entre os sujeitos, surge apenas com a invasão da América (QUIJANO, 1992, p. 02). Ela foi constituída no referido espaço-tempo.²⁰

Não obstante determinar o seu momento inaugural no início na experiência colonial na América, as hierarquias raciais continuam existindo mesmo com o fim do colonialismo — compreendido como forma de dominação político-jurídica formal —, enquanto colonialidade (QUIJANO, 1992, p. 01). Isto é, mesmo quando

o colonialismo foi eliminado, a relação colonial de dominação entre raças não só se extinguiu, como em muitos casos se tornou muito mais ativa e decisiva na configuração do poder, passando de uma institucionalidade (colonialismo) para outra (países independentes e/ou estados-nação) e conseqüentemente rearticulando em

²⁰ Esses povos que viriam a ser os europeus, a partir da modernidade, já haviam tido contato, desde o império Romano, por exemplo, com os povos e as culturas que viriam a ser denominados como africanos. Não obstante, aqueles, os europeus, nunca haviam compreendido esses, os africanos, em termos de raça (QUIJANO, 2000a, p. 203).

escala global. É esse o isso que o conceito de colonialidade do poder (QUIJANO, 2006, p. 82).

Quanto à segunda parte do mito a ser enfrentada, a naturalização da raça, ela, por isso mesmo, também não se sustenta. A ideia de raça é uma invenção. Ela não está relacionada com estruturas biológicas, uma vez que, apesar de certos traços estarem presentes na estrutura genética dos sujeitos — por exemplo: a cor da pele —, não há uma distinção entre os sistemas do organismo humano — motor, mental, digestivo, por exemplo (QUIJANO, 2000a, p. 203). Ou seja, não há inferioridade anteriormente inscrita nos corpos que pré-determina a condição de dominados e de explorados, que eles e elas ocupam, ainda no tempo presente, no interior da sociedade moderna.

2.3.2. O capitalismo

O capitalismo, por sua vez, é um dos elementos articulados pelo padrão de poder moderno/colonial, que afeta os diferentes âmbitos da vida, ligado umbilicalmente à exploração do trabalho (QUIJANO, 2010, p. 81). Assim, torna-se necessário analisar o modo com que as formas de controle do trabalho estão organizadas na modernidade.²¹

Portanto, questiona-se: qual é a forma que a exploração do trabalho assume na modernidade? Somente há exploração do trabalho humano mediado pelo salário nesse período da história humana? O trabalho assalariado somente surge na modernidade e com o desenvolvimento do capitalismo? Se não, o que muda nesse período em relação à existência de formas de trabalho assalariados anteriores? Da mesma forma, as outras formas de trabalho somente existiram em um momento pré-capitalista? Se não, como explicar a coexistência das demais formas de controle do trabalho com o trabalho assalariado na modernidade?

A compreensão hegemônica é de que na modernidade e no interior do modo de produção capitalista a forma de trabalho típica é “o capital” — ou melhor, relação capital-salário. Isto é, a compra e a venda da força de trabalho mediada por um salário. Nessa

²¹ Cabe ressaltar que para A. Quijano o trabalho não é o único elemento que deve ser considerado em relação ao capitalismo mundial, ele é apenas o elemento central. Nas palavras do próprio autor: “No capitalismo mundial, são a questão do trabalho, da ‘raça’ e do ‘gênero’, as três instâncias centrais a respeito das quais se ordenam as relações de exploração/dominação/conflito. Portanto, os processos de classificação social consistirão, necessariamente, em processos onde essas três instâncias se associam ou se dissociam em relação ao complexo exploração/dominação/conflito. Das três instâncias, é o trabalho, ou seja, a exploração/dominação, o que se coloca como o meio central e permanente” (QUIJANO, 2010, p. 104).

compreensão, as outras formas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos são anteriores, e com o desenvolvimento do capitalismo e com o processo de modernização, que se expandiu pelo restante do globo, elas foram substituídas por relações de capital (QUIJANO, 2000a, p. 219). Assim, a escravidão e a servidão, por exemplo, são considerados como pré-modernas e pré-capitalistas (QUIJANO, 2010, p. 99) e somente permanecem existindo nas localidades que ainda não atingiram o estágio de civilização e desenvolvimento moderno-capitalista (QUIJANO, 2000a, p. 219).

Esse modo de compreender as formas de exploração do trabalho é insuficiente e não consegue explicar a complexidade do modo com que o controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos ocorre na modernidade. O capitalismo, assim, não se caracteriza exclusivamente por relações de capital, mas, em verdade, ele é a articulação de diferentes formas de controle do trabalho em torno do capital. Essa articulação tem como objetivo a produção de mercadorias para o mercado mundial (QUIJANO, 2002, p. 04-05).

Além de o capital não ser a forma exclusiva de controle do trabalho na modernidade, ele é anterior a ela. O capital não nasce no século XVIII com a Revolução Industrial. Aliás, ele “nasceu provavelmente em algum momento por volta dos séculos XI e XII, em algum lugar da região sul das penínsulas ibéricas e/ou itálicas e por consequência, e por razões conhecidas, no mundo islâmico” (QUIJANO, 2000a, p. 220). Ou seja, o capital — relações de trabalho assalariadas — é muito mais antigo que a Revolução Industrial e que o início da modernidade e do capitalismo — no final do século XV.

Antes da constituição do padrão de poder moderno/colonial e capitalista essa forma de controle do trabalho, baseada na mercantilização da força de trabalho, não era predominante sobre as outras formas e não articulava as demais em torno de si. O capital somente se consolidou e se tornou predominante a partir da experiência colonial na América. A partir de então, o capitalismo “se converteu no modo de produção dominante” e “constituiu a economia mundial e seu mercado” (QUIJANO, 2000a, p. 220).

Com isso, o capital passou a ser o eixo central do capitalismo, mas nunca existiu isolado ou separadamente das outras formas de trabalho (QUIJANO, 2010, p. 95). Pois, a sua condição de domínio e de desenvolvimento dependeram e dependem da coexistência com as demais (QUIJANO, 2000a, p. 220).

Sendo assim, apesar da modernidade ser em regra apresentada como uma certa homogeneidade em relação ao modo de exploração do trabalho, isso não se sustenta. O

capitalismo, em verdade, é formado por formas heterogêneas que estão vinculadas (QUIJANO, 2010, p. 81-82). Isto é, na modernidade/colonialidade capitalista, "todas as formas de controle e exploração do trabalho e do controle da produção-apropriação-distribuição de produtos foram articuladas em torno da relação capital-salário [...]. Estavam incluídas a escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, a reciprocidade e o salário" (QUIJANO, 2000a, p. 204).

Assim, apesar de todas as formas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos serem anteriores à modernidade, elas foram ressignificadas. Isto é, foram tornadas novas e não são uma mera continuidade histórica das formas de exploração pré-modernas (QUIJANO, 2000b, p. 74-75).

Em verdade, a partir da modernidade, foram organizadas de modo deliberado com o intuito de produzir mercadorias para o mercado mundial. Dessa forma, as diferentes formas de trabalho e controle do trabalho passaram a coexistir em um mesmo espaço-tempo articuladas entre si e em torno do capital. Configurou-se, então, uma estrutura de relações de produção, o capitalismo mundial. Esse novo arranjo é como algo novo na história da humanidade. Trata-se de "um novo padrão global de controle do trabalho, por sua vez um elemento fundamental do novo padrão de poder" (QUIJANO, 2000a, p. 204).

Dentro dessa estrutura de formas de controle do trabalho moderna, as identidades construídas a partir da ideia de raça foram relacionadas a determinados papéis. Conseqüentemente, a divisão do trabalho e a classificação racial passaram a estar fortemente conectadas e reforçando-se mutuamente de maneira constante. Devido ao exposto, "se impôs uma sistemática divisão racial do trabalho" (QUIJANO, 2000a, p. 204), que se manteve durante todo período colonial e, para além disso, com a expansão da dominação europeia, foi imposta também ao restante do mundo (QUIJANO, 2000a, p. 205).

As diferentes formas de controle do trabalho, então, passaram a estar associadas a uma determinada raça e o controle de uma determinada forma de dominação/exploração levava também ao controle de um determinado grupo social. Assim, raça-trabalho passou a ser compreendido como um único elemento, "de modo a parecer como naturalmente associada" (QUIJANO, 2000a, p. 205).

Isso se expressa na própria experiência colonial na América e no modo com que os colonizadores relacionaram o trabalho não-pago às raças dominadas, compreendidas como biologicamente inferiores (QUIJANO, 2010, p. 99). Ao mesmo tempo, a classificação racial

do trabalho não gerou efeitos apenas nas áreas colonizadas, pois os colonizadores entendiam que o trabalho pago era um privilégio dos brancos, exatamente por serem de uma raça superior (QUIJANO, 2000a, p. 207). Devido ao exposto, a relação de capital ficou concentrada na Europa e, em razão disso, a Europa veio a tornar-se o centro do capitalismo. Assim, a relação entre controle do trabalho e classificação racial levou a uma distribuição geográfica das diferentes formas de trabalho e determinou "a geografia social do capitalismo" (QUIJANO, 2000a, p. 208).

Por fim, como consequência, se o capitalismo não é constituído apenas por relações de capital, mas compreendido como a coexistência de diferentes formas de trabalho atravessado pela clivagem racial, a sua superação também não deve ser pautada de modo homogêneo, simultâneo, total e unidirecional. Para a sua superação, devem-se considerar, as diferentes formas de exploração do trabalho que formam o capitalismo, enquanto um mosaico em torno da produção de mercadorias voltadas ao mercado mundial (QUIJANO, 2000a, p. 222-223).

2.3.3. O eurocentrismo

Da mesma forma que a Europa se tornou o centro do capitalismo, também se tornou o centro da produção intelectual. Essa centralidade resultou na constituição da racionalidade (QUIJANO, 2000b, 82) da “perspectiva de conhecimento e de um modo de produzir conhecimento” (QUIJANO, 2014, 130) típicas da modernidade/colonialidade, denominado como eurocentrismo.

O eurocentrismo, todavia, não é simplesmente a racionalidade europeia, o conhecimento ou as formas de produção de conhecimento localizados na Europa. Ou melhor, o que o caracteriza não é a localização geográfica em que foi produzido. Da mesma forma, todo povo europeu não está destinado a produzir e a reproduzir somente essa racionalidade e essa forma de conhecimento. Ele, o eurocentrismo, “não é exclusivamente, portanto, a perspectiva cognitiva dos europeus, ou apenas dos dominantes do capitalismo mundial, mas também do conjunto dos educados sob a sua hegemonia” (QUIJANO, 2010, p. 74-75).

Assim, por se tratar de “uma perspectiva cognitiva”, uma forma de compreender e analisar o mundo, todos aqueles e todas aquelas que foram socializados e socializadas dentro

do padrão de poder moderno/colonial estão sujeitos e sujeitas a ele (QUIJANO, 2010, p. 75). Cabe ressaltar, todavia, que apesar de sua preponderância, sempre houve resistência, ele sempre foi confrontado fora e mesmo no interior das fronteiras europeias (QUIJANO, 2000b, 82).

Dessa forma, o eurocentrismo é uma forma de conhecimento e de produção de conhecimento específica, apresentada como universal e a única forma legítima de racionalidade (QUIJANO, 2002, p. 05). Ao mesmo tempo, ele se sobrepõe e nega todas as outras formas de saberes independentemente de se são anteriores ou simultâneas (QUIJANO, 2014, 130). Com isso, em grande medida, os outros povos não puderam contribuir para a construção do saber na modernidade colonial, a eles tendo cabido apenas a sujeição (QUIJANO, 1992, p. 07).

Essa forma de conhecimento moderna se assenta na separação radical entre sujeito e objeto, levando a um reducionismo e à homogeneização em relação ao modo de perceber as formas de sociabilidade e de existência no interior da sociedade (QUIJANO, 2002, p. 05). A referida distinção é a expressão de uma mais antiga, entre “corpo” e “não-corpo”. Ela não é uma novidade na história da humanidade, mas, a partir da modernidade, com a sistematização de R. Descartes, esse dualismo — que anteriormente era compreendido como uma permanente co-presença — passou a ser entendido como uma separação radical entre corpo/natureza humana e sujeito/razão humana (QUIJANO, 2014, p. 136-137).

A separação entre corpo e razão é primária em relação à teorização sobre a raça. A partir dela, algumas raças foram teorizadas como inferiores e condenadas, pois eram compreendidas como menos racionais e mais próximas da natureza. Isso afeta não apenas as relações de dominação centradas na ideia de raça, mas também as de dominação de gênero — as mulheres, principalmente as compreendidas como pertencentes a raças inferiores, estavam mais próximas da natureza do que os homens (QUIJANO, 2014, p. 137). A teorização assumiu, então, um papel central na busca por legitimar a dominação e a exploração ancorado e fundamentando um discurso de superioridade dos povos colonizadores (QUIJANO, 2000b, p. 82). Isto é, a ideia de uma hierarquia entre os sujeitos já estava presente no mundo, mas a distinção entre corpo razão é a ferramenta que catalisa a classificação racial da sociedade.

Essa ideia de razão é mais do que a secularização da ideia cristã de alma: essa razão é uma “nova identidade”, sendo a única “entidade” capaz de conhecer o mundo de modo racional. O corpo, por sua vez, está fora do sujeito/razão, somente pode ser conhecido,

somente pode ser objeto e é entendido como algo “incapaz de raciocinar” (QUIJANO, 2014, p. 136-137).

A separação radical entre sujeito e objeto está no cerne do modo específico que o conhecimento e a sua produção são compreendidos na modernidade. Isto é, dentro do eurocentrismo o conhecimento é o resultado dessa relação sujeito-objeto. Sendo o sujeito um indivíduo isolado, que "se constitui em si e diante de si mesmo, em seu discurso e em sua capacidade de reflexão" — expresso na máxima cartesiana: eu penso, logo existo. O objeto, por sua vez, é uma entidade diferente e externa ao sujeito. Ele é "idêntico a si mesmo, pois é constituído por 'propriedades' que lhe dão essa identidade, o 'definem'" (QUIJANO, 1992, p. 14).²²

O sujeito, então, conhece, toma conhecimento de um determinado objeto, partindo de uma compreensão “individual e individualista do ‘sujeito’”(QUIJANO, 1992, p. 15). Essa compreensão de sujeito, todavia, é um equívoco, pois não existe sujeito isolado e destacado do mundo (QUIJANO, 1992, p. 15).

Não que não exista uma subjetividade individual, mas mesmo ela “não existe por si”, ela é sempre parte de uma relação entre os sujeitos no interior de uma sociedade. Pois “todo discurso, toda reflexão individual refere-se a uma estrutura de intersubjetividade. É constituído nela e diante dela” (QUIJANO, 1992, p. 15). Isto é, no eurocentrismo recusando-se que os sujeitos estão sempre imersos em relações sociais, há uma negação do sujeito como uma construção intersubjetiva, que se constitui na relação com outros sujeitos em uma sociedade, ao mesmo tempo em que constituem a própria sociedade.

Como desdobramento, há uma negação “da intersubjetividade e da totalidade social como sedes da produção de todo o conhecimento” (QUIJANO, 1992, p. 15). A supracitada posição, de um sujeito isolado que conhece, leva a uma ausência do outro e, como consequência, à construção de “uma imagem atomística da existência social” e acaba por negar, assim, a “ideia de uma totalidade social” (QUIJANO, 1992, p. 15).

Para além dessa separação sujeito-objeto e apesar das diferentes roupagens que assume, o eurocentrismo possui outras duas características principais: a primeira é a pressuposição de que a sociedade é uma estrutura formada por elementos “historicamente homogêneos”, que se relacionam de modo contínuo e linear (QUIJANO, 2010, p. 77-78).

Ao mesmo tempo, em segundo lugar, as relações que constituem a sociedade e que se constituem simultaneamente a partir dela são compreendidas como se fossem formadas por algo anterior, externo, fora da sociedade e sobre o quê a sociedade se funda. Em outras palavras, “[...] que as relações entre os elementos de um padrão histórico de poder têm já determinadas as suas relações antes de toda a história. Ou seja, como se fossem relações definidas previamente num reino ôntico, ahistórico ou transhistórico” (QUIJANO, 2010, p. 78).

Em verdade, a sociedade não é guiada pela ação de um agente externo que pré-determina unidirecionalmente e de forma contínua a história da humanidade, mas ela se configura a partir da ação e da relação entre os próprios sujeitos que a constituem e nela são constituídos — mesmo que eles e elas não ajam somente orientados e orientadas por sua própria vontade e que estejam limitados e limitadas pelas condições já presentes no mundo (QUIJANO, 2010, p. 79-80).

Pois a história da sociedade é,

[...] sempre uma história de necessidades, mas igualmente de intenções, de desejos, de conhecimentos ou ignorâncias, de opções e de preferências, de decisões certas ou errôneas, de vitórias e derrotas. De nenhum modo, em consequência, da ação de fatores extra-históricos. As possibilidades de ação das gentes não são infinitas ou sequer muito numerosas e diversas. Os recursos que disputam não são abundantes. Mais significativo ainda é o facto de que as ações ou omissões humanas não podem separar-se do que está previamente feito e existe como condicionante das ações, externamente ou não da subjectividade, do conhecimento e/ou dos desejos e das intenções. Por isso, as opções, queridas ou não, conscientes ou não, para todos ou para alguns, não podem ser decididas, nem atuadas num vácuo histórico. Disto se deriva, no entanto, não necessariamente em todo o caso, que as opções estejam inscritas já numa determinação extra-histórica, supra-histórica ou transhistórica, como no destino da tragédia grega clássica. Não são, em suma, inevitáveis (QUIJANO, 2010, p. 79-80).

As referidas características do eurocentrismo, que compreende a sociedade como um todo homogêneo guiada por agentes externos e anteriores que determinam previamente o seu funcionamento, se consubstancia em uma ideia específica de totalidade, uma “totalidade evolucionista” (QUIJANO, 2002, p. 05), que parte de uma compreensão etapista da história da humanidade.

Nela, a Europa é narrada como uma entidade que existe anteriormente ao padrão de poder moderno/colonial enquanto o centro da modernidade e do capitalismo que se expandiu e colonizou o restante do mundo. No mesmo sentido, os povos europeus são apresentados

como “o momento e o nível mais avançados no caminho linear, unidirecional e contínuo da espécie”, que vai dos pré-modernos e bárbaros aos modernos e civilizados (QUIJANO, 2010, p. 75).

Portanto, a referida separação entre sujeito e objeto, bem como a compreensão não adequada sobre a sociedade constituída por relações sociais e a compreensão da história como uma linha reta que caminha progressivamente e culmina na Europa, resulta em uma produção de conhecimento “atomística” da história e da própria experiência humana (QUIJANO, 2010, p. 83-84).

2.3.3.1. Crítica aos pós-modernos e à negação da totalidade

O eurocentrismo, em regra, vai compreender a sociedade como totalidade homogênea. Isto é, como

uma imagem da sociedade como uma estrutura fechada, articulada em ordem hierárquica, com relações funcionais entre as partes, pressupunham uma lógica histórica única para a totalidade histórica e uma racionalidade que consistia na sujeição de cada parte a essa lógica única da totalidade. Essa ideia leva a conceber a sociedade como um macro sujeito histórico, dotado de uma racionalidade histórica, uma legalidade que permitiu prever o comportamento da totalidade e de cada parte e a direção e a finalidade de seu desenvolvimento ao longo do tempo (QUIJANO, 1992, p. 18)

Essa visão de sociedade tem como um de seus desdobramentos últimos as correntes pretensamente críticas denominadas como pós-modernas. Pois elas apoiam-se na referida compreensão — sobre os sujeitos, sobre sociedade como um todo homogêneo e sobre a história da humanidade —, para fazer uma oposição a ela. Na corrente pós-moderna “nega-se a ideia de totalidade e da sua necessidade na produção do conhecimento” (QUIJANO, 2010, p. 83).

Para os autores pós-modernos e as autoras pós-modernas essa rejeição se justifica, pois a ideia de totalidade levou a reducionismos teóricos e à “metafísica de um macro sujeito histórico” (QUIJANO, 1992, p. 18-19). Para além disso, eles e elas entendem que “as relações sociais não formam campos complexos de relações sociais”, e assim, o que “se poderia chamar de sociedade não tem lugar na realidade” (QUIJANO, 2010, p. 84). Nessa tradição, há

uma “negação da ideia de totalidade histórico-social e da existência de um meio primado na configuração societal, agindo como eixo de articulação dos outros” (QUIJANO, 2010, p. 84).

Para o pós-modernismo, assim, desde as suas origens “pós-estruturalistas, o poder só existe à escala das micro-relações sociais e como fenômenos dispersos e fluidos. Não tem sentido [...] pensar na mudança de algo que se poderia chamar sociedade no seu conjunto e colocar para isso os seus eixos de articulação ou os factores de determinação que devem ser alterados” (QUIJANO, 2010, p. 85).

Assim como a compreensão “orgânica e sistêmica de totalidade”, a sua rejeição absoluta leva também a uma compreensão limitada e equivocada da sociedade. A teoria pós-moderna acaba, assim, se aproximando em demasia do que crítica, pois em ambos os casos — seja a compreensão da sociedade como um todo homogêneo ou a negação da totalidade —, apesar da aparente oposição, partilha-se de um pressuposto comum, uma compreensão sobre a totalidade enquanto algo homogêneo, em que as parte e o todo funcionam segundo a mesma “lógica de existência”, levando, conseqüentemente, a distorções na forma de se compreender a realidade (QUIJANO, 2010, p. 85).

Em oposição a elas, devido à sua evidente insuficiência para o entendimento da complexidade social, A. Quijano propõe interpretar totalidade não como um todo homogêneo, mas constituída como uma “totalidade histórico-social”

[...] num campo de relações sociais estruturado pela articulação heterogênea e descontínua de diversos meios de existência social, cada um deles por sua vez estruturado com elementos historicamente heterogêneos, descontínuos no tempo, conflituosos. Isso quer dizer que as partes num campo de relações de poder societal não são só partes. São-no em relação ao conjunto do campo, da totalidade que este constitui. Conseqüentemente, movem-se geralmente dentro da orientação geral do conjunto. Mas não o são na sua relação separada com cada uma das outras. E sobretudo cada uma delas é uma unidade total na sua própria configuração porque tem igualmente uma constituição historicamente heterogênea (QUIJANO, 2010, p. 85-86).

Isso não quer dizer que haja uma negação da ideia de totalidade, porque os referidos elementos “heterogêneos e descontínuos” estão articulados em um eixo comum, constituindo uma “estrutura histórico-social”, que tende a mover-se conjuntamente, formando a totalidade. Compreende-se, assim, a totalidade não como homogeneidade, mas como heterogeneidade, como sendo aberta e plural. Mas, por não ser fechada, e sim composta por ações heterogêneas

e múltiplas, esse movimento não é unilinear, unidirecional nem unidimensional (QUIJANO, 2010, p. 86).

A confusão entre totalidade e homogeneidade é um problema típico do eurocentrismo: fora do Ocidente, por exemplo, todo o imaginário e a produção de conhecimentos estão “associados a uma perspectiva de totalidade”. Entretanto, nessas culturas não há uma negação da heterogeneidade da realidade. Pelo contrário, a ideia de totalidade se apoia na diversidade histórica da sociedade, ela se apoia na existência de um outro, de um diferente. Sendo que a diferença não é compreendida como desigualdade ou como inferioridade, ela não é usada como critério de hierarquia, nem como fundamento de dominação e de exploração (QUIJANO, 1992, p. 19).

A crítica à racionalidade moderna/colonial e capitalista, ao eurocentrismo, é urgente. Contudo, o

caminho não consiste na negação simples de todas as suas categorias; na dissolução da realidade no discurso; na pura negação da idéia e na perspectiva da totalidade no conhecimento. Longe disso, é necessário livrar-se dos laços entre a racionalidade/modernidade com a colonialidade, primeiramente e em definitivo com todo o poder não constituído na livre decisão de pessoas livres. É a instrumentalização da razão pelo poder, colonial em primeiro lugar, que produziu paradigmas distorcidos do conhecimento e não refletiu as promessas libertadoras da modernidade. A alternativa, portanto, é clara: a destruição da colonialidade do poder mundial. Em primeiro lugar, a descolonização epistemológica para dar lugar a uma nova comunicação intercultural, a uma troca de experiências e significados, como base de outra racionalidade que pode legitimamente reivindicar alguma universalidade. Pois nada menos racional, finalmente, do que a pretensão de que a visão de mundo específica de uma etnia particular seja imposta como racionalidade universal, embora essa etnia seja chamada Europa Ocidental. Porque isso, na verdade, é reivindicar para um provincialismo o título de universalidade (QUIJANO, 1992, p. 19-20) (grifo meu).

Diferentemente, o caminho parece ser o de “libertar a produção de conhecimento, da reflexão e da comunicação dos obstáculos da racionalidade/modernidade europeia” (QUIJANO, 1992, p. 19) e não o caminho da negação da própria razão, como propõem as teorias pós-modernas, pois o problema dessas teorias que criticam a racionalidade em si é que elas "se dirigem precisamente para destruir o que pode ainda permanecer da associação original entre razão e libertação social" (QUIJANO, 1988,p. 55). A crítica, então, deve se direcionar apenas a uma racionalidade específica, ligada à dominação e não à razão em si.

A razão não é unicamente a razão eurocêntrica. Ela, assim como a liberdade e a igualdade, era também uma das promessas modernas, que poderia libertar a humanidade "das prisões do poder". Contudo, devido ao caráter contraditório e complexo da modernidade, essa mesma racionalidade foi utilizada como um instrumento de dominação (QUIJANO, 1988, p. 53).

Sendo assim, a razão moderna pode ser compreendida em duas faces, enquanto razão associada à dominação, a razão instrumental, e razão histórica, a razão associada à libertação (QUIJANO, 1988, p. 54). Todavia, a partir do século XVIII, com a hegemonia inglesa, a racionalidade passou a ser meramente instrumental, uma forma de dominação, pois (QUIJANO, 1988, p. 53).

A relação entre libertação e racionalidade, desde então, se perdeu, "foi obscurecida". Desse momento em diante, a modernidade tornou-se um processo de modernização. Isto é, um processo de expansão e da transformação da sociedade "segundo as necessidades da dominação. E especificamente, a dominação do capital" (QUIJANO, 1988, p. 53).

Devido ao exposto, a proposta é re-ativar outras racionalidades que coexistiram com essa razão que se tornou dominante, uma proposta de uma racionalidade alternativa (QUIJANO, 1998, p. 64-65) "à razão instrumental, à mesma razão histórica vinculada ao desencantamento do mundo" (QUIJANO, 1998, p. 69).

Isso somente será possível por meio da rearticulação de diferentes heranças culturais, sendo elas: a "racionalidade de origem andina, ligada a reciprocidade e a solidariedade" com a "racionalidade moderna primordial, quando a razão estava ainda associada a libertação social, ligada a liberdade individual e a democracia, como decisão coletiva fundada na opção de seus indivíduos integrantes" (QUIJANO, 1998, p. 68). A referida articulação e a re-ativação de uma outra racionalidade têm como fim último a "libertação social de todo poder organizado como desigualdade, como discriminação, como exploração, como dominação" (QUIJANO, 1992, p. 20).

2.3.4. O moderno Estado-nação

Para que haja dominação, é necessário que exista força e violência. Todavia, na modernidade elas não são exercidas de forma direta e contínua. Elas são ocultadas por

“estruturas institucionalizadas de autoridade coletiva ou pública e ‘legitimadas’ por ideologias constitutivas das relações intersubjetivas entre os vários setores de interesse e de identidade da população [...] tais estruturas são as que conhecemos como Estado. E a colonialidade do poder, sua mais profunda argamassa legitimadora” (QUIJANO, 2002, p. 09).

O Estado, no entanto, é algo muito antigo, mas o Estado-nação é algo novo, que se constitui na modernidade (QUIJANO, 2002, p. 05). Ele é a instituição legítima para exercer o controle sobre a autoridade coletiva, expressando um caráter público. Público entendido como a possibilidade de todos os cidadãos e de todas as cidadãs participarem igualmente, sendo exatamente essa a sua forma de legitimação (QUIJANO, 2002, p. 12).

Isto é, o Estado moderno se ancora na “cidadania ou presunção formal de igualdade jurídico-política” dos que habitam em seu espaço de dominação, bem como na “representatividade política”, que garante sua competência como representante dos interesses dos cidadãos e das cidadãs (QUIJANO, 2002, p. 05).

Esse caráter público é o que diferencia o Estado-nação das formas de controle da autoridade coletiva anteriores. O Estado-nação seria, pois, o resultado da democratização da distribuição, da produção e da gestão das instituições de autoridade em um território. Assim, no atual período, “a sociedade capitalista assume determinadas características democráticas dentro de um espaço de dominação” (QUIJANO, 2000b, p. 76):

nacionalização da sociedade e do Estado tem sido o resultado do processo de democratização das relações sociais e políticas entre os habitantes de um dado espaço de dominação. E tem sido, antes de tudo, o ponto de chegada de prolongadas lutas dos explorados e dos dominados para conseguir que se institucionalizassem relações sociais e políticas tão democráticas quanto fosse possível nas condições do capitalismo (QUIJANO, 2000b, p. 76).

Não obstante a maior democratização da autoridade coletiva na modernidade, ela e a igualdade são limitadas, pois a “desigualdade nos demais âmbitos do poder” continua presente (QUIJANO, 2002, p. 05). Para compreender esse processo de democratização, por conseguinte, é necessário analisar o “contexto histórico de implantação do capital e do capitalismo” (QUIJANO, 2000b, p. 76), uma vez que a igualdade jurídico-política em que se assenta o Estado-nação, para além de ser resultado de lutas sociais por maior democratização, é também o resultado do desdobramento histórico da constituição e da expansão do capitalismo. Pois, para se desenvolver, foi necessário que os sujeitos fossem iguais para

participar das formas de “controle de trabalho” e “da autoridade coletiva, que pela primeira vez se tornou pública” (QUIJANO, 2002, p. 18).

A igualdade enquanto um desdobramento do capitalismo parte de uma desigualdade real no mundo, colocando sujeitos de “desiguais condições sociais” em uma condição formal de igualdade. Assim, na modernidade capitalista, apesar da igualdade ser um pressuposto, a maioria das pessoas não possuem “nada além de sua força de trabalho para participar no mercado” e assim, não podem “tampouco ser iguais a não ser dentro dos limites do mercado, nem individualmente livres para além de sua subalternidade” (QUIJANO, 2002, p. 19). Ou seja, a igualdade convive constantemente com a desigualdade.

Essa tensão permanente entre a igualdade e a desigualdade é o pano de fundo da democracia, sendo o seu “principal elemento” a igualdade no plano da autoridade coletiva “dos desiguais nas outras áreas da existência social” (QUIJANO, 2001b, p. 14). Isso é o que se denomina como democracia na modernidade (QUIJANO, 2001b, p. 14).

Ou melhor, democracia moderna significa: “um sistema de negociação institucionalizada dos limites, das condições e das modalidades de exploração e de dominação, cuja figura institucional emblemática é a cidadania e cujo marco institucional é o moderno Estado-nação” (QUIJANO, 2002, p. 18).

Assim, a democracia se configurou como tensão constante. Ela é a arena de conflito e de disputa em torno da realização ou não da igualdade. Em outros termos, o conflito na modernidade vai se dar pela disputa entre a materialização dos interesses sociais — pela igualdade, pela liberdade e pela solidariedade para todos os sujeitos nos diferentes âmbitos da existência social —, contra os interesses dos que querem limitá-los aos grupos dominantes (QUIJANO, 2002, p. 19).

Nas palavras do próprio autor:

[...] o conflito social consistiria, antes de tudo, na luta pela materialização da ideia de igualdade social, da liberdade individual e da solidariedade social. A primeira coloca em questão a exploração. As outras, a dominação. A democracia se constituía, assim, na área central do conflito de interesse de acordo com o novo padrão de poder. Todo processo histórico deste padrão de específico de poder tem consistido no contínuo desdobramento dessa contradição: de um lado, os interesses sociais pugnam, todo tempo, pela contínua materialização e universalização da igualdade social, da liberdade individual e da solidariedade social. Por outro lado, os interesses que pugnam por limitá-las e, enquanto fosse possível, reduzi-las, ou melhor, cancelá-las, exceto para os dominantes. O resultado até agora tem sido a institucionalização da negociação dos limites e das modalidades da dominação, e a cidadania é sua expressão precisa. Dos limites da cidadania, depende a negociação dos limites e das modalidades da exploração. O universo institucional que resultou

dessas negociações é o chamado Estado-nação moderno. Isso é o que se conhece como democracia no atual padrão de poder (QUIJANO, 2002, p. 19)

Essa luta pela realização da democratização dos diferentes âmbitos da existência social, não apenas limitada a uma igualdade formal no plano da autoridade pública, é uma luta por “ampliar e aprofundar a democracia na sociedade” e, assim, devolver o controle de cada uma das esferas da vida para as próprias pessoas. Isso é uma questão de “luta por direitos humanos”, são lutas por direitos, pois (QUIJANO, 2001b, p. 13).

Os direitos humanos são, a partir desse ponto de vista, direitos das gentes em cada um dos âmbitos da existência social: o controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos; o controle do sexo, de seus recursos e de seus produtos; controle da autoridade, de seus recursos e de seus produtos; o controle da subjetividade, de seus recursos e de seus produtos. Desse modo a exploração do trabalho de uns sobre os outros [...] é uma violação de direitos humanos. O patriarcalismo [...] a homofobia são uma agressão aos direitos humanos. [...] privatizar as instituições do estado em benefício de uns poucos é uma violação dos direitos humanos. O controle da subjetividade, especialmente do conhecimento [...] é uma violação radical dos direitos humanos (QUIJANO, 2001b, p. 13).

Para além da referida limitação da democratização ao âmbito da autoridade pública, da convivência entre igualdade e desigualdade que caracteriza a democracia, bem como da necessária luta pela sua expansão para as outras esferas da vida — na forma de uma luta por direitos — outra questão que precisa ser analisada em relação ao controle da autoridade coletiva na modernidade é que, mesmo no tempo presente, o Estado-nação e a democracia não existem da mesma forma no planeta inteiro, bem como não estão consolidados em todos os países do mundo (QUIJANO, 2002, p. 05).

Nesse cenário, torna-se razoável questionar: por que foi possível em algumas localidades, mesmo com as “limitações conhecidas”, e “não foi possível, até hoje, senão de modo parcial” em outras? (QUIJANO, 2000a. p. 237-238). Isto é, por que apenas parte da sociedade conseguiu desenvolver um Estado-nação e a democracia modernos? Como algumas áreas conquistaram uma democratização social suficiente para a constituição de Estados-nação estáveis e outras não? Como isso se deu na América Latina enquanto berço inaugural da modernidade (QUIJANO, 2000b, p. 76-77)?

Essas questões tradicionalmente são respondida a partir de um eixo comum, a compreensão de que determinadas regiões, as periféricas, possuem algumas especificidades que causam o descompasso em relação ao centro. Os países periféricos são apresentados,

assim, como portadores de um vício inaugural ou mesmo de um atraso em relação aos países centrais e, por isso, ainda não teriam alcançado o mesmo nível de civilização e de desenvolvimento. Isso explicaria a ausência de consolidação de um Estado-nação e da democracia nessas localidades. O pano de fundo dessas respostas é uma compreensão “histórica dualista/evolucionista” que divide os Estados entre pré-modernos e modernos (QUIJANO, 2002, p. 17).

A análise é realizada, assim, a partir de lentes localistas, da ótica do Estado-nação como se consolidou na Europa. Isso é feito por meio do isolamento e da comparação entre os diferentes Estados como se eles fossem unidades autônomas, como se existissem de modo apartado e independentes uns dos outros. Em verdade, “perdeu-se de vista o caráter global das relações fundamentais entre os processos de dominação e de exploração [...] e de suas relações com os espaços particulares de dominação chamados [...] nacionais” (QUIJANO, 2002, p. 17). Consequentemente, impedindo-se a percepção do caráter global da dominação.

Como resultado, as dificuldades enfrentadas pelos países periféricos — como a de não consolidação do Estado-nação e da democracia — foram compreendidas como um problema de “modernização”, sendo necessário, para enfrentá-los, que fossem seguidos os mesmos passos dos países centrais para alcançar o mesmo nível de modernidade e de civilização. Apresentado, assim, como “um problema ‘nacional’ e devia resolver-se por meio do Estado-nação. Quer dizer, não era um problema do poder mundial nem do capitalismo mundial” (QUIJANO, 2002, p. 17).

Contudo, não há Estados isolados na modernidade/colonialidade, eles estão sempre relacionados entre si. Logo, para a realização de uma análise adequada é necessário reacoplá-los e entendê-los como partes integrantes de um mesmo sistema mundial. Assim, os problemas de uma ausência de consolidação do Estado-nação e da democracia na periferia, da mesma forma que a consolidação no centro, são o resultado não de uma ausência de modernidade que ainda precisa ser alcançada, nem a expressão de um Estado pré-capitalista que continua existindo na modernidade. Mas se trata, em verdade, de um problema inaugurado pela modernidade, que foi a condição de possibilidade do desenvolvimento da Europa enquanto centro uma questão moderna, pois.

A modernidade se organiza a partir da constituição de um centro e de uma periferia (QUIJANO, 1992, p. 07) que estão acoplados e se afetam mutuamente, formando um sistema mundo moderno/colonial e capitalista (QUIJANO e WALLERNSTEIN, 1992). Dessa forma,

torna-se necessário analisar os problemas e as mazelas enfrentados pelas regiões periféricas segundo suas próprias especificidades dentro desse todo e não a partir de um modelo geral, formulado no interior da Europa, que foi imposto e incorporado acriticamente.

Nesse quadro, o modo com que a questão da democratização da sociedade, da igualdade e do desenvolvimento do capitalismo se deram no centro e na periferia precisam ser analisados de formas distintas, levando a sério o que há de específico em cada região, e como essas especificidades se conectam globalmente.

Na Europa, a constituição do Estado-nação e o desenvolvimento do capitalismo se deram por meio das lutas contra as estruturas de poder e as instituições presentes no Antigo Regime, simultaneamente ao estabelecimento das relações de dominação e de exploração coloniais. Foi nesse caldo que os povos europeus “tiveram condições de forçar a burguesia a negociar os limites da exploração/dominação” (QUIJANO, 2000b, p. 76).

Na América, por sua vez, como o capitalismo estava organizado de uma forma diferente, isto é, a relação de capital se deu de modo menos intenso do que na Europa, isso limitou as condições dos explorados e dominados e das exploradas e dominadas alcançarem as mesmas condições para negociar os limites da dominação/exploração (QUIJANO, 2000b, p. 76-77).

Logo, a ausência de consolidação do Estado e da democracia na periferia não são decorrentes de um suposto atraso e da naturalização da inferioridade de seus povos, não são questões específicas dos países periféricos: são a consequência de problemas globais, isto é, somente podem ser adequadamente compreendidas ao deslocar a perspectiva e passar a analisar os países como partes integrantes de um mesmo sistema mundial.

Para além disso, para compreender as distinções que o Estado-nação e a democracia assumem no centro e na periferia, é necessário também resgatar o modo com que se consolidou a compreensão sobre a formação dos Estados-nação na Europa, servindo de parâmetro para o restante do mundo e, no mesmo movimento, para explicar a sua ausência nesse resto do mundo:

[...] na perspectiva eurocêntrica, **a formação de Estados-nação** foi teorizada, imaginada na verdade, **como expressão da homogeneização da população em termos de experiências históricas comuns**. E à primeira vista, os casos exitosos de nacionalização de sociedades e Estados na Europa parece dar razão a esse enfoque. O que encontramos na história conhecida é, desde logo, que **essa homogeneização consiste na formação de um espaço comum de identidade e de sentido para a população de um espaço de dominação**. E isso, em todos os casos, é o resultado

da democratização da sociedade, que desse modo pode organizar-se e expressar-se num Estado democrático (QUIJANO, 2000a. p. 237-238) (grifo meu).

Assim, a partir dos critérios eurocêntricos, os Estados-nação e a democracia não estariam plenamente desenvolvidos na América Latina, uma vez que a homogeneização da população e a formação de um sentido comum estavam e permanecem impedidos devido à ideia de raça — ou melhor, ao modo com que a sociedade humana passou a ser hierarquizada e dividida na modernidade. Pois como a população latino-americana é majoritariamente não-branca, nem todos os sujeitos puderam e podem participar da “organização social e política”, tendo afastada essa possibilidade a todas aquelas consideradas e a todos aqueles considerados naturalmente inferiores (QUIJANO, 2000a. p. 233).

Portanto, os Estados latino-americanos não podem ser considerados nacionais e democráticos, uma vez que se assentam na dominação e na exclusão da grande maioria da população formada por indígenas, negros e negras, mestiços e mestiças (QUIJANO, 2000a. p. 233-234), levando-se, assim, a uma aparente contradição, são “Estados independentes e sociedades coloniais” (QUIJANO, 2000a. p. 234).

Para A. Quijano é necessário superar esse quadro de referência em dois termos. Primeiramente, pôr fim à colonialidade do poder, reconhecendo que as diferenças não são hierarquias e, ao mesmo tempo, abandonar o modelo eurocêntrico que pressupõe a homogeneidade social como requisito da constituição e da consolidação de um Estado-nação e da democracia. Portanto, o caminho é assumir a complexidade da sociedade moderna, que é sempre heterogênea, plural e aberta.

Para além da ausência da homogeneização da sociedade, nessa região, mesmo com a independência, o controle do poder passou a ser exercido por uma minoria branca (QUIJANO, 2000b. p. 85). Assim, a autoridade coletiva foi e, em grande medida, continua sendo exercida apenas por essa pequena minoria. Somente essa parcela representa toda a população e exerce o controle do Estado (QUIJANO, 2000a. p. 234-235), enquanto a maioria da população não pode participar da construção e da gestão "das instituições políticas públicas do Estado" (QUIJANO, 2000b. p. 85). Como os dominantes são uma parcela muito pequena da população, o Estado se tornou apenas de uma única raça e não de toda a população, por isso não é possível falar em um Estado nacional (QUIJANO, 2000b. p. 85).

Os brancos que detinham o controle sobre a autoridade pública não apenas se compreendiam como diferentes da maioria da população, mas como sendo naturalmente

superiores (QUIJANO, 2000b. p. 85). O problema é que a democratização depende que as partes se reconheçam como iguais, como sendo "da mesma natureza". Para além disso, os brancos assumiram também que seus interesses eram antagônicos aos dos não-brancos (QUIJANO, 2000b. p. 85), pois os seus privilégios eram sustentados por meio da exploração deles e delas. Com isso, os interesses das elites locais estavam mais próximos aos interesses dos colonizadores do que dos colonizados não-brancos e das colonizadas não-brancas (QUIJANO, 2000a. p. 235).

Cabe ressaltar que a referida identificação levou a uma articulação entre a pequena elite branca periférica e os colonizadores. Essa relação entre os distintos povos dominadores não era uma mera relação de subordinação. Em verdade, trata-se de formação de "uma comunidade de interesses fundada na colonialidade do poder dentro do capitalismo mundial" (QUIJANO, 2000b. p. 86). Pois as elites nacionais tinham interesse em manter a relação de subordinação, de dominação e de exploração, da periferia em relação ao centro, para manter os seus pequenos privilégios e a condição de dominantes no interior das fronteiras — ainda que assumam o lugar de dominadas em face das elites centrais. Não que a subordinação não exista, mas ela é posterior, ela é um desdobramento dessa comunidade, pois "toda articulação de interesses entre os grupos dominantes latino-americanos e os europeus só podia existir com os primeiros como sócios menores" (QUIJANO, 2000b. p. 86).

Esse quadro de congruência de interesses das elites a partir de uma suposta superioridade racial fez com que na América Latina, mesmo com o fim da escravidão e da servidão, as raças que ocupavam essas formas de trabalho não passassem a uma relação de trabalho assalariado (capital). Elas foram substituídos pela mão de obra europeia e asiática. Como desdobramento, não se constituiu nenhum interesse social comum entre brancos e não-brancos — por exemplo, não havia mercado nacional para ser defendido, pois o grupo dos dominadores não tinha interesse no desenvolvimento do mercado interno (QUIJANO, 2000a. p. 236).

Desse modo, os interesses dessa pequena parcela da sociedade e as suas afinidades com os povos colonizadores impediram a constituição de uma comunidade, a construção de um espaço de interesses comuns entre os dominados e os dominadores (QUIJANO, 2000b. p. 85). Consequentemente, nessa região, não é possível falar de um interesse nacional, de um interesse social comum entre todos os cidadãos e todas as cidadãs, entre a maioria população e a pequena elite branca (QUIJANO, 2000a. p. 234-235).

Assim, enquanto na Europa a democratização se deu de modo limitado à autoridade pública, na América Latina, por sua vez, mesmo em relação a esse âmbito da vida ela não está consolidada. Na periferia, devido à classificação racial-social, tem sido, até o presente momento, “impossível toda democratização real” (QUIJANO, 2000b, p. 85).

Essa ausência de unidade entre os interesses de uma pequena elite e os interesses do restante da população não decorre da inexistência de conflitos entre os dominados e os dominadores, que seria resultado de uma suposta passividade da maior parte da população. Pois apesar das elites locais buscarem constantemente impor o seu projeto de dominação, dificultando o desenvolvimento de um interesse comum a todas as cidadãs e a todos os cidadãos, sempre há conflitos e disputas no seu entorno.

Na América Latina, ainda que a democratização da autoridade coletiva não esteja plenamente consolidada, os referidos conflitos contra a dominação realizada pelas elites são travados, em grande medida, na arena de disputas pela consolidação de uma maior igualdade e liberdade nos diferentes âmbitos da vida, denominada como democracia moderna (QUIJANO, 2002, p. 19). Entretanto, todas as vezes que os interesses da maior parte da população — de uma maior democratização dos diferentes âmbitos da vida — começam a fazer frente aos interesses da menor parte da população, as referidas elites nacionais, associadas às internacionais, impedem, a todo custo, o referido avanço.

Sendo assim, é necessário abandonar a ideia de uma ausência de interesse nacional comum como critério que justifica a não-constituição de um Estado-nação e a não consolidação da democracia e perceber que a constituição de um sentido nacional comum está em constante disputa, mesmo em sociedades em que a autoridade coletiva ainda não se tornou plenamente pública — democratizada, pois.

Dessa forma, o problema não é exatamente a ausência de um interesse comum nos países periféricos: isso é somente a expressão de problemas outros que se encontram completamente imbricados, sendo eles a colonialidade do poder e a busca pela manutenção da exploração e da dominação nessas regiões.

A impossibilidade da democracia na sociedade, dada a colonialidade do poder, tornou igualmente impossível a nacionalização dessa sociedade. Em toda nacionalização de uma sociedade, tem que haver um espaço significativo, real ou simbólico, onde todos os setores da sociedade, isto é do padrão de poder vigente, tenham ou percebam algo em comum, isto é uma comunidade (QUIJANO, 2000b, p. 85-86).

Por isso, toda democratização, por mais precária que seja, necessita de uma descolonização do poder — o fim da classificação da sociedade a partir da ideia de raça (QUIJANO, 2000b, p. 86). Na América Latina, “a colonialidade do poder bloqueou a plena democratização e nacionalização das sociedades e Estados” (QUIJANO, 2002, p. 24).

Devido ao exposto, na periferia, a luta pela democratização da sociedade deve assumir uma forma específica. Diferentemente da Europa em que ela é guiada pela expansão da democratização para os demais âmbitos da vida, na América Latina, e na periferia como um todo, ela deve ser pautada, primeiramente, pela “descolonização social, material e intersubjetiva”, pois essa é a “condição *sine qua non* de todo possível processo de democratização” (QUIJANO, 2002, p. 17).²³ Enquanto perdurar a colonialidade “a cidadanização, a democratização, a nacionalização não podem ser reais a não ser de modo precário no modelo eurocêntrico de Estado-nação” (QUIJANO, 2002, p. 18). Isto é, nos limites de uma igualdade político-jurídico formal.

Para a conquista de uma sociedade realmente democratizada nos diferentes âmbitos da vida — em que não há mais hierarquização entre os sujeitos, entre os saberes e entre as diferentes culturas — é necessário o fim da colonialidade — a face oculta e violenta da modernidade. Pois enquanto as diferenças forem compreendidas como critérios hierarquizantes, enquanto houver uma sociedade em que uma parcela dela é compreendida como não-humana — ou como menos humana —, não é possível afirmar a existência de sociedade em que seus membros são realmente livres e iguais.

As condições para alcançar esse horizonte já estão presentes no mundo, para isso é necessário invocar os fantasmas latino-americanos e resgatar as experiências sociais de resistência à modernidade/colonialidade, bem como uma racionalidade outra — distinta da razão moderna ligada à dominação. Elas, apesar de soterradas pela narrativa moderna eurocêntrica, sempre coexistiram com ela. Por isso, o primeiro passo é a descolonização do conhecimento (QUIJANO, 2001b, p. 15), que permitirá que se compreenda com mais nitidez a violência da modernidade, bem como a coexistência de uma constelação infinita de tradições e saberes. A partir disso, será possível compreender de forma mais adequada as mazelas do tempo presente e encontrar as respostas para superá-las — nas histórias, memórias, culturas e saberes dos povos dominados e explorados.

²³ Destaque do original.

3. Enrique Dussel: os mitos modernos, a Filosofia do Sul e o projeto de transmodernidade²⁴

Enrique Dussel possui uma vasta obra voltada à reflexão crítica sobre o tempo presente e a sua complexidade. Para isso, o autor produziu uma arquitetura teórica em distintos níveis. Dentro desse quadro, algumas reflexões, conceitos e abordagens teóricas compõem as bases em que se ancora o pensamento descolonial.

Como dito antes, essa corrente exige que as perguntas e as respostas sejam apresentadas de uma outra forma, “localizados na periferia mundial a partir de um ‘giro decolonizador’” (DUSSEL, 2009, p. 13). Exige uma nova forma de pensar que não esteja limitada ao eurocentrismo (DUSSEL, 2009, p. 13), pois a narrativa moderna intra-europeia, imposta ao restante do mundo, produziu um efeito triplo (DUSSEL, 2012, p. 09-10).

Em primeiro lugar, a “Europa (e sua origem grega) foi construída ideologicamente como o fim e o centro da história universal”. Segundo, há a desvalorização de todos os povos que se encontram a leste da Europa. Por fim, em terceiro lugar, levou a um “colonialismo epistemológico, militar, político e econômico” que afetava inferiorizando a parte Sul da Europa, bem como o Sul do mundo (DUSSEL, 2012, p. 09-10).

Essa compreensão eurocêntrica, no entanto, não está restrita às ciências sociais produzidas no Norte: ela está também presente nas academias latino-americanas, africanas e asiáticas. São esses elementos que tornam necessária a realização de uma crítica “que começa com um ‘giro descolonizador’”. A ‘colonialidade do poder’ indicada por Aníbal Quijano se transforma em um horizonte de interpretação da realidade da qual a ciência crítica social latino-americana deve a partir de agora dar conta” (DUSSEL, 2012, p. 09-10).

Assim, a partir do giro decolonial, torna-se possível a realização de novas perguntas e novas respostas (DUSSEL, 2012, p. 10), bem como a produção de uma “ciência social” que não esteja limitada à modernidade eurocêntrica, que seja capaz de articular a realidade do Sul e, mais especificamente, latino-americana, tornando possível apresentar “novos aspectos” do conhecimento que até então estavam ocultos do debate teórico-acadêmico e ausentes das agendas de pesquisa do Norte. Isso somente é possível a partir de uma nova forma de “pensamento filosófico”, a partir de um “outro *locus*, em outro ‘lugar epistemológico’ de

²⁴ Agradeço ao Tales Resende pelas correções e apontamentos.

enunciação e produção de conhecimento” (DUSSEL, 2012, p. 11), que esteja além da limitada modernidade eurocêntrica.

Cabe ressaltar que o eurocentrismo vai além do “lugar de onde se pensa”, estando relacionado, em verdade, com a pretensão de colocar a “perspectiva europeia como a interpretação universal, válida para todos os lugares hermenêuticos” (DUSSEL, 2009, p. 13).

Sendo assim, três contribuições parecem centrais para a realização dessa forma de “pensamento filosófico”. A primeira é a oposição à compreensão hegemônica da constituição da modernidade como um fenômeno interno à Europa, que ignora e invisibiliza uma série de formas de vida, de culturas, de memórias e de conhecimentos que coexistem com as europeias. Como desdobramento, busca a sedimentação de uma compreensão distinta sobre a modernidade, re-situando o seu início na experiência colonial na América, assumindo como central não apenas as suas benesses, mas também o seu aspecto violento. Isto é, propõe “[...] reconstruir criticamente o processo da Modernidade desde sua origem em 1492, devido à sua abertura ao Atlântico” (DUSSEL, 2012, p. 10-11).

Fortemente ligada à primeira, a segunda se assenta na denúncia do papel que as teorias e a produção de conhecimento europeias tiveram para fundamentar e legitimar a referida conquista colonial. Além disso, realiza também uma crítica ao modo com que a América Latina é apresentada como atrasada e inferior e, por isso, sem condições de produzir uma filosofia e uma teoria próprias. Condenada, então, a importar as reflexões e análises produzidas no Norte (DUSSEL, 2012, p. 20).

Por fim, a proposta de uma terceira via para além tanto da modernidade — enquanto uma construção interna europeia que se expande para o restante do mundo, realizando um processo de modernização — quanto da negação total da modernidade — isto é, a teoria pós-moderna. A proposta é a construção de um caminho outro, um projeto de transmodernidade que recusa a suposta superioridade da Europa e assume as distinções entre as sociedades e culturas como diferenças e não como hierarquias (DUSSEL, 2015, p. 28).

Essas três contribuições constituem os nódulos centrais de uma trava vocacionada à realização de uma crítica à modernidade. Todavia, ela não está limitada a um único aspecto, em verdade,

Essa crítica à modernidade deve abranger desde a economia (dando conta do domínio imperial e nacional do capitalismo, em seu nível industrial, comercial, mas hoje predominantemente financeiro), a política (colonialista), a cultura (esse

eurocentrismo também epistemológico), história (o horizonte de todos os horizontais que situa os povos não-europeus como povos sem história), a legalidade (acreditando que os direitos europeus são universais, isto é, que o *ius gentium europeum* como denomina C. Shmitt é o inteiro *nomos* da terra, definitivamente fetichizado na *Filosofia do direito* de Hegel), e muitos outros aspectos (DUSSEL, 2012, p. 10-11).

A partir dessas contribuições, então, é possível caminhar no desvelamento do que foi encoberto pela narrativa moderna hegemônica e caminhar em direção a uma compreensão mais adequada sobre a complexidade da sociedade moderna, entendida não mais como homogênea, mas como aberta, plural e complexa.

3.1. Desvelam-se os mitos: Europa e modernidade em xeque

Para a realização da crítica à modernidade, é necessário, pois, primeiramente re-situar seu momento inaugural, bem como denunciar a violência que marca a sua origem. Para isso, é necessária a apresentação e o desvelamento de dois mitos em relação à Europa que estão umbilicalmente conectados: o primeiro, a linha que liga a história da humanidade desde a Grécia antiga até culminar na Europa moderna, como sendo o desenrolar de um mesmo movimento. O segundo mito a ser enfrentado é a construção da modernidade como um fenômeno internamente europeu que se expandiu para o restante do globo, isto é, a compreensão de que a sociedade europeia é mais moderna, civilizada e superior. Esses dois mitos em conjunto constroem a falsa narrativa que apresenta a Europa como o fim e o centro da história da humanidade (DUSSEL, 2012, p. 09-10).

Essa narrativa contada pela própria Europa de que ela sempre foi a sociedade mais desenvolvida não se sustenta à luz de uma investigação e de uma análise sobre a posição que esse território ocupava durante a antiguidade. Nesse período, o que virá a ser a Europa moderna não eram as sociedades e as culturas mais desenvolvidas. Em verdade, Estas localizadas fora do continente europeu, mais especificamente na Ásia e na África — fato que era reconhecido pelo próprio povo grego (DUSSEL, 2000, p. 41).

Para além disso, a ideia de que há uma linha de progressão ao longo do tempo que conecta à Grécia antiga a Europa moderna também não se sustenta. Em verdade, o território que é compreendido como sendo a Europa moderna não é o mesmo da Grécia antiga: aquela região está situada ao norte desta. O que virá a ser, então, a Europa moderna, na antiguidade,

nada mais era do que uma região bárbara e pouco desenvolvida (DUSSEL, 2000, p. 41). Além disso, não há uma ligação cultural direta entre a Grécia antiga e a Europa moderna. Na realidade, a sua maior influência foi a do mundo “latino-romano ocidental cristianizado” (DUSSEL, 2000, p. 43).

Para além disso, devido à localização territorial, a Europa não poderia ser o centro de nada. Naquele momento, a organização geopolítica impedia que os povos europeus fossem o centro de qualquer coisa, pois estavam localizados exatamente no lugar onde terminava o comércio do Oriente: estavam no “limite ocidental do mercado euro-afrasiático” (DUSSEL, 2000, p. 44)

Sendo assim, o que em regra é compreendido como Europa não se trata, em verdade, do centro do mundo e da história da humanidade, mas, ao contrário, naquele momento, era apenas uma cultura periférica (DUSSEL, 2000, p. 43).

Ademais, a própria ideia de uma história mundial não se sustenta: naquele momento, não havia uma única história da humanidade. Existiam apenas histórias de impérios sobrepostas (DUSSEL, 2000, p. 44). Só houve história mundial a partir de 1492, com a invasão das Américas e a consequente criação de um sistema-mundo (DUSSEL, 2000, p. 46).

Sendo assim, contesta-se a concepção tradicional e hegemônica que considera a civilização grega como sendo o início da cultura e da sociedade europeias, bem como a compreensão da Grécia como sendo a sociedade e a cultura que sempre foi o centro da história mundial (DUSSEL, 2000, p. 44).

Portanto, desvela-se o primeiro mito: não houve um caminho direto percorrido ao longo da história da humanidade que liga a Grécia antiga à Europa moderna. Isso é uma invenção datada do final do século XVIII (DUSSEL, 2000, p. 41). Ela teve um papel fundamental na tentativa de justificar a violência colonial, a partir de um conto modernizador em que cabia à Europa civilizada levar a modernidade e o progresso para o mundo bárbaro (DUSSEL, 1993, p. 58).

O segundo mito a ser enfrentado pode ser apresentado como: a narrativa tradicional da modernidade como constituída internamente à Europa. Isto é, o processo por meio do qual a humanidade teria passado de um estado de imaturidade para um estado de maior desenvolvimento humano mediante a utilização da razão dentro do continente europeu (DUSSEL, 2000, p. 45).

Para essa concepção de modernidade, alguns dos momentos históricos que expressam esse processo de transformação seriam: a Revolução Francesa, o Renascimento Italiano, a Reforma Protestante. Ou seja, fenômenos e experiências sociais exclusivamente europeus são utilizados como lentes para analisar, compreender e explicar o início da modernidade (DUSSEL, 2000, p. 45-46).

Para além de limitar o seu início às experiências sociais europeias, quando essa concepção de modernidade já está desenvolvida, ela deixa de estar restrita à Europa e passa a ser imposta ao restante do mundo como um projeto a ser seguido (DUSSEL, 2000, p. 45-46). Desse modo, enquanto em um primeiro momento a modernidade foi apresentada como um fenômeno intra-europeu, no segundo momento ela foi utilizada como um modelo de desenvolvimento e como um parâmetro de civilização para toda a humanidade.

Para E. Dussel, a supracitada descrição da modernidade é uma descrição de como determinada parcela da humanidade — os povos europeus, no caso — compreendem o próprio tempo e sua centralidade nele. Entretanto, ela não é capaz de explicar mais profunda e suficientemente o modo como esses processos emergiram. Será que esses momentos históricos como a Revolução Francesa e a Revolução Industrial surgiram do nada ou são a expressão do desenvolvimento histórico de momentos anteriores? Por que esses fenômenos, que expressam o início da modernidade, estavam concentrados na Europa, se ela não foi desde sempre a sociedade e a cultura humana mais desenvolvida?

Devido a esse aparente déficit explicativo em relação ao momento inaugural da modernidade, E. Dussel abandona essa análise restrita e limitada a uma única localidade, esse conto “eurocêntrico, provinciano e regional” (DUSSEL, 2000, p. 45), que foi produzido na Europa e reproduzido ao longo do tempo em todo o mundo.

Assim, em oposição a essa compreensão tradicional da modernidade, buscando uma análise que consiga explicar a origem e a constituição desse período histórico, ele defende a tese de que é necessário re-situar seu início em um momento anterior. Essa alteração não é arbitrária: ela se justifica porque o que, em regra, é tratado como moderno — a acumulação de riquezas, a liberdade de contratar, a propriedade privada, por exemplo — “[...] são efeito e não ponto de partida” da modernidade (DUSSEL, 2000, p. 46). Ou seja, essa suposta centralidade da Europa é na verdade o resultado de mais de um século experiências de modernidade (DUSSEL, 2000, p. 46).

Assim, desloca-se espacial e temporalmente o início da modernidade da Europa no século XVII e XVIII para a América no final do século XV: ela surge no final do referido século com o domínio do Atlântico, devido às “descobertas” de Portugal e da Espanha (DUSSEL, 2000, p. 47). Isto é, o início da modernidade deve ser reinterpretado, pois ele está umbilicalmente relacionado à abertura e ao domínio do Atlântico por parte da Europa periférica, que se encontrava "sitiada" (DUSSEL, 2007, p. 09).

O referido domínio do Atlântico é decorrente, então, da situação em que a Europa se encontrava. Até o final do século XV, a Europa estava sitiada “pelos muros do Império Otomano. Os muçulmanos estavam presentes em Viena até o século XVII. A Europa latino-germânica era uma região ‘periférica e subdesenvolvida’ estava limitada pelo ‘mundo Islâmico’” (DUSSEL, 2012, p. 15-16). Essa condição de isolamento na qual a Europa se encontrava foi resolvida quando Portugal e Espanha, por meio de invenções chinesas como a bússola, “descobriram” o “Novo mundo” e, conseqüentemente, deslocaram as rotas comerciais para o Atlântico (DUSSEL, 2012, p. 15-16).

Sendo assim, diferentemente da narrativa consolidada que apresenta a América como atrasada em relação à Europa, carente de alcançar um maior grau de civilização e tornar-se moderna, a América Latina tornou-se moderna antes da Inglaterra, da França, da Holanda e dos Estados Unidos. Ela foi colocada na modernidade, ou melhor, ela constitui a modernidade enquanto sua “‘outra face’ dominada, explorada e encoberta” (DUSSEL, 2000, p. 48).

A invasão das Américas e sua conquista, processo que inaugurou a modernidade, foi realizado, em um primeiro momento, como um “processo militar” marcado pela força e pela violência. Em um segundo momento, a dominação e a conquista também se tornaram simbólicas (DUSSEL, 1993, p. 44).

Nesse quadro, aqueles e aquelas diferentes dos europeus e dos colonizadores, o “Outro”, foram incorporados à totalidade, mas de forma limitada, apenas como sendo “instrumento”, “como oprimido, [...] como escravo” (DUSSEL, 1993, p. 44). Ou seja, essa incorporação dos sujeitos colonizados ocorreu apenas nos limites e nas condições que permitiram uma diferenciação hierarquizante entre os sujeitos, possibilitando, assim, a dominação e a exploração deles e delas.

Para justificar essa violência, seja ela militar ou simbólica, os colonizadores elaboram o mito civilizador fundado na sua bondade, e buscaram legitimidade por meio do cristianismo, da racionalidade humana e dos direitos humanos universais. No processo de

colonização, então, em nome de um deus, da razão dita moderna e dos direitos humanos, os e as indígenas tiveram seus direitos próprios, sua civilização e sua cultura negados (DUSSEL, 1993, p. 58).

A narrativa do mito civilizador, acima mencionado, se ampara em uma aparência de necessidade dos povos colonizados, que seriam beneficiados através das ações de dominação realizadas. Pois cabia à Europa, enquanto civilizada e herdeira da história da humanidade, levar o desenvolvimento aos povos primitivos e bárbaros. Assim, o único caminho possível para estes era a sujeição à lógica modernizadora e o aceite em trilhar o caminho imposto pela Europa para alcançar a dita modernidade (DUSSEL, 2000, 48-49).

O trágico da constituição de um sistema-mundo econômico capitalista é que **o mundo colonial será interpretado como habitado por seres humanos que podem ser explorados, de segunda categoria** (antropológica, ontológica e ético-política [...]). Eram **sub-humanos aos quais a civilização europeia lhes concedia alguma humanidade** ao mesmo tempo **em que os dominava**. A **colonização era interpretada** desde a Europa como um **dom: o dom da humanização**. Esta ideologia, junto com todas as ideologias modernas, reinou até o presente (DUSSEL, 2012 p. 17) (grifo meu).

Dessa forma, a dominação foi apresentada como um processo de “emancipação” que levaria o “bem” para os povos bárbaros que precisavam ser humanizados e civilizados. Nessa história contada, o Outro é sempre o culpado pela sua própria condição de vítima. O sujeito colonizador, por sua vez, é apresentado como o inocente, que não pode fazer nada a não ser realizar esse sacrifício necessário — da colonização, da dominação e da exploração colonial — em prol do desenvolvimento da humanidade (DUSSEL, 1993, p. 75).

Nessa narrativa ocorre nitidamente uma inversão: a vítima inocente se torna culpada por não ter saído da barbárie sozinha. Enquanto os culpados pela violência são tratados como heróis (DUSSEL, 1993, p. 79), em nenhum momento assumindo a culpa pelos assassinatos, pela expropriação e pelos abusos cometidos.

Portanto, é necessário romper com essa compreensão tradicional e hegemônica da modernidade, compreendida como o período de transição para um momento de maior desenvolvimento humano, por meio do exercício de uma razão que compreende o “descobrimento” da América como um momento de inclusão dos “ameríndios” na história mundial (DUSSEL, 1993, p. 153).

O que é indispensável é assumir que a modernidade foi inaugurada a partir de um processo irracional e violento de colonização. Na verdade, o "descobrimento" do Novo mundo é o "encobrimento" de uma "'invasão' genocida" (DUSSEL, 1993, p. 95). Por isso, é preciso ir além da história do mito modernizador para revelar o que permanece encoberto: a modernidade carrega consigo um processo de opressão, de expropriação, de pilhagem, de exploração e de homicídios (DUSSEL, 1993, p. 153).

A outra face do mito civilizador fez e continua fazendo vítimas na periferia colonial. São eles e elas: "o indígena sacrificado, o negro escravizado, a mulher oprimida, a criança e a cultura popular alienadas [...]”, eles e elas sofreram e ainda sofrem devido a esse processo irracional da violência colonial, em face de uma suposta necessidade de modernização, de um suposto uso da razão que, simultaneamente, sustenta e é sustentado pela ideia de modernidade (DUSSEL, 2000, p. 48-49).

Como conclusão, o momento inaugural da modernidade seria a experiência colonial na América iniciada em 1492 (DUSSEL, 2000, p. 47). A partir desse momento, quatro fenômenos se constituíram de modo imbricado e simultâneo:

a) o mundo metropolitano [...] b) estruturas coloniais, que permitem, c) a acumulação de valor da periferia [...], o nascimento propriamente dito do capitalismo, que, como fenômeno civilizacional e cultural, d) chamamos Modernidade. A data a ser retida é 1492 [...] a origem desses fenômenos simultâneos na "abertura" do Atlântico Norte [...] (DUSSEL, 2007, p. 11).

Aqui fica claro como o mito civilizador contribuiu de modo decisivo para o ocultamento do momento inaugural da modernidade. A constituição da periferia do sistema-mundo ocorreu simultaneamente ao nascimento do mundo metropolitano, pois toda periferia necessita de um centro. Nesse cenário, a América Latina foi tornada a primeira periferia moderna (DUSSEL, 1993, p. 32).

Cabe ressaltar, todavia, que apesar da Europa ter se constituído juntamente com a modernidade, ela não ocupou o lugar de centro desde a sua formação, isto é, ao longo de todos os últimos 500 anos. Em verdade, a hegemonia dentro do sistema-mundo permaneceu em disputa nos primeiros séculos, e a Europa somente passou a ocupar essa posição de modo sedimentado nos últimos 200 anos com a Revolução Industrial (DUSSEL, 2001, p. 13)²⁵

²⁵ “Em todas as minhas obras anteriores a ‘centralidade’ europeia no Sistema-mundo seguindo I. Wallerstein tinha 500 anos. No capítulo XX graças a A. G. Frank- corrijo este juízo: a hegemonia da Europa no Sistema-mundo tem somente 200 anos” (DUSSEL, 2001, p. 13).

Dessa forma, ao re-situar o início da modernidade e, assim, desvelar os mitos em torno dos quais ela é tradicionalmente narrada, torna-se possível questionar o suposto atraso e ausência de modernidade na periferia do sistema-mundo. As especificidades presentes nessas localidades não podem ser analisadas e compreendidas de modo isolado e deslocado, mas devem ser historicizadas e localizadas dentro da estrutura de um sistema-mundo moderno e capitalista (DUSSEL, 1993, p. 51).

Assim, a condição periférica e as suas mazelas nada mais são do que as consequências do modo como a modernidade se constituiu e se consolidou. Isto é, não sempre foram a ausência de modernidade, mas exatamente a sua expressão. Ao mesmo tempo, são as condições de possibilidade do próprio desenvolvimento da Europa e da modernidade: a América Latina tornou-se um Estado colonial, uma economia capitalista dependente e periférica para que a Europa se tornasse político-economicamente desenvolvida (DUSSEL, 1993, p. 51).

A constituição da Europa como centro do mundo, legitimada pelo referido mito civilizador, tem como desdobramento a constituição do restante do mundo e das outras culturas como periféricas dentro dessa história mundial (DUSSEL, 2000, p. 47). Essas sociedades têm suas especificidades negadas, enquanto são forçadas a passar por um processo de “modernização” que, supostamente, tem por objetivo alçá-las ao mesmo estágio de desenvolvimento europeu (DUSSEL, 1993, p. 33).

3.2. Para uma crítica à racionalidade e à filosofia modernas

Apesar da crítica à compreensão da modernidade como um fenômeno internamente europeu, fundada em uma suposta ideia de racionalidade que permitiria à humanidade avançar para um outro estágio de desenvolvimento humano, não há em E. Dussel uma negação da racionalidade moderna como um todo, afastando-se, assim, dos estudos pós-modernos. O objetivo não é rejeitar a razão em si, mas transcendê-la: ir além da limitada racionalidade europeia que segue uma lógica desenvolvimentista e de progresso (DUSSEL, 2000, p. 50).

Dessa forma, a crítica à racionalidade moderna não é uma crítica à razão enquanto tal; da mesma forma, não é a “defesa da razão pela razão mesma” (DUSSEL, 2017, p. 3247). Em verdade,

[...] a crítica da razão moderna se faz em nome de uma racionalidade diferencial (a razão exercida pelos movimentos feministas, ecologistas, culturais e étnicos, da classe trabalhadora, das nações periféricas, etc.) e universal (como a razão prático-material, discursiva, estratégica, instrumental, crítica, etc.). A afirmação e emancipação da diferença, e diferença na universalidade (DUSSEL, 2017, p. 3247-3248).

Para além da defesa ou da crítica total à racionalidade, é necessário, em um primeiro momento, evidenciar que há uma relação umbilical entre a modernidade e a racionalidade moderna, expressa na formação de uma filosofia moderna. Concomitantemente à constituição da modernidade e ao desenvolvimento do capitalismo, ocorreu o nascimento da filosofia moderna com sua pretensão de universalidade (DUSSEL, 2015, p. 84-85).

Isto é, a filosofia moderna, desde a sua formação, tem a aspiração de ser a única expressão da razão, atribuindo a todas as outras filosofias regionais — a chinesa, a árabe e a latino-americana, por exemplo — o caráter de atraso. Por isso, elas foram desacreditadas e compreendidas como não sendo expressão da racionalidade humana (DUSSEL, 2015, p. 84-85).

Sendo assim, para a concepção eurocêntrica e hegemônica — da mesma forma que a própria modernidade —, a “autêntica filosofia” moderna teve início na Europa, mas ela somente foi instituída no século XVII, com René Descartes (DUSSEL, 2010, p. 291). Nessa lente, o que determinou o início da filosofia moderna foi uma alteração no modo de analisar e entender o mundo, passando a estar centrada no sujeito humano, estando a possibilidade de compreendê-lo vinculada exatamente à racionalidade presente e definidora da humanidade (DUSSEL, 2010, p. 293). A razão, então, é entendida como o traço específico que caracteriza o que é humano, o que torna a humanidade humanidade.

Isto é, a partir de R. Descartes, o uso da razão vai ser pensado em um sentido ontológico, a partir de um sujeito isolado que pensa e conhece o mundo (DUSSEL, 2010, p. 293). Desse momento em diante, passou, então, a estar disponível “[...] o modo protótipo do uso da razão. Descobriria, assim, um *novo paradigma filosófico* que, ainda que conhecido na filosofia anterior, nunca tinha sido usado num tal sentido ontológico reduutivo. A metafísica do

ego individual moderno, o *paradigma da consciência solipsista* (diria Karl-Otto Apel), iniciava a sua longa história” (DUSSEL, 2010, p. 293).²⁶

Assim, a característica dessa filosofia moderna centralizada no sujeito é uma separação radical entre corpo e alma, entre razão e corporeidade, entre sujeito que conhece e objeto que é conhecido:

O seu futuro *ego cogito* iria constituir um *cogitatum* que, entre outros entes à sua disposição, situaria a corporalidade dos sujeitos coloniais como máquinas exploráveis, dos índios na encomienda, da mita ou da fazenda latino-americana, ou dos escravos africanos na “casa grande” das plantações do Brasil, do Caribe ou da Nova Inglaterra. Às costas da modernidade iria tirar-se para sempre aos sujeitos coloniais o seu “ser humano”, até hoje (DUSSEL, 2010, p. 331).

A partir dessa separação entre corpo e alma proposta por R. Descartes, que marcaria o início da filosofia moderna na compreensão hegemônica, a filosofia – e como consequência a própria razão humana – passou a ocupar um papel central para legitimar a dominação e a exploração que ocorreram nas antigas colônias. Pois essa cisão possibilitou a qualificação dos corpos como meras mercadorias, bem como a sua exploração por um determinado preço (DUSSEL, 2010, p. 295).

Esse seria o verdadeiro fundamento moderno para dominar e explorar os povos colonizados, bem como as mulheres, os negros e as negras, os e as indígenas (DUSSEL, 2010, p. 293). Na modernidade, a violência e a exploração colonial foram acompanhadas de uma justificação filosófica desses atos, que assumiu diferentes roupagens, como:

antropológica (o ser humano europeu era superior ao do Sul, como na interpretação de Ginés de Sepúlveda, em sua releitura de Aristóteles, no século XVI, ou de I. Kant, no século XVIII, como fundamentação nos climas da Terra), histórica (a Europa era “o centro e o fim da história universal”, por exemplo, em Hegel), ética (inclusão dos povos americanos, africanos e asiáticos na cultura europeia pela imposição de uma visão de ética não convencional, individualista, racionalmente argumentada, universal e não meramente particular como nas cultura do Sul), etc. e que comprovava a legitimidade do colonialismo (DUSSEL, 2012, p. 19).

Isso se realiza na medida em que ela, a filosofia moderna, se ancora no mito de que os povos europeus são mais avançados – mais próximos da razão e portanto mais humanos – e, por isso, devem levar a civilização aos povos atrasados – mais próximos da corporeidade e

²⁶ Destaques do original.

da natureza. Esse é o argumento da filosofia moderna que não aparece aos olhos de modo imediato (DUSSEL, 2010, p. 295-296).

Apesar de ter sido sistematizado por R. Descartes, esse argumento já estava presente alguns séculos antes, mais especificamente desde século XVI, durante todo o processo de colonização das Américas (DUSSEL, 2010, p. 295-296). Evidenciando, assim, a complexidade da relação entre a dominação, a exploração e a filosofia.

Cabe ressaltar, todavia, que apesar da concepção hegemônica entender que a filosofia moderna começa na Europa com R. Descartes — desconsiderando tudo o que foi produzido fora da suposta linha que liga a Grécia Antiga à Europa moderna —, a sua tese do “*ego cogito*” não paira no ar. Ela é, antes, o resultado de momentos reflexivos anteriores (DUSSEL, 2010, p. 291).

Assim, é necessário resgatar que o suposto momento inaugural da filosofia moderna sofreu influência do teórico norte africano Santo Agostinho — mesmo que R. Descartes não assuma isso textualmente (DUSSEL, 2010, p. 291), bem como o fato de R. Descartes ter estudado “a parte dura da filosofia, a *Lógica*, a *Dialética*” a partir da “obra de um filósofo mexicano”, Antonio Rubio (DUSSEL, 2010, p. 288). Ou seja, mesmo se se assumisse a concepção hegemônica, seria necessário reconhecer que a filosofia moderna nasce da influência direta do que ela nega e produz como hierarquicamente inferior, o pensamento de autores situados na periferia.

Desse modo, em oposição à compreensão hegemônica, o que inaugura o debate da filosofia moderna não é R. Descartes com a separação entre sujeito e objeto, entre corpo e razão (DUSSEL, 2010, p. 331). Isso serviu, como visto, apenas para legitimar a dominação, a exploração e a violência colonial.

Assim, ao deslocar geopoliticamente e temporalmente o início da modernidade para a experiência colonial na América — dos séculos XVII e XVIII para os XV e XVI — há também uma alteração filosófica e paradigmática (DUSSEL, 2010, p. 284). Essa alteração possibilita questionar a filosofia e a teoria eurocêntricas, bem como re-situar o lugar da América Latina na história da filosofia mundial: essa região passa a ser entendida como também parte integrante e produtora da filosofia moderna.

Portanto, no

ano de 1637 do *Le Discours de la Méthode*, publicado nos Países Baixos, [...] não seria a origem da modernidade mas, sim, o seu segundo momento. O paradigma

solipsista da consciência, do *ego cogito*, inaugura o seu desenvolvimento esmagador, desbastador, durante a modernidade europeia posterior e chegará, já bastante alterado, até Hume, Kant, Hegel, Sartre ou Paul Ricoeur (DUSSEL, 2010, p. 331).

Sendo assim, em verdade, o primeiro debate filosófico moderno tem como centro a pergunta: “Que direito tem a Europa de dominar colonialmente as Índias [Ocidentais?]” (DUSSEL, 2010, p. 308-309). Ele foi travado pela primeira vez em 1550 entre Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de las Casas (DUSSEL, 2010, p. 308-309).

Em meados do século XV, Ginés de Sepúlveda buscava analisar o status ontológico dos e das indígenas que eram considerados por ele como bárbaros. Devido a essa condição, os indígenas deveriam se sujeitar às raças superiores, mais humanas e mais avançadas, para que conseguissem sair daquele estágio de inferioridade (DUSSEL, 2010, p. 296).

Dessa forma, cabia aos europeus levar maior grau de civilização aos povos menos desenvolvidos, mesmo que fosse necessária a utilização da força e da violência. Isso configurava uma guerra justa, pois cabia aos mais avançados levar a civilização a todas e a todos. Isto é, justificava-se a experiência colonial como uma guerra justa, em que os dominados eram sujeitados e as dominadas sujeitadas à dominação e à exploração para que pudessem se tornar mais humanos (DUSSEL, 2010, p. 296-297), bem como se fundamentava o controle da Europa sobre esses territórios. Esse processo violento marcado pelo fogo e pelo sangue é, ainda hoje, comumente narrado como a missão civilizadora que possibilita a emancipação dos e das indígenas da barbárie (DUSSEL, 2010, p. 297-298).

O problema do argumento de G. Sepúlveda é que ele é “tautológico”, uma vez que parte da suposta superioridade de uma cultura e, a partir dela, considera todas as outras culturas como inferiores. Assim, declara-se não-humano tudo o que difere da dita cultura superior (DUSSEL, 2010, p. 296).

É necessário, assim, resgatar B. de las Casas, o primeiro crítico da modernidade (1484-1566), que denunciava apenas duas décadas depois de sua inauguração a face violenta da modernidade e as mazelas geradas pelo processo “civilizador moderno” (DUSSEL, 2010, p. 302-303).

O autor refuta o argumento de uma guerra justa e da legitimidade da dominação a partir de três questões centrais. Primeiramente, nega a pressuposição de G. Sepúlveda de uma superioridade da cultura da Europa em face das outras (DUSSEL, 2010, p. 303). Com isso,

para B. de las Casas a dominação colonial moderna não pode ser entendida como sendo justa (DUSSEL, 2010, p. 309).

Em segundo lugar, enfrenta a pressuposição de que os indígenas são bárbaros por não seguirem as mesmas crenças dos europeus e, por isso, seria preciso levar a civilização a eles e a elas, mesmo que por meio da violência. Para B. de las Casas os povos indígenas, assim como todas as diferentes culturas, devem ser compreendidos à luz de uma pretensão universal de verdade. Isto é, enquanto não se provar que esses povos estão equivocados nos seus costumes e crenças, não faz sentido falar em uma guerra justa. Pois eles e elas acreditam estar agindo de modo correto. Assim, até que se demonstre o equívoco deles e delas, são os e as indígenas que têm o direito a conduzir uma guerra justa contra os europeus (DUSSEL, 2010, p. 309-310).

Por fim, a dominação colonial também não é legítima, pois se o povo é "a sede do poder", a legitimidade das decisões políticas se assenta "no prévio consenso do povo". Dessa forma, o "governador" somente pode ser aquele que o próprio povo, a comunidade, eleger. Portanto, como não houve consenso entre os e as indígenas na escolha de um governador europeu, situado em uma outra territorialidade, essa conquista é ilegítima (DUSSEL, 2010, p. 311).

Contudo, apesar da questão da legitimidade da dominação colonial ser a fundante da filosofia moderna, ela desapareceu no debate filosófico posterior. A filosofia compreendida hegemonicamente como moderna aceita a dominação colonial, tendo parado de questionar os fundamentos éticos e políticos do processo de expansão da Europa, não enfrentando, assim, o modo com que esse processo foi realizado — isto é, por meio da exploração e da dominação dos povos e dos territórios do Sul (DUSSEL, 2010, p. 308-309).

É nesse contexto, da não-reflexão no campo filosófico acerca da legitimidade da dominação colonial, que o debate acerca dos direitos humanos ganha centralidade. Pois irrefletidamente se assume que há, dentro da humanidade, seres mais próximos da razão do que outros — mais humanos, pois. Isso se cristaliza na constituição e na afirmação de direitos humanos não para toda a humanidade, mas apenas para uma parcela.

Dessa forma, a dominação política exercida pela metrópole sobre as colônias, no período colonial, impedia que os povos colonizados fossem cidadãos. Elas e “eles não eram sujeitos dos direitos europeus metropolitanos”, elas e eles não foram consideradas nem considerados como sujeitos dos referidos “novos direitos humanos universais”. Assim, eram

compreendidos como “iguais, fraternos e livres os cidadãos metropolitanos e como desiguais, dominados e escravos os não-humanos do Sul” (DUSSEL, 2012, p. 17-18).

Essa contradição se evidenciava na medida em que a Revolução Francesa levou à promulgação de “direitos humanos universais”, mas que só valiam para uma região específica, enquanto para outra parcela da sociedade e para outros povos os sujeitos continuavam podendo ser escravizados, continuavam não sendo considerados como humanos (DUSSEL, 2012, p. 17-18).

A universalidade dos direitos humanos pode ser, portanto, questionada, na medida em que eles excluem e desconsideram os povos colonizados como sendo também humanos. Conseqüentemente apesar da pretensão de universalidade, os direitos humanos foram, ao menos no meu momento inaugural, nada mais do que limitados a uma única localidade: eram uma “particularidade” “excludente” (DUSSEL, 2012, p. 18).

Isso é um dos temas “da filosofia política do Sul que não foi tratada por Hobbes, Locke, Hume, etc.” (DUSSEL, 2012, p. 18) Sendo que essa “não humanidade dos seres do Sul ou das regiões pós-coloniais chega até nossos dias” (DUSSEL, 2012, p. 18) e exatamente por isso continua sendo um tema central para a filosofia do Sul.

Cabe ressaltar que a distinção entre Norte e Sul não é geográfica. O Sul deve ser compreendido como: “o antigo mundo colonial estruturado desde o século XVI e agravado desde a Revolução Industrial na América Latina, África bantú, no mundo árabe-muçulmano, Sudeste asiático e Índia, e China que, mesmo não sendo colônia, sofreu os embates do Ocidente desde o século XIX” (DUSSEL, 2012, p. 11). Em outras palavras, o “[...] Sul do qual falamos [...]: 1) América Latina (e seus povos originários); 2) o mundo islâmico (de Marrocos até Mindanao, nas Filipinas); 3) a África bantú sub-saariana e sua diáspora; 4) a Índia; 5) o Sudeste Asiático (em parte hindu, como Birma, Nepal, etc. e em outras chinês como Coreia, Vietnam, etc.); 6) a China” (DUSSEL, 2012, p. 22). Em síntese, os países do Sul ou periféricos são aqueles “explorados por um capitalismo colonialista que hoje se globaliza e está em crise” (DUSSEL, 2012, p. 12).

3.2.1 A colonização filosófica ou a colonialidade do saber

Da forma descrita na seção anterior,, a dominação colonial buscando legitimar os seus atos violentos realizou uma “justificação filosófica” de “caráter antropológico”, “histórico” e “ético”, ancorada em uma compreensão de superioridade do Norte em relação ao Sul (DUSSEL, 2015, p. 89) e do centro em relação à periferia. A filosofia moderna europeia se tornou nos últimos séculos a filosofia universal, o que levou as antigas colônias a continuarem sendo filosófica e epistemologicamente colonizadas, o que se evidencia na forma majoritária da produção de conhecimentos nas regiões periféricas (DUSSEL, 2015, p. 90).

Consequentemente, a América Latina, enquanto composta por antigas colônias, foi excluída da história da filosofia moderna (DUSSEL, 2010, p. 283), revelando que a dominação para além de “militar, econômica e política” foi também “ideológica, cultural e, em seu fundamento, filosófica” (DUSSEL, 2015, p. 84-85).

Essa dominação vai assumir a forma de um “colonialismo cultural” (DUSSEL, 2012, p. 13) na periferia, pois se desconhece o pensamento teórico e a filosofia produzidos na região anteriores à e ao longo da modernidade. O que passa a haver é apenas uma aplicação automática das teorias, filosofias, dos planos de ensino e mesmo das agendas de pesquisa produzidos no Norte e voltadas a refletir sobre os problemas presentes nessa região (DUSSEL, 2012, p. 15).

Dessa feita, “a colonialidade filosófica” se manifesta de maneira dúplice: no Norte, uma pretensão de universalidade, assentada nas experiências europeias e expandida para o restante do mundo (DUSSEL, 2015, p. 90), considerando a filosofia e o conhecimento produzidos em outras localidades como um pensamento atrasado, folclórico e místico (DUSSEL, 2015, p. 91). No Sul, por sua vez, devido à aceitação dessa suposta universalidade, a colonialidade filosófica se manifesta na ignorância em relação à própria filosofia regional da periferia (DUSSEL, 2015, p. 90). No limite, a filosofia moderna, ao não reconhecer a sua não-universalidade e, ao mesmo tempo, ao desconsiderar tudo o que difere dela, é a negação de toda e qualquer filosofia local.

Assim, durante muito tempo, em decorrência de perguntas mal formuladas, se afirmou e, em alguma medida, continua afirmando-se que não há uma filosofia do Sul e, mais especificamente, latino-americana. Essa alegação, em regra, parte de uma comparação das teorias produzidas no Sul com a Filosofia produzida no Norte (DUSSEL, 2012, p. 15).

Todavia, se se compreende a filosofia como o modo de se fazer filosofia moderna europeia, isto é, que analisa e dá fundamentos teórico-conceituais à realidade, aos processos

culturais, econômicos e políticos, há também na América Latina filósofas e filósofos. Elas e eles, entretanto, diferentemente dos autores e das autoras do Norte, tiveram um reconhecimento limitado, apenas regional e não global, fenômeno comum considerando a realidade da produção de conhecimento no Sul e da hierarquização entre o centro e a periferia (DUSSEL, 2012, p. 15). Essa ausência de projeção e reconhecimento é uma das expressões da colonização filosófica e uma consequência da colonialidade do saber.

O problema, contudo, não é exatamente o etnocentrismo dessa filosofia moderna eurocêntrica, isto é, a compreensão ingênua de que a partir da sua realidade, da sua cultura e do seu mundo seria possível compreender o “sentido da existência humana”. Pois não apenas a filosofia moderna europeia, mas toda a filosofia — a grega, a chinesa, a hindu, a romana, por exemplo —, sempre foi etnocêntrica. Entretanto, até o início da modernidade, o etnocentrismo foi sempre regional (DUSSEL, 2012, p. 13). Esse caráter local se perdeu com o processo de colonização realizado pela Europa e assumiu, pela primeira vez, os contornos globais, expandindo-se por todo o mundo (DUSSEL, 2012, p. 14).

O problema, então, não é o etnocentrismo, mas a imposição global de uma filosofia pretensamente universal que não assume ser ela também produzida em uma específica região, a Europa. É necessário reconhecer que não há produção de conhecimento que não esteja temporalmente e espacialmente determinada, ela é sempre situada. Sendo assim, não há nenhuma filosofia neutra, ela é sempre comprometida, pois (DUSSEL, 2012, p. 22).

A filosofia não é uma produção teórica isolada. Ela é **comprometida com seu mundo** [...]. A escola de Frankfurt, o existencialismo francês, a fenomenologia, etc., argumentaram a favor da **impossibilidade de uma filosofia sem compromisso histórico** (ou seja, sem estar ligada a momentos filosóficos, culturais, econômicos e políticos). Thomas Kuhn demonstrou que as revoluções científicas (e filosóficas, portanto) não dependem somente de acontecimentos intra-científicos, senão que supõe acontecimentos extra científicos que os determinam (DUSSEL, 2012, p. 22) (grifo meu).

Cabe ressaltar que assumir que a produção de conhecimento é sempre situada — em outros termos, localizar a produção de conhecimento —, não é uma questão meramente geográfica. Localizar, em verdade, consiste em assumir que toda e qualquer forma de saber não paira no ar, ela é sempre fortemente influenciada pelos sujeitos que a produzem, pelos problemas enfrentados em uma determinada época e em uma dada região. Evidenciando, assim, que a filosofia moderna europeia apresentada como mundial é também uma filosofia local:

“Localização” indica a ação hermenêutica pela qual o observador se “situa” (comprometidamente) em algum “lugar” sócio-histórico como sujeito de enunciação de um discurso e, por isso, é o lugar “de onde” se fazem as perguntas problemáticas (das quais se tem autoconsciência crítica ou não) que constituem os supostos de uma *epistème* [...]. Enunciamos inevitavelmente o discurso “desde algum lugar” (DUSSEL, 2007, p. 15).

Assim, quando o campo teórico-crítico latino-americano, o pensamento decolonial, assume que a sua produção de conhecimento é localizada, o objetivo não é limitar o debate a partir de critérios ontológicos ou de condições geográficas. Firmar a posição da Filosofia do Sul como situada na América Latina consiste em um movimento duplo. Em primeiro lugar, como dito, se afastar da falsa narrativa de um conhecimento desinteressado e descomprometido, contribuindo, assim, para o desvelamento da pretensão de neutralidade das ciências (DUSSEL, 2012, p. 22). Em segundo lugar, localizar esse conhecimento vai além, trata-se de uma postura ético-política com aqueles e aquelas que foram vencidos e vencidas. Ou melhor, localizar é “situar-se na periferia do sistema-mundo, desde as raças dominadas, desde a mulher na ordem machista, desde a criança no sistema de educação bancário, desde a miséria [...]” (DUSSEL, 2017, p. 3243), desde “as ‘vítimas’ (usando a denominação de Walter Benjamin) da Modernidade, da colonização e do capitalismo transnacional e tardio” (DUSSEL, 2017, p. 3249).

Portanto, localizar uma teoria não significa que apenas os sujeitos que nascem nessa localidade podem produzi-la, não é uma questão meramente territorial. Vai além, é uma forma de compreensão e de posicionamento no mundo, sempre do lado dos oprimidos e das oprimidas, dos dominados e das dominadas, dos explorados e das exploradas.

Apesar do referido comprometimento com os grupos subalternos o papel dos pensadores e das pensadoras que se vinculam a essa tradição não é falar em nome do Outro, a eles e a elas cabe apenas a tarefa de se colocar ao lado na luta das vítimas da modernidade/colonialidade e do capitalismo (DUSSEL, 2017, p. 3241). Um teórico crítico, uma teórica crítica e uma filosofia crítica latino-americanos são aqueles e aquelas que assumem o compromisso e as responsabilidades “de lutar pelo Outro”, são aqueles e aquelas capazes de se sensibilizar e de se indignar “frente à injustiça que sofre algum Outro” (DUSSEL, 2017, p. 3242-3243).

O papel da teoria não é, então, o de frente, não cabe a ela ditar o funcionamento de como as coisas devem ser. Esse papel é o da práxis. A teoria “não pode reivindicar essa

vanguarda. Pelo contrário, é a tarefa de uma reflexão de retaguarda que esclarece aos atores suas ações, que lhes permite aprofundá-las, ensiná-las e desenvolvê-las” (DUSSEL, 2012, p. 10).

Sendo assim, o primeiro passo para a superação da compreensão hegemônica da filosofia europeia como sendo universal e a única moderna é assumir a sua localidade, ou seja, superar a compreensão eurocêntrica, limitada e limitante, sobre o conhecimento. Evidencia-se, então, que a colonialidade filosófica ou do saber tem um duplo aspecto: no Norte ela se manifesta na compreensão de que a teoria lá produzida é universal. Enquanto no Sul, por sua vez, ela assume a roupagem da aceitação dessa pretensão de universalidade. Como desdobramento, na periferia, há um desconhecimento em relação à produção teórica e filosófica regional. Assim, devido a esse desconhecimento, elas são sempre compreendidas de um modo negativo, como sendo hierarquicamente inferiores (DUSSEL, 2012, p. 20).

Por conseguinte, ao invés de analisar e pensar a partir da própria realidade, desconsiderada por essa filosofia eurocêntrica, a filosofia do Sul colonizada é limitada à realização de comentários aos autores e às autoras do Norte vinculados e vinculadas à suposta tradição filosófica moderna e universal (DUSSEL, 2015, p. 90). Por conseguinte, para se opor a essa filosofia colonizada é necessário constituir um pensamento filosófico que pense a própria realidade e não se limite apenas à tessitura de comentários (DUSSEL, 2015, p. 97).

Esse papel desempenhado de comentar as teorias produzidas no Norte não é suficiente. É necessário ir além, é preciso realizar uma nova crítica “científico-social que enfrente os textos e os fatos latino-americanos e os eleve ao nível da ciência com pretensão de universalidade (da que todos, na atual situação da globalização, possam aprender novos aspectos que a luta de nossos povos está construindo lentamente com sua inteligência e sofrimento” (DUSSEL, 2012, p. 11). Seguindo esse percurso, será possível desvelar o que foi encoberto pela modernidade eurocêntrica (DUSSEL, 2012, p. 11).

A filosofia do Sul deve, então, realizar a análise da própria realidade concreta. Todavia, isso deve ser feito a partir de um diálogo crítico com o que há de melhor produzido na filosofia europeia (DUSSEL, 2015, p. 97). Não se tratar de negá-las, uma vez que com essas obras filosóficas é possível aprender muito, mas deve-se levar sempre em consideração que elas partem de uma perspectiva específica, da observação e da percepção de uma outra realidade (DUSSEL, 2012, p. 21). Isto é, elas não podem ser copiadas e importadas de

maneira a-crítica, partindo da pressuposição de que são universais e, por isso, valem para toda e qualquer localidade.

Dessa forma, a filosofia crítica latino-americana

[...] **dominando sua própria tradição regional do Sul [...] e usando metodologicamente as últimas descobertas da filosofia europeia** ou norte-americana **no esclarecimento da atualidade da realidade regional** ou local do Sul, **contribuirá com novas reflexões filosóficas, descobrirá temas** desconhecidos e pertinentes e poderá ser “ponta de lança” num pensamento filosófico bem formulado e inovador. **Pensar a realidade** ética, política, antropológica, ontológica, epistemológica filosoficamente, na China (com sua hiper-revolução industrial), na Índia (com o desenvolvimento do mundo eletrônico), na América Latina (com as experiências políticas da Bolívia, Venezuela e Brasil), do mundo islâmico (com sua “revolução do jasmim”), são temas pertinentes que logo **os filósofos do Sul deveriam esclarecer de maneira privilegiada por serem os atores desses processos.**

A precisão, seriedade, fundamentação argumentativa, pertinência a respeito da própria realidade [...] devem ser notas próprias da filosofia do Sul no presente. Neste caso, a **comunidade dos filósofos do centro “aprenderá” novos temas, com novos métodos, com novos interlocutores.** A filosofia do Sul recuperará a criatividade aniquilada no final do século XV, no começo da **colonização do saber** e que obscureceu as filosofias do Sul (DUSSEL, 2012, p. 28) (grifo meu).

Em outras palavras, uma teoria crítica situada na América Latina não deve ser apenas “comentarista da filosofia europeia”, bem como deve, ao mesmo tempo, “evitar o fundamentalismo que leva a excluir as contribuições de outras correntes filosóficas (incluindo as da modernidade europeia)”. Essas duas atitudes prejudicam os sujeitos que habitam a periferia: pois não pensar a própria realidade e apenas realizar comentários a uma teoria outra não contribui e nem é de interesse para a “comunidade do Sul”; da mesma forma, quanto à simples negação, ela também é prejudicial, uma vez que são ignoradas as contribuições da filosofia do Norte e, conseqüentemente, o Sul “não usufrui da Modernidade europeia” (DUSSEL, 2012, p. 27).

Nesse quadro, não há também uma rejeição plena às teorias pós-modernas, uma vez que é possível subsumir as suas contribuições teóricas. Assim como a filosofia da libertação subsumiu, por exemplo, “as categorias de Marx, e Freud, da hermenêutica de Ricoer, da ética discursiva, e dos movimentos do pensamento que possam contribuir [com] categorias que são necessárias embora não suficientes para um discurso que justifique a práxis de libertação” (DUSSEL, 2017, p. 3243).

Em verdade, deve-se buscar

[...] desenvolver as potencialidades, as possibilidades dessas culturas e filosofias ignoradas; afirmação e desenvolvimento que são efetuados a partir de seus próprios recursos, num diálogo construtivo com a Modernidade europeia e norte-americana. Dessa maneira, a filosofia árabe, no exemplo exposto, pode incorporar a hermenêutica da filosofia europeia, desenvolvê-la e aplicá-la com a finalidade de efetuar novas interpretações do Corão, que permitiriam produzir novas filosofias políticas ou feministas árabes, dois exemplos possíveis tão necessários. Isso seria fruto da própria tradição filosófica árabe, atualizada pelo diálogo interfilosófico (não somente com a Europa, mas igualmente com a América Latina, A Índia, a China ou a filosofia africana), visando a uma filosofia mundial futura pluriversa, e por isso transmoderna (o que suporia, igualmente, ser transcapitalista no campo econômico) (DUSSEL, 2016b, p. 198).

A partir desse diálogo crítico, será possível aperfeiçoar e afiar os ferramentais teóricos para uma melhor compreensão da realidade (DUSSEL, 2017, p. 3243). Com isso, torna-se possível a criação de uma tradição filosófica própria, que seja a expressão do Sul, que seja útil, fundamentada e comprometida com o pensar dos problemas e mazelas que são vivenciados e estão visíveis somente nessa região (DUSSEL, 2015, p. 97). Partindo de uma filosofia do Sul, produzida nesses moldes, é possível recuperar a criatividade e a força latente desses saberes e tradições (DUSSEL, 2015, p. 98). Desse modo, os filósofos e as filósofas do Sul podem parar de ser meros comentadores das teorias do Norte e passar a pensar a própria realidade “negada e não-pensada” (DUSSEL, 2012, p. 20).

3.2.2. Para uma crítica à crítica

Como visto, diferentemente do pensamento pós-moderno, uma tradição que se nomeia crítica e situada na América Latina não nega simplesmente o que foi produzido na modernidade eurocêntrica, mas submete esse conhecimento a uma arquitetura teórico-conceitual que busca contribuir para uma compreensão adequada da complexidade da realidade a partir do Sul (DUSSEL, 2017, p. 3243).

As teorias pós-modernas, que têm em Michel Foucault um de seus principais expoentes, se caracterizam por realizarem críticas às concepções teóricas “metafísicas e a-históricas”, à existência de “sujeito messiânico”, à compreensão de que a história possui um sentido único e progressivo, bem como ao entendimento de que há uma única forma de poder vigente na sociedade, à compreensão do poder como macroestrutural. (DUSSEL, 2017, p. 3234-3235).

Para além disso, outros autores ligados à referida corrente como Gilles Deleuze, Jacques Derrida ou Jean François Lyotard, apesar de suas distinções, realizam uma crítica à “razão moderna”, afirmando que uma compreensão universalista expressa a violência dessa racionalidade. Assim, em oposição à “unicidade do ser dominante”, a corrente pós-moderna vai utilizar dos conceitos como: “différance, a multiplicidade, a pluralidade, a fragmentariedade, a desconstrução de todo macro relato” (DUSSEL, 2017, p. 3235-3236).

O pós-modernismo, contudo, não ficou restrito à Europa: como filosofia moderna eurocêntrica — apesar de pretensamente crítica a ela — também expandiu sua influência pelo globo e ganhou força na América Latina a partir do final da década de 1980. O aumento da produção teórica vinculada à referida corrente foi resultante do processo de “desencanto” presente na região com o populismo, com a revolução cubana e com o fim do socialismo real (DUSSEL, 2017, p. 3236).

Com essa expansão na América Latina, os pesquisadores e as pesquisadoras que passaram a estar vinculados e vinculadas a essa tradição teórica buscaram colocar fim aos dualismos simplistas: “centro-periferia, atraso-progresso, tradição-modernidade, dominação-libertação” em direção a uma “pluralidade heterogênea, fragmentária, diferencial”. A partir de então, não mais coube aos filósofos, filósofas, sociólogos, sociólogas, historiadores e historiadoras o papel central na interpretação da realidade da América Latina, mas sim às antropólogas e aos “antropólogos sociais”, às críticas e aos “críticos literários” (DUSSEL, 2017, p. 3236).

Nesse contexto, uma das melhores expressões da influência da teoria pós-moderna na América Latina é Santiago Castro-Gómez (DUSSEL, 2017, p. 3237), membro do Grupo Modernidade/Colonialidade²⁷ (BALLESTRIN, 2013, p. 98). Para ele²⁸ mesmo os autores latino-americanos críticos e as autoras latino-americanas críticas à modernidade, ao tratarem “de sujeitos, de história, a dominação, a dependência externa, as classes sociais oprimidas, do papel das massas populares, de categorias tais como totalidade, exterioridade, libertação, esperança”, teriam caído ou permanecido na modernidade. No mesmo sentido, ao permanecerem tratando de “macro instituições como o Estado, a nação, o povo, das narrativas

²⁷ Evidenciando mais uma vez a pluralidade do Grupo Modernidade/Colonialidade.

²⁸ Cabe ressaltar que mesmo S. Castro-Gómez não rejeita toda forma de universalidade. Para o autor, por exemplo, “a política emancipatória não pode renunciar o gesto de universalização de interesses”. Conferir: (CASTRO-GOMÉZ, 2017, p. 41).

épicas heroicas” esses autores e autoras teriam perdido o horizonte “do micro, heterogêneo, plural, híbrido, complexo” (DUSSEL, 2017, p. 3237).

O problema do argumento de S. CASTRO-GOMÉZ é que o autor acaba caindo em erro, se aproximando demasiadamente do criticado. Ao criticar a unilateralidade das macro categorias homogêneas com outras opostas a elas, as micro-categorias heterogêneas, acabou caindo exatamente no que denunciava. Isto é, ao criticar a utilização de macro-categorias e instituições a partir da utilização e da compreensão “panóptica pós-moderna”, manteve a pretensão de universalidade da modernidade em nome da fragmentariedade (DUSSEL, 2017, p. 3238).

Dessa forma, se o objetivo da tradição pós-moderna na América Latina é o afastamento do modo simplista de se compreender a condição da realidade latino-americana e de suas mazelas, faz-se necessário articular as macro instituições com as micro instituições, uma vez que a realidade é complexa e o “Poder se constitui de forma mútua e relacional entre os sujeito sociais”, em diferentes níveis e assumindo diferentes roupagens, “mas não por isso deixa de existir o poder do Estado ou de uma nação hegemônica” (DUSSEL, 2017, p. 3238).

Assim, diferentemente das teorias pós-modernas, o objetivo não é a negação de toda a racionalidade, dos saberes e das teorias produzidas no Norte. A proposta é subsumir as categorias e os instrumentais teóricos que possam contribuir para a criação e o aperfeiçoamento de categorias para uma prática ligada à libertação de todas as vencidas e de todos os vencidos. Para isso, é irrelevante se ela é pós-moderna ou marxista (DUSSEL, 2017, p. 3243).

Portanto, não há uma negação dos macro-relatos. É sabido que os macro-relatos hegelianos, por exemplo, contribuíram e contribuem para o encobrimento e para a ocultação das vítimas da história. Todavia, não parece razoável que essas vítimas necessitem apenas de “micro relatos fragmentários”. Eles e elas,

[...] o Exército Zapatista, os afro-americanos, os hispânicos nos Estados Unidos, as feministas, os marginais, a classe trabalhadora no capitalismo transnacional que se globaliza, etc., necessitam uma narrativa histórica que reconstrua sua memória, no sentido de suas lutas. As “lutas por reconhecimento” dos novos direitos (falando como Axel Honneth) necessitam da organização, da esperança, da narrativa épica que abre horizontes (DUSSEL, 2017, p. 3243).

Por fim, quanto aos dualismos tipicamente modernos, como: “centro-periferia, desenvolvido-subdesenvolvido, dependência-libertação, classes exploradoras-classes exploradas, todos os níveis de gênero, cultura, raça [...], civilização-barbárie [...], totalidade-exterioridade”, se utilizados de modo redutor e superficial devem ser superados. Essa superação, no entanto, não implica na sua negação absoluta. Ou seja, não devem ser tratados como inexistentes e considerados como sem utilidade: os dualismos devem ser subsumidos (DUSSEL, 2017, p. 3244).

Desse modo, essas categorias apesar de serem duais na sua formação original, ao serem subsumidas devem ser “situadas em níveis concretos de maior complexidade e articuladas com outras categorias que lhe sirvam de mediação com um nível micro”. Não se trata de uma negação ou de uma falsa compreensão da realidade, de que não existem mais no mundo dominados e dominadores, explorados e exploradores, um centro e uma periferia, pois fazer isso “é cair em um pensamento reacionário ou perigosamente utópico” (DUSSEL, 2017, p. 3244). “Meta-categorias como ‘totalidade’ e ‘exterioridade’ seguem tendo vigência, como referências abstratas e globais que devem ser medidas pelas microestruturas do Poder, o qual se encontra disseminado em todos os níveis e de que ninguém pode declarar-se inocente” (DUSSEL, 2017, p. 3249).

Não se trata, por exemplo, de negar a existência da luta de classes como afirmam as teorias pós-modernas, mas de reconhecer que ela não é a única luta sendo travada. Ao lado dela há as lutas das mulheres, dos negros e das negras, dos e das indígenas, dos movimentos ambientais, das nações dependentes. Sendo que em determinados momentos históricos e em determinadas localidades uma ou outra forma ganha uma maior centralidade (DUSSEL, 2017, p. 3244).

A partir disso é necessário reconhecer que o proletariado realmente não é o sujeito metafísico da história. Entretanto, isso não leva à compreensão de que não há sujeitos coletivos. Eles podem ganhar determinadas formas e mesmo chegar a desaparecer em determinados momentos históricos. Afirmar a existência de um único sujeito coletivo, bem como “Esquecer-se de sua existência é igualmente um grave erro” (DUSSEL, 2017, p. 3244)

Sendo assim, ao considerar o que foi dito — de que não há uma crítica à razão em si, mas sim à razão eurocêntrica; de que não há uma negação absoluta do que foi e do que é produzido de conhecimento no Norte —, em oposição aos estudos pós-modernos, também não deve haver uma negação absoluta das macro-categorias e dos meta-relatos presentes na

filosofia eurocêntrica. Apesar deles estarem presentes no processo de encobrimento da modernidade, isso não significa que as vítimas dessa violência e dominação precisam e busquem apenas micro-relatos fragmentados: eles e elas buscam reconstruir as suas histórias, as suas imagens e as suas memórias, eles e elas precisam de uma “narrativa épica que abre horizontes” (DUSSEL, 2017, p. 3243).

3.3. Um caminho outro: rumo à Transmodernidade

Como visto, não há uma negação em absoluto da razão enquanto tal nem dos meta-relatos. Para além disso, há uma abertura à realização de um diálogo crítico entre a filosofia do Sul e a filosofia do Norte. Ou seja, não há uma vinculação à tradição moderna hegemônica, da mesma forma como não há à corrente pós-moderna, pois são ambas eurocêntricas (DUSSEL, 2015a, p. 283): elas permanecem como uma "visão europeia da Modernidade" (DUSSEL, 2016a, p. 56).

Em verdade, o

[...] “pós” da Pós-modernidade não lhe tira seu eurocentrismo; pressupõe como óbvio que a Humanidade futura alcançará as mesmas características de “situação cultural” que a Europa ou os Estados Unidos pós-modernos, à medida que se “modernizam” pelo processo de “globalização” já iniciado, irreversível e inevitável. Sob o signo dessa “inevitabilidade” modernizadora, a Pós-modernidade é profundamente eurocêntrica, visto que não pode nem imaginar que as culturas excluídas em sua positividade pelo processo moderno colonial (desde 1492) e ilustrado (desde 1789) [...] possam contribuir “positivamente” na construção de uma sociedade e cultura futura, posterior à cultura Moderna europeia e norte-americana, mais além do seu “último momento”, de sua crise atual, do seu limite (mais além do momento “Pós”-moderno da Modernidade). É necessário pensar a questão mais radicalmente (DUSSEL, 2016b, p. 166)

Na concepção dominante não se compreende, em regra, que haja diferentes modernidades que coexistem. O entendimento hegemônico é o de que há apenas uma modernidade, a modernidade europeia, que é replicada e copiada “no processo de globalização em outras regiões do mundo”. No limite, compreende-se, assim, que é a mesma modernidade sendo implantada de formas diferentes em lugares diferentes. “É a mesma modernidade, imitada e expandida em certos aspectos” (DUSSEL, 2012, p. 29).

Em face disso, a proposta de E. Dussel é a realização de uma crítica à concepção e as narrativas da modernidade, que tem como ponto de partida um lugar outro e não o interior da

modernidade. Isto é, a crítica está situada no exterior da modernidade eurocêntrica, ela não se limita a uma única região, a Europa. Ela assume uma outra perspectiva, comprometida com o que há além dessa região, "ou seja, global (não provinciana, como eram as perspectivas europeias)" (DUSSEL, 2016a, p. 57). Busca-se, assim, a realização de um projeto distinto da modernidade e da pós-modernidade, uma via alternativa, denominada como transmodernidade (DUSSEL, 2000, p. 50-51).

O primeiro passo para a realização desse projeto é questionar a visão hegemônica sobre as culturas em geral e, mais especificamente, sobre o modo com que a cultura europeia é narrada como a única realmente moderna, superior, que se expande por todo o planeta (DUSSEL, 2016a, p. 56). Para isso, é necessário abandonar as lentes limitadas do eurocentrismo e aumentar o campo de visão para perceber que há uma infinidade de culturas que coexistem com a sociedade e a cultura europeia hegemônica. Elas foram negadas, foram retratadas pela europeia como bárbaras, como não-culturas, como inferiores e sem história. Assim, ao reconhecer essa diversidade de culturas no mundo, está presente a possibilidade de realização da crítica à modernidade, bem como uma alternativa, um caminho rumo ao projeto transmoderno (DUSSEL, 2015a, p. 282-283).

Para além de re-situar o início da modernidade e de denunciar o seu aspecto violento, de desvelar a relação umbilical entre a América Latina, a Europa e a modernidade, passou a ser necessário também situar todas as culturas que coexistem no interior da modernidade em tensão com a modernidade europeia (DUSSEL, 2016a, p. 57). Isso porque a visão míope pobre e distorcida sobre as culturas periféricas teve como desdobramento a compreensão inadequada sobre a própria cultura europeia (DUSSEL, 2016a, p. 56). Há no mundo não apenas uma única cultura moderna que se expande pelo mundo. Há uma diversidade delas, que sobreviveram e são a expressão de uma constelação de alteridades culturais (DUSSEL, 2015a, p. 282-283).

Cabe ressaltar que essas culturas que coexistem com a cultura moderna europeia são "pré-modernas", mas não inferiores. Elas são pré-modernas no sentido de que são anteriores, elas já existiam antes da Europa se constituir como Europa moderna, antes da inauguração da própria modernidade, do desenvolvimento do capitalismo e da constituição de um sistema-mundo. Ao mesmo tempo, apesar de anteriores, elas são simultâneas, elas sempre coexistiram e continuam coexistindo na modernidade (DUSSEL, 2016a, p. 63).

Entretanto, não há uma crença ingênua de que essas culturas negadas e silenciadas são fixas e inalteradas. Elas tiveram contato com a modernidade e nesse contato se modificaram. Isto é, as culturas encobertas, que formam uma exterioridade cultural em relação à cultura moderna eurocêntrica, não são “identidades” imutáveis que sobreviveram intocadas ao longo dos anos. Elas convivem com a cultura moderna eurocêntrica e por isso foram afetadas (DUSSEL, 2016a, p. 62). São culturas que permanecem vivas e se desenvolvendo, são não-modernas, uma vez que não se constituíram no interior da modernidade. Ao mesmo tempo, são pré-modernas, pois são cronologicamente anteriores (DUSSEL, 2016a, p. 62-63).

O contato entre as diferentes culturas é constante e não necessariamente pacífico. As diferentes culturas "se enfrentam em todos os níveis da vida cotidiana: a comunicação, a educação, a pesquisa, a política de expansão ou de resistência cultural ou mesmo militar" (DUSSEL, 2016a, p. 57). Portanto, no contato com a modernidade europeia, essas culturas foram colonizadas em alguma medida. Ao mesmo tempo a maior parte de seus valores e estruturas foi desprezada pela modernidade e por suas próprias elites locais (DUSSEL, 2016a, p. 62).

Apesar disso, há ainda muito delas que permanece vivo. Pois a dominação e a imposição da cultura europeia é algo muito recente na história. A Europa veio “a ser o ‘centro’ do mercado mundial” há apenas dois séculos (DUSSEL, 2016b, p. 169), mais especificamente após a Revolução Industrial. Trata-se, então, de um período relativamente pequeno para que a Europa tenha conseguido “transformar com profundidade” as culturas de impérios milenares, como “a chinesa”, “a hinduísta, a islâmica, a bizantino-russa, e até mesmo a bantu ou as da América Latina (de diferente composição estrutural)” (DUSSEL, 2016a, p. 62).

Essas culturas foram, em parte, colonizadas, mas a maior parte de suas estruturas de valores foram sobretudo excluídas, desprezadas, negadas, ignoradas mais do que aniquiladas. O sistema econômico e político foi dominado no exercício do poder colonial e da acumulação gigantesca de riqueza, mas essas culturas têm sido interpretadas como desprezíveis, insignificantes, sem importância e inúteis. Esse desprezo, no entanto, permitiu-lhes sobreviver em silêncio, desdenhadas simultaneamente por suas próprias elites modernizadas e ocidentalizadas. Essa alteridade negada, sempre existente e latente, indica a existência de uma riqueza cultural insuspeita, que renasce lentamente como carvão enterrado no mar de cinzas centenárias do colonialismo (DUSSEL, 2016a, p. 62).

É importante ressaltar, contudo, que nesses contatos entre as culturas não é possível garantir que elas vão continuar existindo, pois elas permanecem se modificando mutuamente no transcurso do tempo. Em outros termos: “Sistemas culturais, cunhados por milênios, podem quebrar em décadas, ou se desenvolver pelo choque com outras culturas. Nenhuma cultura tem assegurada a sobrevivência de antemão” (DUSSEL, 2016a, p. 57).

Como quer que seja, apesar de a modernidade eurocêntrica se auto-compreender como a única cultura legítima, as outras culturas que foram silenciadas, invisibilizadas, desconsideradas e negadas continuam existindo, mesmo que como partes exteriores dessa modernidade. Dessa forma, após o reconhecimento dessa constelação cultural, deve-se buscar a realização de um diálogo simétrico entre elas. Isto é, sem qualquer hierarquia ou pressuposto de superioridade. Pois como elas estão situadas em outros lugares, podem contribuir para a realização de uma reflexão capaz de encontrar novas soluções para as mazelas do tempo presente (DUSSEL, 2016a, p. 51).

Dessa maneira, o projeto de superação da modernidade é diferente da proposta da sua superação pela renúncia, como a do pensamento pós-moderno. O projeto de transmodernidade não recusa simplesmente a modernidade, seu ponto de partida é a alteridade negada e, apesar de assumir os desafios da modernidade, responde a eles de um outro lugar, da sua própria realidade, das suas experiências sociais e culturais múltiplas (DUSSEL, 2015a, p. 283). Em verdade, a possibilidade de encontrar novas respostas para os problemas enfrentados parece estar nas experiências das culturas que foram inferiorizadas (DUSSEL, 2016a, p. 53).

Sendo assim, apesar da modernidade ter nascido em 1492, com a invasão das Américas, a sua “real superação” está relacionada com “a subsunção de seu caráter emancipador racional europeu transcendido como projeto mundial de libertação de sua Alteridade negada: a Trans-Modernidade (como novo projeto de libertação político, econômico, ecológico, erótico, pedagógico, [...])” (DUSSEL, 2000, p. 50-51).

Isto é, a

[...] metacategoria de “Exterioridade” pode iluminar a análise que se propõe indagar a “positividade” cultural não incluída pela Modernidade, não a partir das pressuposições de uma Pós-modernidade, mas sim do que temos chamado de “Trans”-modernidade. Ou seja, trata-se de um processo que parte, que se origina, que se mobiliza a partir de “outro” lugar [...] além da Modernidade europeia e norte-americana. A partir da “Exterioridade” negada e excluída pela expansão moderna da Europa hegemônica “existem” culturas atuais que são anteriores, que se desenvolveram junto à Modernidade europeia, que sobreviveram até o presente e que têm, portanto, um potencial de humanidade suficiente para fazer contribuições

significativas na construção de um Cultura humana futura posterior ao término da Modernidade e capitalismo (DUSSEL, 2016b, 167-168).

Para a realização desse projeto de libertação da Alteridade negada, porém, não basta apenas o reconhecimento da sua existência (DUSSEL, 2015a, p. 283). Da mesma forma, não é suficiente a ideia ingênua da possibilidade da realização de um diálogo entre as diferentes culturas como sendo algo fácil, pressupondo de antemão uma simetria entre elas que não existe (DUSSEL, 2016a, p. 57).

É necessário, como passo inicial, reconhecer que as assimetrias entre as diferentes culturas existem. Para além disso, compreender que elas são decorrentes da sua história de enfrentamentos ligada às posições que as diferentes culturas ocupavam no sistema colonial, lugares esses impostos pela cultura eurocêntrica (DUSSEL, 2016a, p. 59)

A partir da constituição de uma cultura europeia como moderna e central, as demais culturas periféricas foram consideradas como inferiores, "como mais primitivas, como pré-modernas, tradicionais e subdesenvolvidas" (DUSSEL, 2016a, p. 59). Elas sofrem com uma relação de "exploração, conflito e aniquilação" (DUSSEL, 2016a, p. 52).

Para além da relação assimétrica entre as culturas, cabe ressaltar que as elites intelectuais nos países periféricos, educadas pelos centros, contribuem para essa relação desigual e destrutiva. Uma vez que elas reproduzem nas suas regiões o que aprenderam na Europa e assim se distanciam da suas culturas, dos saberes e das memórias dos seus povos, ao mesmo tempo em que se aproximam dos europeus. Assim, enquanto no centro havia uma cultura que buscava impor-se e dominar todas as outras, na periferia, por sua vez, havia uma separação abissal entre as elites locais e o restante da população (DUSSEL, 2016a, p. 52-53).

Entretanto, coexistindo com essas elites havia, na periferia, a maior parte da população. Essa maioria permanecia ligada às suas culturas ancestrais e às suas tradições, defendendo-se "contra a imposição de uma cultura técnica e economicamente capitalista" (DUSSEL, 2016a, p. 52-53).

Desse modo, para além de um diálogo simétrico entre as culturas, que leve em consideração as suas diferenças, é necessário também a constituição de uma nova classe intelectual que não esteja engajada com os interesses da modernidade europeia, mas que sejam fiéis aos interesses do "bloco social dos oprimidos" (DUSSEL, 2016a, p. 53).

É preciso a realização de um processo de longo prazo, que se ancore em diálogos interculturais e transversais, que levem sempre em consideração as assimetrias e as

singularidades que existem entre as diferentes culturas (DUSSEL, 2015a, p. 283), levando a sério a pluralidade e complexidade da modernidade.

O projeto transmoderno emerge, então, do “esgotamento das premissas da modernidade”, o presente é compreendido como uma “ante-sala de uma nova Época da história”. Esse novo momento não é pós-moderno, uma vez que este olhar é eurocêntrico e limitado, mas trata-se de uma “mudança radical no próprio fundamento cultural do *ethos* moderno”, denominado como “trans-modernidade”(DUSSEL, 2012, p. 29-30).

Na transmodernidade rompe-se com os “pressupostos da modernidade, do capitalismo, do eurocentrismo e do colonialismo. Uma nova Época na qual as exigências da existência da vida na Terra terão exigido mudar a atitude ontológica ante a existência da natureza, do trabalho, da propriedade, das outras culturas” (DUSSEL, 2012, p. 29-30). Na transmodernidade há uma outra “relação humanidade-natureza”, que passa a ser guiada por princípios “ecológicos”, enquanto as relações humanidade-humanidade, por sua vez, são ancoradas na “solidariedade” (DUSSEL, 2016b, 169).

Consequentemente, as relações econômicas capitalistas serão superadas, devido às exigências naturais e “da vida da maioria da população da Terra”. Ao mesmo tempo, o modelo de democracia será participativo — indo além da representação do modelo liberal —, o que impedirá a exploração e a subalternização dos e das mais vulneráveis (DUSSEL, 2012, p. 30).

Da mesma forma, não haverá uma universalidade excludente e provinciana de uma única cultura imposta e supostamente imitada por todas as outras — que exclui e desconsidera uma variedade incontável de experiências sociais —, levando à constituição de uma identidade artificial unitária e homogênea por meio da exclusão das diferenças (DUSSEL, 2012, p. 30). A transmodernidade é “polifacética, híbrida, pós-colonial, pluralista, tolerante, democrática [...] e afirmativa de Identidades heterogêneas” (DUSSEL, 2016b, p. 170).

Ela corresponde, portanto, à constituição de algo realmente universal, que abarca as culturas anteriores ao surgimento da própria modernidade, que abarca tudo o que está além da modernidade eurocêntrica. Isto é, o que a modernidade eurocêntrica considerou como inferior ou mesmo que produziu como inexistente (DUSSEL, 2016a, p. 63).

A possibilidade da criação da transmodernidade não se encontra, pois, na modernidade eurocêntrica, mas na sua exterioridade. Ou melhor, se encontra na “fronteira”. Uma vez que a externalidade da modernidade “não é pura negatividade. É uma positividade

de uma tradição distinta da tradição moderna. Sua afirmação é novidade, desafio e inclusão do melhor da própria modernidade” (DUSSEL, 2016a, p. 70). Nela, as culturas universais que coexistem e se desenvolvem com a modernidade, a sua alteridade, vão fornecer um ferramental para resolver os dilemas modernos, partindo de um outro lugar, das próprias culturas e experiências silenciadas e negadas (DUSSEL, 2016a, p. 63).

Portanto, o projeto da Transmodernidade parte de experiências diferentes das europeias e, por isso, guarda em si a possibilidade de encontrar novos caminhos e novas perspectivas para as questões postas pela modernidade e para as que ela própria já não consegue encontrar respostas (DUSSEL, 2015a, p. 283). As novas saídas não virão do interior da modernidade eurocêntrica, elas somente vão emergir do seu exterior.

É preciso reconhecer a existência das diferentes realidades, formas de sociabilidade, imaginários, experiências sociais que, apesar de silenciadas, sempre estiveram presentes, coexistindo com a modernidade eurocêntrica e compondo os nódulos da trama multifacetada e plúrima que é a modernidade. Ou melhor, a partir desse reconhecimento e com o fim das hierarquias, caminha-se rumo ao projeto de transmodernidade.

Em síntese, a transmodernidade engloba as culturas que constituem a alteridade da modernidade e o que há de melhor produzido na modernidade. Isso não deve levar a um universalismo vazio, a uma “unidade globalizada”. Pelo contrário, possibilita caminhar em direção a um pluriverso. Isto é, a uma universalidade real, que abarca diferentes universalidades, como a europeia, a latino-americana, a bantu (DUSSEL, 2016a, p. 70). Essas culturas vão dialogar “com base na ‘semelhança’ comum, recriando continuamente sua própria ‘distinção’ analógica, transformando-se num espaço dialógico, mutuamente criativo” (DUSSEL, 2012, p. 30).

Seria razoável, então, questionar: a transmodernidade é uma utopia? Sim e não (DUSSEL, 2016a, p 70). “Trata-se de um prognóstico razoável, empiricamente argumentável, que traça um horizonte que ao menos pretenderá a superação das dominações substâncias detectadas no presente” (DUSSEL, 2012, p. 30). Trata-se do “caminho de uma utopia transmoderna” (DUSSEL, 2016a, p 70).

4. Walter Mignolo: diferença colonial, pensamento liminar e pluriversalidade²⁹

Walter Mignolo é um teórico argentino “educado na América Latina” (MIGNOLO, 2003, p. 428) e “recolocado na América (anglo-saxônica) depois de três anos de intervalo na França” (MIGNOLO, 2003, p. 429). Foi membro do Grupo de Estudos Subalternos latino-americano (MIGNOLO, 2003, p. 20) e atualmente integra o Coletivo Modernidade/Colonialidade (MIGNOLO, 2014, p. 08), em torno do qual se desenvolve o chamado giro decolonial.

Walter Mignolo se coloca ao lado de Enrique Dussel e Aníbal Quijano para a realização de uma compreensão adequada sobre a modernidade, bem como para propor uma alternativa outra às narrativas hegemônicas modernas, a partir de uma nova perspectiva, ressitando o lugar da Europa e da América Latina na constituição e no transcurso da modernidade (MIGNOLO, 2003, p. 93).

Nesse quadro, segundo o próprio autor: “Quijano, Dussel e eu estamos reagindo, não apenas contra a força de um imaginário histórico, mas também contra a atualidade desse imaginário hoje” (MIGNOLO, 2003, p. 93). Imaginário é compreendido como a forma que uma cultura “percebe e concebe o mundo” (MIGNOLO, 2003, p. 48).

Dessa forma,

[...] associei meu trabalho com o de Aníbal Quijano no Peru e Enrique Dussel na Argentina e no México, ambos atuando desde o fim dos anos 60 e início dos anos 70. [...] Uma das razões nada triviais de minha decisão de seguir Wallerstein e daí passar a Quijano e Dussel foi minha necessidade de refletir a partir do lado sombrio da Renascença, ir além do iluminismo, que é a referência e o ponto de partida da teorização pós-estruturalista e pós-colonial em seu início. Para as minhas reflexões, precisei do século 16 e da Renascença, da emergência das Américas no horizonte colonial da modernidade, uma história local a partir da qual crescemos, Quijano, Dussel, [...] e eu próprio [...]. O que eu precisava defender era uma forma de pensar nas e a partir das margens dos projetos globais implementados e daqueles que estão sendo desejados [...] (MIGNOLO, 2003, p. 438)

A referida aproximação de W. Mignolo com os supracitados autores desdobrou-se na construção de uma tessitura teórica própria, filiada aos conceitos teóricos-sociais de

²⁹ Agradeço à Marina Leite pela revisão do capítulo.

colonialidade de A. Quijano, de transmodernidade de E. Dussel, e de pensamento fronteiroço “derivado da intelectual e ativista Gloria Anzaldúa” (MIGNOLO, 2009, p. 251).

Inicialmente, é importante entender como W. Mignolo concebe o pensamento descolonial — no que se difere pouco ou nada de E. Dussel e A. Quijano. Para ele, esse campo, o pensamento descolonial, é autônomo e diferente dos estudos pós-coloniais. O que difere as supracitadas tradições, decolonial e pós-colonial, são as matrizes teóricas. Os estudos pós-coloniais permanecem ligados à academia europeia e estadunidense, com bases teóricas no pós-estruturalismo francês; enquanto a opção descolonial, por sua vez, caminha em um outro sentido, na construção de um projeto de “desprendimento” epistêmico. Isto é, a realização de uma descolonização do conhecimento, a partir de outras fontes, como José Carlos Mariátegui, Aimé Césaire e Frantz Fanon (MIGNOLO, 2010, p. 14-15).

No mesmo sentido, ainda relacionada ao afastamento dos estudos pós-modernos, a crítica decolonial à modernidade é singular. Pois enquanto a tradição pós-moderna faz uma oposição à razão moderna por ser “a razão do terror”, a crítica dos autores ligados e das autoras ligadas ao pensamento decolonial é outra; ela está relacionada ao encobrimento e à invisibilização da violência moderna/colonial (MIGNOLO, 2003, p. 104-105). Para além disso, a tradição pós-moderna, apesar de pretensamente crítica, continuaria presa e limitada à Europa — uma tradição eurocêntrica, pois (MIGNOLO, 2010, p. 14-15).

O que torna o pensamento decolonial um campo específico, para além das divergências nas fontes com os estudos pós-coloniais, da realização de uma crítica à modernidade e à razão moderna de forma distinta das teorias pós-modernas, é que ele constitui reflexões próprias e se assenta em outros conceitos teóricos-sociais, dentre os quais cabe destacar como basilares a colonialidade e a transmodernidade.

Segundo o próprio autor, o

[...] aspecto “oculto” do sistema mundial “moderno” foi recentemente trazido à luz pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano e por Enrique Dussel, filósofo da libertação. Quijano introduziu o conceito de colonialidade, enquanto Enrique Dussel concebeu a idéia diferente mas complementar de transmodernidade. O que esses dois autores têm em comum, no entanto, é o sentimento de que o sistema mundial moderno ou modernidade está sendo pensado do “outro extremo”, ou seja, a partir da ideia de “modernidades coloniais”. Quijano insiste no fato de que, na América Latina, o “período colonial” não deveria ser confundido com “colonialidade”, e de que a construção de nações que seguiu no decorrer do século 19 na maioria dos países latino-americanos (com exceção de Cuba e Porto Rico) não pode ser compreendida sem se pensar na colonialidade do poder. E assim é, precisamente, porque modernidade e colonialidade são os dois lados do sistema mundial moderno [...] (MIGNOLO, 2003, p. 83-84).

Também na linha de E. Dussel, W. Mignolo defende que o conceito de modernidade “obscurece” a função que a América Latina desempenhou para a formação da própria Europa moderna (MIGNOLO, 2003, p. 88) e acrescenta que a “modernidade é uma narrativa” (MIGNOLO, 2017, p. 25), uma invenção. Ela, então, não é simplesmente o período da história que está associado ao Renascimento e ao Iluminismo, como é apresentado, em regra, pela narrativa europeia (MIGNOLO, 2009, p. 31).

No mesmo sentido, a modernidade também não é apenas o deslocamento da concentração das rotas comerciais do Mediterrâneo para o Atlântico, ligada à dominação e à exploração nas Américas, responsável pela constituição do sistema mundial moderno/colonial (MIGNOLO, 2003, p. 81-82). A modernidade é isso, mas ela, nesse mesmo movimento de constituição do sistema mundial, também criou e impôs um “estilo de vida europeu que funcionou como modelo de progresso da humanidade” (MIGNOLO, 2009, p. 32).

Simultaneamente, a modernidade levou à construção de um imaginário ocidental, compreendido como ocidentalismo (MIGNOLO, 2003, p. 81-82). Esse “imaginário geopolítico dominante do sistema mundial colonial/moderno, responsável por subalternizar conhecimentos e constituir um ‘padrão epistemológico planetário’” (MIGNOLO, 2003, p. 92) foi também, como desdobramento, o que permitiu o estabelecimento de um orientalismo. Pois somente é possível que exista um Oriente enquanto o “outro”, se há um Ocidente como “o mesmo” (MIGNOLO, 2003, p. 81-82).

W. Mignolo, assim, soma-se a E. Dussel e a A. Quijano questionando a modernidade, confrontando a ideia de uma modernidade como um único projeto possível, relacionado à expansão da Europa e da sua cultura para o restante do mundo. Projeto esse que em nome “da racionalidade, da ciência e da filosofia afirmava sua própria superioridade sobre outras formas de racionalidade ou sobre o que, na perspectiva da razão moderna, era não racional” (MIGNOLO, 2003, p. 167).

Essa afirmação de supremacia desdobrou-se no silenciamento de outras culturas, de formas de sociabilidade e de conhecimento (MIGNOLO, 2003, p. 167). A modernidade, desse modo, é uma autonarrativa eurocêntrica e hegemônica da história “da civilização ocidental”. Por isso, os sujeitos, os povos e as culturas não-europeias não devem guiar-se buscando entrar ou alcançar essa modernidade (MIGNOLO, 2017b, p. 25).

Nesse contexto de contestação do modelo de modernidade eurocêntrico, narrado como único, o primeiro passo para a realização dessa perspectiva outra é re-situar a relação da América e da própria Europa com a modernidade, bem como de uma com a outra.

A América não precisa ser modernizada, ela própria “é inseparável da ideia de modernidade” (MIGNOLO, 2009, p. 31), uma vez que ela constitui a modernidade “através da sua particular diferença colonial”: a sua invasão, narrada como descobrimento, possibilitou a constituição “do mundo moderno/colonial” (MIGNOLO, 2003, p. 181). No mesmo sentido, a Europa não é moderna por ser a legítima herdeira da história da humanidade, mas fez-se moderna a partir do processo de invasão, colonização, dominação e exploração das Américas e de seus povos.

Devido ao exposto, a modernidade, apesar de sua autonarrativa, não é universal. Trata-se de um modelo também espaço-temporalmente situado, partindo de uma realidade geopoliticamente determinada, o interior da Europa. Evidencia-se, portanto, que ela é provinciana (MIGNOLO, 2003, p. 74).

Se,

[...] como querem Quijano e Dussel, a modernidade não é um fenômeno europeu, então o colonialismo moderno tem diferentes ritmos e energia, dependendo da sua localização espacial e histórica dentro do sistema mundial colonial/moderno. Os projetos globais concebidos e implementados, primeiro a partir da história local da Europa e depois, no século 20, a partir do Atlântico Norte, foram cruciais para a construção das modernidades coloniais em diferentes localidades e temporalidades do sistema mundial colonial/moderno (MIGNOLO, 2003, p. 74).

Em face disso, o objetivo seria "provincializar a Europa", isto é, re-situar o projeto global moderno como mais uma história local, mas sempre considerando "seu papel hegemônico nos sistemas mundiais-coloniais modernos" (MIGNOLO, 2003, p. 289).

Cabe ressaltar que as histórias locais não são relacionados apenas às histórias dos países que foram territórios colonizados e os projetos globais referentes aos das antigas metrópoles. Pois os projetos globais também são “fermentados, por assim dizer nas histórias locais dos países metropolitanos; são implementados, exportados e encenados de maneira diferente em locais particulares (por exemplo, na França e na Martinica no século 19)” (MIGNOLO, 2003, p. 99).

Assim, evidencia-se que não há projetos realmente globais, todos são locais, mas alguns deles são narrados e apresentados como sendo universais, válidos para todo e qualquer

espaço-tempo. A consequência é a subalternização dos outros projetos, culturas, saberes e memórias que tiveram de se acomodar em narrativas e projetos globais em que não participaram ou participam diretamente (MIGNOLO, 2003, p. 74).

Não obstante serem todos, no limite, locais, eles não são complementares e são irreduzíveis um ao outro, devido à diferença colonial. Pois os projetos locais que vieram a ser globais, diferentemente dos que permaneceram locais, se baseiam na construção de um imaginário universal que se alastra, ou que é alastrado, desconsiderando exatamente as diferentes realidades e as histórias locais apagadas (MIGNOLO, 2003, p. 117).³⁰

A consequência dessa reflexão também em W. Mignolo é que a modernidade deixa de ser compreendida como um momento e um imaginário exclusivamente europeu e ocidental (MIGNOLO, 2003, p. 284), rejeitando-se a compreensão da modernidade como um desdobramento ontológico da história da humanidade (MIGNOLO, 2017, p. 25).

Ela convive com diferentes formas de vivência e de experimentação que foram invisibilizadas, silenciadas e consideradas como inexistentes pela modernidade eurocêntrica (MIGNOLO, 2003, p. 74). Em outras palavras, a modernidade esconde seu lado obscuro, que se reproduz de modo constante, sendo ele a colonialidade (MIGNOLO, 2010, p. 9). Os avanços modernos, assim, caminham de mãos dadas com a “violência da colonialidade” (MIGNOLO, 2009, p. 31).

A modernidade, então, passa a ser compreendida de uma forma mais complexa, associada sempre à colonialidade do poder (MIGNOLO, 2010, p. 11), pois “a modernidade não pode ser entendida sem a colonialidade” (MIGNOLO, 2003, p. 278); são “conceitos intrincados”, são os dois lados de uma única realidade (MIGNOLO, 2009, p. 31). Assim, a

[...] colonialidade do poder é necessária para a compreensão do modo com que a economia e o imaginário mundial estão articulados atualmente, na medida em que: a “Colonialidade do poder” e a “dependência histórico-estrutural” são duas expressões-chave inter-relacionadas, que percorrem a história local e particular da América Latina, não tanto como uma entidade existente onde eventos “ocorrem” e “ocorreram”, mas como uma série de eventos particulares cuja localização na

³⁰ Cabe lembrar que a partir do final do século passado, se tornou mais difícil localizar os projetos globais em determinados países, pois as empresas transnacionais passaram a ocupar um papel diferente e pressionar o Estado, diminuindo sua capacidade de “exportar” os projetos globais. Por isso, como os projetos globais não estão mais situados em uma única localidade, as histórias locais passam a ser afetadas de formas distintas (MIGNOLO, 2003, p. 99-100). No mesmo sentido: no atual estágio da colonialidade global, o colonialismo e, consequentemente, o controle do território, não são mais centrais para exercer a dominação e a exploração. A diferença colonial, contudo, continua vigente, assumindo outras roupagens e “sendo rearticulada nas novas formas globais da colonialidade do poder” (MIGNOLO, 2003, p. 271).

colonialidade do poder e na dependência histórico-estrutural fez da América Latina o que ela foi no passado e é hoje [...]. A colonialidade do poder sublinha a organização geoeconômica do planeta, a qual articula o sistema mundial colonial/moderno e gerencia a diferença colonial. Essa distinção permite Quijano ligar o capitalismo, através da colonialidade, ao trabalho e à raça (e não apenas à classe), bem como ao conhecimento” (MIGNOLO, 2003, p. 85).

A colonialidade é uma “lógica encoberta que impõe o controle, a dominação e a exploração, uma lógica oculta atrás do discurso da salvação, do progresso, da modernização e do bem comum”. Ela sempre coexistiu com a modernidade, são co-originárias (MIGNOLO, 2009, p. 32). Isto é, a colonialidade é uma matriz de poder, um conjunto complexo de relações, que se oculta na “retórica” da modernidade, se esconde nas promessas modernas, justificando os atos violentos cometidos em seu nome (MIGNOLO, 2017b, p. 13).

Ao assumir, assim, sua relevância, é necessário evidenciar que a “colonialidade do poder está atravessada por atividades e controles específicos como a colonialidade do saber, a colonialidade do ser [...]” (MIGNOLO, 2010, p. 12). Para o Grupo Modernidade/Colonialidade, o lado oculto da modernidade, a colonialidade, abarca “[...] a colonialidade do poder (econômico e político) a colonialidade do conhecimento e a colonialidade do ser (do gênero, sexualidade, subjetividade e conhecimento)” (MIGNOLO, 2010, p. 11). Ela se estrutura a partir do entrelaçamento entre o “controle da economia”, o “controle da autoridade”, o “controle da natureza e dos recursos naturais”, o “controle do gênero e da sexualidade”, o “controle da subjetividade e do conhecimento” (MIGNOLO, 2010, p. 12).

Nesse quadro, uma das marcas da colonialidade é o racismo colonial, em que uma lógica de racialização levou à classificação da sociedade, dividindo os sujeitos entre superiores e inferiores (MIGNOLO, 2017b, p. 17). Tal classificação é uma invenção que possibilitou e ainda possibilita a dominação e a exploração de grande parte da sociedade, mais especificamente dos diferentes povos da América Latina, da África e da Ásia, apresentados como naturalmente inferiores (MIGNOLO, 2017b, p. 17-19).

Essa suposta inferioridade, todavia, não é ontológica, não está inscrita nos corpos desses sujeitos e não é do próprio ser. A fundamentação dessa hierarquização não está ancorada na realidade, uma vez que não é possível determinar empiricamente que há especificidades em determinados sujeitos que os tornam mais humanos do que outros (MIGNOLO, 2017b, p. 18-19).

Nesse cenário, de um racismo moderno, os sujeitos inferiores são narrados como sendo o Outro, são a alteridade negada e silenciada, que foi inventada pelo mesmo, ou seja, pelos europeus. A referida diferenciação que hierarquiza e nega à parcela da sociedade sua humanidade é uma construção, uma criação discursiva (MIGNOLO, 2017b, p. 18).

Dessa forma, o mesmo, o europeu, ao enunciar o Outro, não está nomeando uma entidade que existe no mundo, mas a está criando. Para isso, contudo, para criar o Outro, é necessário estar em uma posição de poder que permita manusear e manipular o discurso; para fazer com que esses sujeitos inferiorizados acreditem, se enxerguem e percebam o mundo a partir dessa narrativa inventada (MIGNOLO, 2017b, p. 18).

Essa hierarquização entre os sujeitos moderna/colonial anteriormente assumia no debate “teológico-jurídico” o nome de “direito dos povos”. Entretanto, ela foi apagada e esquecida com os direitos humanos, mais especificamente a partir da “declaração universal dos ‘direitos do homem e do cidadão’”, pois com ela houve a universalização de temas e questões regionais, o que acabou por ocultar a “questão colonial” (MIGNOLO, 2003, p. 95-96).

Assim, para além de encobrir as referidas diferenças coloniais, é necessário evidenciar que os direitos humanos também contribuíram e contribuem para a expansão do capitalismo, bem como para a imposição de um modelo de democracia moderno. Tudo isso em nome da civilização e de um suposto controle da barbárie (MIGNOLO, 2015d, p. 209).

Simultaneamente e contraditoriamente, apesar de serem apresentados como universais, “os direitos do homem e do cidadão e os direitos humanos universais são direitos atribuídos a certas pessoas, enquanto para outras são necessários direitos especiais e não universais: direitos das mulheres, direitos indígenas” (MIGNOLO, 2008b, p. 325), por exemplo. Esses sujeitos pertencentes à exterioridade da modernidade eurocêntrica, não são encarados e encaradas como cidadãos e como cidadãs (MIGNOLO, 2008b, p. 325-327), e figuram na “consciência ocidental como uma figura difícil de considerar como” humana (MIGNOLO, 2015f, p. 360).

Logo, os direitos humanos — “pensado em um mundo em que a ‘matriz invisível’ era branca, composta por cidadãos brancos” (MIGNOLO, 2015b, p. 69) e por cidadãs brancas — são válidos apenas para uma parcela da sociedade e não para os “índios e negros” (MIGNOLO, 2015b, p. 69), pois a “humanidade propriamente dita, [é] representada pelos europeus” (MIGNOLO, 2009, p. 30).

É nesse quadro, “precisamente nesta intersecção, e devido ao apagamento do conflito colonial, que a Revolução Haitiana³¹, realizada como implementação dos direitos do homem e do cidadão, foi impensável” (MIGNOLO, 2003, p. 95-96). Ela foi um dos “primeiros movimentos de descolonização de um mundo moderno” (MIGNOLO, 2015b, p. 69) e colonial, “uma revolução dos crioulos negros com o apoio de escravos negros” (MIGNOLO, 2015b, p. 69) e das escravas negras, e, por isso, não aparece nos “discursos libertários sobre os direitos do homem e cidadão” (MIGNOLO, 2015b, p. 69). A Revolução do Haiti, portanto, evidenciou que para os colonizados e para as colonizadas, “especialmente os de cor, não havia espaço para ‘os direitos do homem e do cidadão’” (MIGNOLO, 2015f, p. 360).

O referido racismo moderno/colonial, apesar de ocultado pelos direitos humanos universais, é também concomitantemente reforçado por ele. Ele está sempre presente, é estruturante da própria modernidade e afeta grupos sociais, formas de conhecimentos e línguas hierarquizando-as, criando escalas responsáveis por mensurar o seu grau de humanidade, podendo ser considerados mais ou menos humanos (MIGNOLO, 2017b, p. 18-19). Essa distinção entre sujeitos, que afirma que uma parcela da humanidade não é parte da história, que “não são seres”, é expressão nítida da colonialidade do ser (MIGNOLO, 2009, p. 31).

No transcorrer da modernidade o Outro, constituído a partir da hierarquização entre os sujeitos, assumiu e assume diferentes roupagens, entre elas: as mulheres, os negros e as negras, os e as indígenas, os e as LGBTQ+. Assim, o Outro toma consciência de ser o Outro, o “negro”, por exemplo, não por meio da cor da pele, mas por causa do imaginário racial do mundo colonial/moderno: o sujeito tornou-se “negro” ou “mulher” ou LGBTQ+ por um discurso, em que as regras não estão disponíveis e não são controladas por eles e por elas (MIGNOLO, 2017b, p. 22).

A esses sujeitos, o Outro, há três alternativas possíveis: primeiramente, eles e elas podem aceitar a referida inferioridade como sendo verdadeira; uma segunda opção é que eles e elas se resignem, aceitando a sua condição e se adequando ao modelo vigente; por fim, podem também desprender-se, não aceitando a hierarquização moderna/colonial, mesmo que

³¹ Segundo W. Mignolo, a “Revolução Haitiana é um momento importante dentro da história do sistema mundial colonial/moderno e da reconfiguração da modernidade/colonialidade. A Revolução Haitiana é tão importante na história do mundo moderno como a independência anglo-americana, a Revolução Francesa e a independência dos países latino-americanos” (MIGNOLO, 2003, p. 338-339).

sem conseguir “evitá-las” completamente — uma vez que estão presentes e constituem o imaginário da sociedade moderna —, mas mesmo assim as recusando. Nesse último caso, abre-se a possibilidade à realização de uma crítica radical à violência da modernidade, à colonialidade. A partir de então, torna-se possível pensar a partir das fronteiras (MIGNOLO, 2017b, p. 18-19).

Pois soterradas abaixo dos discursos e narrativas europeias e eurocêntricas, permanece existindo e coexistindo, com a narrativa hegemônica, as histórias, as memórias, “as experiências e os relatos conceituais silenciados daqueles que ficaram fora da categoria de seres humanos, de atores históricos e de entes racionais” (MIGNOLO, 2009, p. 30).

Portanto, se a colonialidade é o lado oculto e violento da modernidade (MIGNOLO, 2017b, p. 13), se são as duas faces de uma mesma moeda (MIGNOLO, 2003, p. 178), devem ser analisadas e compreendidas conjuntamente. Como dito no capítulo 1, soma-se a elas uma outra categoria teórico-social, a decolonialidade, “que amplia o marco e os objetivos do projeto” (MIGNOLO, 2007a, p. 26).

A

[...] modernidade é ao mesmo tempo a consolidação do império e das nações-impérios da Europa, um discurso construindo a idéia de ocidentalismo, a subjugação de povos e culturas e também os contradiscursos e movimentos sociais que resistem ao expansionismo euro-americano. Assim, [...] a modernidade consiste tanto na consolidação da história europeia (projeto global) quanto nas vozes críticas silenciadas das colônias periféricas (histórias locais) [...] (MIGNOLO, 2003, p. 155).

A descolonialidade é a reação, é a resposta às falsas promessas de progresso e de civilização modernas. Modernidade/colonialidade/decolonialidade são três palavras que nomeiam o complexo de poder moderno/colonial e que devem, portanto, ser compreendidas na sua relação recíproca, de modo nodal, como constituindo um conceito único, uma vez que são co-originárias (MIGNOLO, 2017b, p. 13-15). Somente assim é possível compreender o complexo padrão ou matriz de poder colonial adequadamente.

Nas palavras do próprio autor:

se a colonialidade é constitutiva da modernidade, [...] essa lógica opressiva produz a energia de descontentamento, desconfiança e desapego entre aqueles que reagem diante da violência imperial. Essa energia se traduz em projetos descoloniais que, em última instância, também são constitutivos da modernidade. Modernidade é uma hidra de três cabeças (MIGNOLO, 2007a, p. 26).

A descolonialidade é, então, a energia que não se deixa manejar pela lógica da colonialidade, nem acredita nos contos de fadas da retórica da modernidade. Se a descolonialidade tem uma ampla gama de manifestações [...], o pensamento decolonial é, então, o pensamento que surge e se abre, [...] oculto pela racionalidade moderna" (MIGNOLO, 2007a, p. 27).

É a partir desses três conceitos entrelaçados que o pensamento decolonial vai compreender o atual padrão de poder e desvelar a narrativa mítica da modernidade. Nesse quadro, enquanto as origens históricas da modernidade e da pós-modernidade são a Revolução Francesa e o Iluminismo, a base histórico-política do pensamento decolonial é a Conferência de Bandung, em 1955, quando 29 países da África e da Ásia se reuniram para sedimentar as bases para um futuro que não fosse capitalista ou comunista. O caminho proposto foi o da descolonização, isto é, um rompimento com as “principais macro-narrativas” da modernidade (MIGNOLO, 2017a, p. 14-15).

Ela foi seguida pela conferência dos Países Não Alinhados, em 1961, em que países latino-americanos somaram-se aos africanos e asiáticos (MIGNOLO, 2017a, p. 15). Nesse mesmo ano, 1961, Frantz Fanon publicou o seu livro *Os condenados da terra*. Assim, tanto as bases políticas quanto as epistêmicas da descolonialidade foram estabelecidas (MIGNOLO, 2017b, p. 14-15).

A descolonialidade é, portanto, uma outra opção. Trata-se de desprender-se, de compreender que há uma terceira via que não é o somatório das outras duas (MIGNOLO, 2017b, p. 19), buscando evidenciar que há outras alternativas para além do socialismo e do modelo de democracia burguesa. O caminho proposto, então, é o comunal (MIGNOLO, 2017b, p. 15).

Desse modo, o pensamento decolonial objetiva “[...] legitimar que outros futuros mais justos e igualitários possam ser pensados e construídos para além da lógica da colonialidade constitutiva da retórica da modernidade” (MIGNOLO, 2017b, p. 25). Ele se compromete com a “igualdade global e a justiça econômica, mesmo afirmando que a ideia de democracia e de socialismo, originadas na Europa, não são os únicos dois modelos com os quais orientar nosso pensamento e nosso fazer” (MIGNOLO, 2017, p. 15).

O movimento decolonial busca não apenas o reconhecimento da existência dos oprimidos e das oprimidas: o horizonte dessa corrente é a libertação social e epistêmica. A libertação, entretanto, não está limitada aos subalternizados e às subalternizadas. Não se trata de apenas inverter a ordem, mas o objetivo verdadeiro é colocar fim à dominação e à

exploração moderna/colonial, que constrói e mantém a subalternidade. É necessário, assim, a realização da libertação de toda a sociedade, inclusive dos sujeitos que realizam e se beneficiam da dominação e da exploração. A libertação, para ser verdadeira, precisa “libertar também o colonizador”, para usar a chave de Frantz Fanon (MIGNOLO, 2003, p. 178).

4.1. Para uma postura de desobediência epistêmica: razão subalterna, diferença colonial e pensamento liminar

A face oculta e violenta da modernidade, a colonialidade, afeta também o conhecimento (MIGNOLO, 2010, p. 11). Isso se cristaliza na compreensão hegemônica moderna/colonial de que não é possível produzir ciência no “Terceiro Mundo” (MIGNOLO, 2003, p. 164). Como desdobramento, as teorias e os saberes locais, elaborados nessas regiões, são invisibilizados, silenciados e produzidos como inexistentes (MIGNOLO, 2003, p. 242).

A “colonialidade do conhecimento é um domínio básico da matriz oculta do poder colonial velada pela retórica da modernidade”. Por conseguinte, “ainda não podemos reconhecer o folclore, a medicina nativa, o direito consuetudinário e os mitos que contam histórias imaginárias do passado como fontes de conhecimento válidas” (MIGNOLO, 2015a, p. 149)

O projeto descolonial abarca a realização da descolonização da mente e do imaginário (MIGNOLO, 2010, p. 9). É preciso, assim, dessubalternizar os conhecimentos e saberes dos povos mais afetados pelo colonialismo e pela colonialidade (MIGNOLO, 2003, p. 29). Para isso, busca-se realizar o alargamento da compreensão sobre o conhecimento, indo além da razão moderna e do conhecimento acadêmico (MIGNOLO, 2003, p. 29).

O conhecimento moderno, segundo A. Quijano, é caracterizado pela cisão entre sujeito e objeto, entre “sujeito que conhece” e “objeto que é conhecido” (MIGNOLO, 2003, p. 93). O objeto, então, não é entendido como algo que é apenas diferente do sujeito, mas sim como algo que é exterior a ele. A supracitada distinção radical entre sujeito e objeto é tradicionalmente atribuída a R. Descartes (MIGNOLO, 2003, p. 290-291).

A partir desse pressuposto do conhecimento moderno, de que há um sujeito que conhece e um objeto que é conhecido, eliminam-se todas as possibilidades de entender o conhecimento como uma construção “intersubjetiva” (MIGNOLO, 2003, p. 290-291). Pelo

contrário, ele é entendido como uma construção individual, de um sujeito destacado do mundo e com plenas condições de compreendê-lo. Em outros termos, dentro do paradigma do conhecimento moderno, focaliza-se o “caráter individual do sujeito cognoscitivo, suprimindo assim a dimensão intersubjetiva na produção de conhecimento” (MIGNOLO, 2003, p. 93).

Para além disso, dentro desse paradigma, há também uma relação entre “epistemologia e economia” (MIGNOLO, 2003, p. 292) vinculada ao desenvolvimento do capitalismo (MIGNOLO, 2003, p. 93), que se manifesta na segmentação entre sujeito e propriedade privada (MIGNOLO, 2003, p. 292).

Devido ao exposto, para ir além dessa compreensão limitada sobre o que é o conhecimento moderno e, assim, enfrentar a colonialidade, é necessária uma postura de desobediência epistêmica. É preciso ir além do que é comumente narrado como modernidade e, conseqüentemente, como conhecimento moderno (MIGNOLO, 2017b, p. 30).

Nesse quadro, o primeiro passo é ater-se à compreensão de que a condição de possibilidade da Europa ter se tornado o centro da modernidade e da forma moderna de produção de conhecimento (MIGNOLO, 2003, p. 426) foi a dominação, a exploração e a expropriação colonial que ocorreu na América.

Como desdobramento, o segundo passo é pensar exatamente na exterioridade negada da modernidade eurocêntrica, nas experiências sociais e nos saberes que se constituem em espaços e tempos que a auto-narrativa moderna eclipsou e inventou como pertencendo a seu exterior, ocultando, assim, a sua face irracional e violenta (MIGNOLO, 2017b, p. 30).

Esse processo de dessubalternização do conhecimento, que possibilita trazer à luz, bem como colocar nos holofotes, os diferentes saberes que foram encobertos, já está em curso e se realiza na disputa entre a razão moderna³² e a “razão subalterna”, que foi subalternizada durante a colonização e a constituição da modernidade (MIGNOLO, 2003, p. 36). Esse conflito entre a razão moderna e a razão “subalterna revela uma mudança de terreno em relação à própria função da razão moderna como prática cognitiva, política e teórica” (MIGNOLO, 2003, p. 161).

A razão subalterna deve ser compreendida “como um conjunto diverso de práticas teóricas emergindo dos e respondendo aos legados coloniais na interseção da história

³² W. Mignolo, assume o projeto teórico de E. Dussel, compreendendo também a razão moderna na sua complexidade, a partir da percepção do seu caráter “genocida” que mascara, esconde e justifica a irracionalidade da violência colonial, por meio do mito de uma racionalidade moderna ligada ao processo de civilização e emancipação dos povos conquistados (MIGNOLO, 2003, p. 104-105).

euro-americana moderna” (MIGNOLO, 2003, p. 139-140). Ou melhor, ela é o conjunto de “práticas teóricas”, que se constitui a partir da violência moderna/colonial e, simultaneamente, se opõe a ela (MIGNOLO, 2003, p. 139).

Assim, a partir do reconhecimento da sua existência e da sua recuperação, os conhecimentos subalternizados passam a ser articulados em “novos loci de enunciação”, apresentados como “gnose liminar”, que está associada tanto à “subalternidade”³³ quanto à razão subalterna (MIGNOLO, 2003, p. 138-139).

Ela, a gnose liminar, é a “razão subalterna lutando para colocar em primeiro plano a força da criatividade de saberes subalternizados durante um longo processo de colonização do planeta, que foi, simultaneamente, o processo através do qual se construíram a modernidade e a razão moderna” (MIGNOLO, 2003, p. 36).

Para a realização da descolonização do conhecimento, a partir da gnose liminar, todavia, é necessário, em princípio, reconhecer que há no mundo uma “diferença colonial”:

A diferença colonial é o espaço onde emerge a colonialidade do poder. A diferença colonial é o espaço onde as histórias locais que estão inventando e implementando os projetos globais encontram aquelas histórias locais que os recebem; é o espaço onde os projetos globais são forçados a adaptar-se, integrar-se ou onde são adotados, rejeitados ou ignorados. A diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta (MIGNOLO, 2003, p. 10).

A diferença colonial é compreendida, assim, como “a classificação do planeta no imaginário colonial/moderno praticado pela colonialidade do poder” (MIGNOLO, 2003, p. 40). Como decorrência, o mundo é compreendido como atravessado por uma clivagem que converte as “diferenças em valores” (MIGNOLO, 2003, p. 36-37). Cabe ressaltar, contudo, que a diferença colonial está presente em todos os lugares, não apenas na periferia. Ela se manifesta também no centro, ainda que com outras roupagens (MIGNOLO, 2003, p. 09).

Ela, todavia, é naturalizada e “coloca uma marca no sangue ou na pele” dos sujeitos. Com isso, aqueles e aquelas que sofreram e que ainda sofrem com a colonialidade são compreendidos e compreendidas como sendo inferiores e incapazes de produzir

³³ Para Walter Mignolo, a subalternização dos sujeitos na América Latina, apesar de ser expressa em uma diferença de classe, não pode ser justificada plenamente à luz dessa categoria teórico-social. Pois, segundo ele, só é possível a fundamentação da exclusão e da subalternidade a partir do “gênero”, da “etnia”, da “sexualidade” e, por vezes, da “nacionalidade”. A exclusão e a subalternização não se dão devido à pobreza. “Ninguém é excluído porque ele ou ela é pobre. Empobrece porque foi excluído”, pois (MIGNOLO, 2003, p. 243-244).

conhecimento, em face de uma determinada parcela da sociedade que reivindica a própria superioridade (MIGNOLO, 2003, p. 432). Sendo assim, a “colonialidade do poder pressupõe a diferença colonial como sua condição de possibilidade e como aquilo que legitima a subalternização do conhecimento e a subjugação dos povos” (MIGNOLO, 2003, p. 40).

A partir do conceito de diferença colonial abandona-se a distinção entre centro e periferia para compreender e explicar o sistema mundial, pois ela deixou de ser suficiente para descrever as diferenças existentes entre as regiões (MIGNOLO, 2003, p. 62). A modernidade/colonialidade é dividida entre “fronteiras externas e internas” formando um todo, e não em “entidades distintas”. As margens internas e externas são “momentos dentro de um *continuum* na expansão colonial e nas mudanças das hegemonias imperiais” (MIGNOLO, 2003, p. 62).

Na margem interna à modernidade estão presentes o desenvolvimento tecnocientífico e as promessas de progresso e de emancipação, enquanto na margem externa elas não se realizam ou, ao menos, não se realizam da mesma forma (MIGNOLO, 2003, p. 40). Ao mesmo tempo e contraintuitivamente, é exatamente na margem externa, onde as promessas não se concretizam, que se encontram as condições necessárias para que as promessas da modernidade se realizem na margem interna (MIGNOLO, 2003, p. 74).

Em outras palavras, para que o desenvolvimento e o progresso ocorram na margem interna é necessária a realização da exploração, da dominação e da subalternização daqueles e daquelas que habitam a margem externa. A modernidade/colonialidade é o modo pelo qual essa diferença abissal se manifesta (MIGNOLO, 2003, p. 74).

A consequência lógica da diferença colonial é, por conseguinte, o “pensamento liminar (ou a ‘gnose liminar [...]’) e poderia ser rastreada até o momento inicial do colonialismo” moderno (MIGNOLO, 2003, p. 10). Trata-se de uma “reação à diferença colonial” enquanto saber subalterno (MIGNOLO, 2003, p. 11).

Como tal, o pensamento liminar é uma reflexão crítica sobre a produção epistemológica a partir das margens externas e “constrói-se em diálogo com a epistemologia a partir de saberes que foram subalternizados nos processos imperiais coloniais” (MIGNOLO, 2003, p. 34). Ele está, assim, “localizado na fronteira da colonialidade do poder do sistema mundial moderno” (MIGNOLO, 2003, p. 103)

A partir do exposto, o pensamento liminar pode ser entendido como o “discurso sobre o saber colonial”, constituído a partir da

[...] intercessão conflituosa do conhecimento produzidos na perspectiva dos colonialismos modernos (retórica, filosofia, ciência) e do conhecimento produzido na perspectiva das modernidades coloniais na Ásia, África, nas Américas e no Caribe. A gnosiologia liminar é uma reflexão crítica sobre a produção do conhecimento, a partir tanto das margens internas do sistema mundial colonial/moderno (conflitos imperiais, línguas hegemônicas, direcionalidade de traduções etc.) quanto das margens externas (conflitos imperiais com culturas que estão sendo colonizadas, bem como as etapas subsequentes de independência ou descolonização) (MIGNOLO, 2003, p. 33-34).

Isto é, o pensamento liminar ou fronteiroço parte da compreensão da existência da referida diferença colonial e é compreendido como sendo uma postura, uma forma de manifestação teórica que resgata as histórias, as línguas, as culturas, as experiências e os saberes de todas aquelas e de todos aqueles que sofreram e que sofrem com a violência oculta da modernidade. O pensamento de fronteira é, então, aquele que parte das histórias locais dos sujeitos que foram subalternizados.

Ele é um meio de construir uma forma subalterna de pensar, capaz de ultrapassar a hierarquia e a subalternização impostas pela modernidade/colonialidade (MIGNOLO, 2003, p. 140). Pois diferentemente do conhecimento moderno, o pensamento liminar não compreende o desencadear da história como linear e progressivo, mas, pelo contrário, desvela a coexistência de diferentes tempos históricos, de histórias locais e de “suas particulares relações de poder” (MIGNOLO, 2003, p. 103).

Os sujeitos que se propõem à realização dessa tarefa de desobediência epistêmica, os teóricos e as teóricas de fronteira, são aqueles e aquelas que conseguem ter contato com o que há de melhor produzido na modernidade, ao mesmo tempo que conhecem as falsas narrativas contadas e naturalizadas, bem como recuperam o que foi encoberto — a constelação infinita de saberes e experiências sociais que coexistem com o restrito conhecimento moderno. Esses sujeitos se encontram na fronteira; estão entre a margem interna e a externa da modernidade, posicionando-se contra ela (MIGNOLO, 2003, p. 83).

Entre aqueles e aquelas que realizam hodiernamente o pensamento liminar, se encontra uma

classe de intelectuais, que vive nos países originalmente colonizadores ou colonizados e move-se entre ambos [...] também [...] aqueles que não se mudaram, mas ao redor dos quais o mundo se moveu. Intelectuais ameríndios na América Latina ou índios norte-americanos estão numa posição fronteira, não por terem

deslocado mas porque o mundo se moveu em sua direção (MIGNOLO, 2003, p. 110).

Para a realização de um pensamento fronteiriço é necessário, então, “pensar a partir das duas tradições e “ao mesmo tempo de nenhuma delas” (MIGNOLO, 2003, p. 102). Da mesma forma, é preciso “pensar a partir de conceitos dicotômicos ao invés de organizar o mundo em dicotomias”, como faz o limitado conhecimento moderno no interior das margens internas. Constitui-se, assim, como “um lócus dicotômico de enunciação” (MIGNOLO, 2003, p. 126).

Cabe ressaltar que o pensamento liminar, diferente do conhecimento moderno/colonial, não está associado à Grécia antiga, a filósofos iluministas ou mesmo a teóricos e teóricas influentes do tempo presente. Ele está assentado em outro espaço-tempo, nas distintas histórias locais dos povos subalternizados, oprimidos e explorados pela modernidade/colonialidade (MIGNOLO, 2003, p. 102).

Se faz mister, então, contar as histórias que foram e permanecem sendo ignoradas, esquecidas e apagadas pela modernidade, e “não apenas a partir do interior do mundo ‘moderno’, mas também a partir das fronteiras”; a partir das histórias que foram desprezadas e omitidas, “[...] que trazem para o primeiro plano [...] uma nova dimensão epistemológica: uma epistemologia da e a partir da margem do sistema mundial colonial/moderno” (MIGNOLO, 2003, p. 83). Por isso, a realização da desobediência epistêmica “não se restringe à academia, e muito menos à academia norte-americana [...]” (MIGNOLO, 2003, p. 146).

Portanto, a questão enfrentada é o modo com que a ciência moderna foi apresentada como a única forma de conhecimento existente, legítimo e válido, assim como sendo uma construção exclusivamente europeia. O objetivo, como dito, é alargar a compreensão sobre o que é o conhecimento moderno. Isso não leva a uma negação da ciência e dos saberes modernos, todavia, é urgente ir além deles (MIGNOLO, 2003, p. 29).

Por conseguinte, o movimento descolonial afirma que o conhecimento moderno, assim como a própria modernidade, não é produzido apenas na Europa e exportado para o restante do mundo, que aguarda o alvorecer da modernização civilizadora. O conhecimento moderno é produzido em todos os lugares, tanto nas margens internas quanto nas externas à modernidade (MIGNOLO, 2003, p. 284).

Consequentemente, devemos esperar que novas formas de racionalidade, emergindo de experiências subalternas, não apenas terão impacto sobre a filosofia e o pensamento social, mas também sobre a reorganização da sociedade. Pensar a partir de experiências subalternas deve contribuir tanto para a autocompreensão quanto para as políticas públicas, que criam condições para transformar (e estigmatizar) as relações de subalternidade (MIGNOLO, 2003, p. 160).

A partir do alargamento do conhecimento moderno, por meio do pensamento liminar — que parte da razão subalterna e reconhece a diferença colonial —, o pensamento descolonial — ao reconhecer, bem como resgatar os saberes encobertos, desprezados e produzidos como inexistentes — se opõe ao imaginário moderno construído em torno do conhecimento, sendo ele: de que somente o conhecimento científico e o produzido no interior das margens internas à modernidade são saberes “modernos”, válidos e legítimos (MIGNOLO, 2003, p. 164).

4.2. Lugar de fala e a localização do conhecimento: contra a neutralidade da razão e da ciência

Ao reconhecer que há uma razão para além da moderna e que a produção de conhecimento não está limitada às margens internas da modernidade, torna-se razoável questionar: por que, então, algumas teorias são exportadas para outras regiões e outras não? Por que algumas teorias criadas para explicar um determinado momento histórico e em uma determinada região são levadas a uma outra localidade? Como uma teoria local se torna um "projeto global"? (MIGNOLO, 2003, p. 252)

Primeiramente, é importante ressaltar que a colonialidade do saber se expressa, bem como o conhecimento moderno se constrói sobre a premissa, a partir da “crença comum”, de que os sujeitos que pertencem às antigas metrópoles possuem a “competência” para teorizar sobre todo e qualquer assunto, independente de qual seja. Pois o imaginário moderno é de que “teorizar é a prática universal da razão moderna”. Assim, eles, enquanto sujeitos modernos, são dotados de razão e, por isso, possuem o ferramental necessário para conhecer os objetos presentes no mundo (MIGNOLO, 2003, p. 161).

A outra face desse imaginário é que os sujeitos que habitam as margens externas da modernidade não são capazes de fazer teoria, a sua produção está limitada às margens internas (MIGNOLO, 2003, p. 164). Sendo assim, para caminhar nas respostas, é necessário realizar também o alargamento do conceito de teoria e ir além da epistemologia moderna — que explica “a partir de fatos isolados” (MIGNOLO, 2003, p. 158) —, sob pena de cair nela mesma e continuar a fazer uma teoria “moderna”, mas sobre um novo tema e não, como é a finalidade, uma nova forma de teorizar, a partir “e sobre as fronteiras” (MIGNOLO, 2003, p. 158-159).

Um dos objetivos do pensamento decolonial é, assim, “reinscrever na história da humanidade o que foi reprimido pela razão moderna, em sua versão de missão civilizadora ou em sua versão de pensamento teórico negado aos não-civilizados” (MIGNOLO, 2003, p. 158). Trata-se da realização da "releitura do paradigma da razão moderna" (MIGNOLO, 2003, p. 167).

Para isso, uma das possibilidades é pensar na e a partir das fronteiras e “sob a perspectiva da subalternidade” (MIGNOLO, 2003, p. 159). A partir dessa lente, um conceito de teoria adequado é aquele que abarca as formas de pensamento que foram silenciadas e invisibilizadas pelo limitado e limitante conceito de teoria ligado à razão moderna (MIGNOLO, 2003, p. 159).

Sendo assim, a partir do alargamento da compreensão sobre a modernidade, sobre o conhecimento e sobre o conceito de teoria, bem como ao reconhecer, resgatar e contribuir para a constituição e afirmação de formas outras de racionalidade — mais amplas que a racionalidade moderna, pois partem também da exterioridade da modernidade eurocêntrica —, será possível teorizar as heranças coloniais de duas formas distintas (MIGNOLO, 2003, p. 160).

A primeira parte “de uma posição estritamente disciplinar, do ponto de vista de alguém para quem as heranças coloniais são um tema histórico, mas não uma questão pessoal” (MIGNOLO, 2003, p. 160). A segunda, por sua vez, é realizada por “alguém cujas heranças coloniais estão entranhadas em sua própria história e sensibilidade” (MIGNOLO, 2003, p. 161).

No entanto, antes de debater as supracitadas formas de investigar e teorizar as heranças coloniais, para além do alargamento da razão moderna — a partir da razão subalterna — e da ciência moderna — não mais limitada à Europa e aos saberes acadêmicos

—, é necessário dar um segundo passo para enfrentar a colonialidade: contribuir para o desvelamento sobre uma segunda tese que compõe o imaginário moderno sobre o conhecimento, isto é, a sua suposta neutralidade (MIGNOLO, 2003, p. 164-165).

Nesse sentido, o pensamento descolonial “[...] desloca e desafia a pureza da razão moderna, concebida como uma operação lógica sem interferência da sensibilidade e da localização. A devolução da sensibilidade e da localização à teorização [...] confere poder àqueles que foram eliminados ou marginalizados da produção do saber e do entendimento” (MIGNOLO, 2003, p. 164-165).

Reconhece-se, assim, que não há conhecimento algum que seja verdadeiramente neutro, todo conhecimento é interessado. Nas palavras do próprio autor: “Habermas desenvolve uma argumentação brilhante para demonstrar que, em última análise, não há e não pode haver conhecimento sem interesses” (MIGNOLO, 2003, p. 204).³⁴

No entanto, o conteúdo desses interesses se altera, ele não é sempre o mesmo. Enquanto na Europa é possível remontar o “começo” da constituição de uma comunidade de interesses a partir da “história, língua, tradição e da autoconstrução da própria ideia de ciência e conhecimento” (MIGNOLO, 2003, p. 205).³⁵ Na América Latina, por sua vez, “o começo” da constituição de uma “comunidade de interesses” para os povos pertencentes ao referido espaço-temporal é outro, ele está “situado na violência da colonialidade”; no início da modernidade, a partir da experiência colonial (MIGNOLO, 2003, p. 205).

Nesse quadro, dentro da perspectiva subalterna, “as ligações explícitas entre conhecimento e interesse” são mais visíveis e são motivados “pela necessidade de libertação,

³⁴ Apesar de se apoiar também nas reflexões de J. Habermas para afirmar a ausência de neutralidade do conhecimento, W. Mignolo faz críticas ao modo com que o supracitado autor desenvolve seu argumento, apresentando algumas limitações presentes da sua teorização. Segundo W. Mignolo, em J. Habermas, “o conhecimento e emancipação” (MIGNOLO, 2003, p. 205) estão associados. Mas a emancipação da qual o autor trata, é uma emancipação específica, a do “autoritarismo” (MIGNOLO, 2003, p. 205). Desconsiderando, assim, que a emancipação é um conceito aberto e insaturável, e, por isso, pode significar e ser compreendida de formas diferentes. Dessa forma, apesar da relevância da tese de J. Habermas, ela não percebe a diferença colonial, ela não consegue antever outras formas de interesse (MIGNOLO, 2003, p. 205-207) e “involuntariamente desqualifica outras possibilidades de associar conhecimento e interesse” (MIGNOLO, 2003, p. 206). Dentre elas, cabe ressaltar as que partem de uma “posição subalterna para a qual a discussão de Habermas é apenas tangencialmente relevante” (MIGNOLO, 2003, p. 206). Mesmo assim, W. Mignolo não nega a relevância da reflexão habermasiana, pelo contrário, ele apenas pontua que ela não pode ser implementada da mesma forma em todo e qualquer espaço-temporal. Nas palavras do próprio autor: “não estou questionando a validade de seu argumento na história local que ele combate” (MIGNOLO, 2003, p. 207). A grande questão para W. Mignolo parece ser, então, que essa tese é limitada à Europa e, apesar de ser apresentada como global, ela também está situada em histórias locais (MIGNOLO, 2003, p. 205-207).

³⁵ Contudo, essa afirmação não é corroborada por Aníbal Quijano, para ele há uma influência do processo de colonização na construção das utopias modernas eurocêntricas — constituindo também essa comunidade de interesses (QUIJANO, 2005, p. 22).

de descolonização” (MIGNOLO, 2003, p. 207). Assim, como dito, não há “conhecimento dissociado de interesse, pois toda perspectiva subalterna é crítica no sentido de Horkheimer” (MIGNOLO, 2003, p. 207), assumindo que há uma “ligação entre teoria crítica e a opressão” (MIGNOLO, 2003, p. 206).

Desvela-se que não há conhecimento neutro, que ele está sempre umbilicalmente conectado a interesses, sendo que o conteúdo desse interesse é distinto a depender da localização espaço-temporal. Levando isso a sério, se há a referida conexão e considerando que o interesse é diferente em cada localidade, a possibilidade de produzir determinados conhecimentos é condicionada e limitada a regiões específicas?

Para além disso, mas ainda ligada à questão anterior, considerando que há duas formas de teorizar sobre as heranças coloniais, uma enquanto fato histórico e outra ligada à vivência delas, será que somente quem pode refletir de modo adequado sobre a referida temática é quem a experienciou? A compreensão da diferença colonial exige experiência colonial ou a mera descrição das condições do colonialismo é suficiente?

Primeiramente, é necessário enfatizar que, apesar do imaginário em relação ao conhecimento moderno afirmar a tese de que ele somente é produzido no interior das margens internas à modernidade, a capacidade e a possibilidade de teorizar e de produzir conhecimento não está limitada a uma região ou a um número determinado de regiões (MIGNOLO, 2003, p. 284), como tratado no tópico anterior. Trata-se de algo global, pois é uma capacidade dos espécimes da espécie humana (MIGNOLO, 2003, 159). Nas palavras do próprio autor:

[...] Nesse caso, a partir da fronteira do conceito moderno de teoria e daquelas formas anônimas de pensamento silenciadas pelo moderno conceito de teoria: **pensar teoricamente é dom e competência de seres humanos, não apenas de seres humanos que viviam em um certo período, em certos locais geográficos** do planeta e falem um pequeno número de línguas específicas (MIGNOLO, 2003, p. 159) (grifo meu).

Entretanto, apesar de ser um atributo da espécie humana — neste sentido, global —, a causa da produção das teorias, a qual faz com que os sujeitos façam reflexões sobre algo, não é um sujeito humano abstrato, universal ou transcendental ancorado no conceito de razão moderna. O que motiva a constituição das teorias, em verdade, são as histórias locais (MIGNOLO, 2003, p. 262).

O conhecimento, além de interessado, também é sempre situado, uma vez que as teorias são produzidas em decorrência das necessidades, das mazelas e dos dilemas

enfrentados em um determinado espaço-tempo. Inclusive, esse é o seu fundamento, e não a existência de um sujeito humano universal, como, em regra, apresenta o conhecimento moderno (MIGNOLO, 2003, p. 262).

Devido ao exposto, uma teorização não pode ser exportada para outras regiões como se não fosse condicionada por nada, como se tivesse aplicação plena e imediata para qualquer localidade. Toda e qualquer reflexão depende sempre de uma perspectiva de época, bem como territorial (MIGNOLO, 2003, p. 223).

Seria razoável, então, questionar: uma teoria somente vale para um determinado momento histórico e para a região em que ela foi elaborada? No mesmo sentido, deve haver uma negação plena das teorias importadas? Toda teoria deve invariavelmente partir das experiências e ser construída sempre a partir das histórias locais?

Sim e não. Afirmar que o conhecimento está condicionado a determinados fatores não significa que uma determinada teoria não possa e não deva ser utilizada em outros espaços-tempos, mas que os seus usos devem ser sempre mediados, assumindo-se que se trata de reflexão situada (MIGNOLO, 2003, p. 224).

Quanto às teorias importadas, não há negação absoluta. A proposta é uma leitura crítica, uma vez que elas não podem ser utilizadas desconsiderando as singularidades tanto das histórias locais das quais emergiram quanto das regiões outras em que se busca utilizá-las. Contudo, essa ressalva não é limitada apenas às teorias e reflexões externas; a análise crítica deve também ser realizada nas teorias enraizadas e nas tradicionais, sob pena da realização da defesa localista e essencialista de um determinado conhecimento (MIGNOLO, 2003, p. 241-242).

Sendo assim, o pensamento e a teoria devem ser compreendidos na sua complexidades visto que são ao mesmo tempo universais e locais. São universais, pois realizados pelos membros e pelas membras de uma espécie em todo mundo, a humanidade. São locais, por sua vez, exatamente pelo fato de uma reflexão ou de uma teoria não pairar no ar, sendo invariavelmente condicionadas e influenciadas pelas necessidades presentes em cada lugar e em cada momento (MIGNOLO, 2003, p. 287).

Quanto ao segundo grupo de questões — sobre a relação entre experiência e teoria, isto é, se somente os sujeitos que vivenciam determinadas experiências, mais especificamente a colonialidade, são capazes de teorizar de forma adequada e completa sobre elas —, elas não

são respondidas de forma uniforme e precisa na obra de W. Mignolo: aparecem de forma tensa.

O referido autor reconhece, textualmente, que não está seguro se para a compreensão sobre a diferença colonial é necessária experiência, mas ele tende a entender que é preciso. Para além disso, se ela for necessária, a experiência também seria a condição de possibilidade da construção de um conhecimento aberto e plural que reconheça a existência de uma multiplicidade de saberes e de formas de produção de conhecimento (MIGNOLO, 2003, p. 253).

Em suas próprias palavras:

A questão é se, como pré-condição de sua “inteligibilidade”, **a diferença colonial exige experiência colonial em vez de descrições e explicações sócio-históricas do colonialismo**. Suspeito que esse seja o caso e, se for, é também condição para a diversidade epistemológica como projeto universal, [...] creio que os estudos subalternos latino-americanos terão, em algum momento, de lidar com essas questões [...]” (MIGNOLO, 2003, p. 253) (grifo meu).

Torna-se, assim, necessário destacar que há uma distinção entre experienciar e refletir sobre algo, ou melhor, sobre a experiência e a capacidade de teorizar sobre ela:

De efeito, Fanon era um imigrante do Terceiro Mundo na França; foi esta experiência a que trouxe à luz o fato de que a filogênese e a ontogênese talvez não pudessem dar conta da experiência do sujeito colonial e racializado. **Essa experiência pode ser apresentada em seu “conteúdo” (a experiência como objeto) por parte das disciplinas existentes (sociologia, psicologia, história etc.) capazes de falar sobre o “negro” e “descrever” a experiência deste, mas não podem suplantam o pensamento do “negro” (a experiência constitutiva do sujeito)** no momento em que percebe que foi feito “negro” por parte do imaginário imperial do mundo ocidental (MIGNOLO, 2017b, p. 23) (grifo meu).

Não obstante a existência da supracitada diferença, elas não parecem estar completamente apartadas e desconectadas, visto que há a possibilidade de se teorizar a partir das experiências. Essas reflexões, contudo, apesar de se ancorarem nas experiências, não são as experiências em si: como reflexões não são nunca capazes de trazer imediatamente à tona as vivências dos próprios sujeitos.

O grande problema a ser enfrentado ao limitar-se a possibilidade de teorização à experiência vivida é que nunca é possível, no limite, transmitir uma experiência vivida. Ou melhor, não é possível fazer com que uma pessoa vivencie a experiência de outra — o que não leva à negação de que existam no mundo pessoas em condições semelhantes e que

vivenciam experiências também similares. Assim, mesmo os sujeitos que experimentam situações parecidas de opressão, eles e elas não são capazes de fazer com que outro vivencie a sua própria experiência, uma vez que a experiência, a vivência em si, é algo incomensurável e intransmissível. O que é possível, mesmo nesse caso, é explicá-las, é fazer com que o outro *compreenda* determinada vivência, mas nunca fazer com que esse outro também a vivencie.

Portanto, essas duas categorias, experiência e compreensão, por um lado não podem ser identificadas uma com a outra, enquanto, por outro lado, não devem ser entendidas como desconectadas, pois insistir na separação radical entre elas, parece manter, mesmo que de forma irrefletida, a cisão entre sujeito e objeto, típica do conhecimento moderno.

Ao limitar a possibilidade de se teorizar apenas àqueles e àquelas que vivenciam determinada experiência, o que ocorre é apenas uma inversão do fundamento da capacidade do sujeito para conhecer o objeto, mas a lógica permanece a mesma — mesmo que o objeto a ser conhecido passe a ser o próprio sujeito. Agora, a possibilidade da produção de conhecimento não é a razão humana, mas a experiência humana, pressupondo a distinção moderna entre racionalidade e emoção, entre corpo e alma. Entretanto, o projeto decolonial parece ser tanto de evidenciar que a referida distinção não existe — que se trata de uma invenção —, como também e necessariamente de superá-la (MIGNOLO, 2017b, p. 30).

Sendo assim, uma forma de interpretar o modo com que W. Mignolo compreende a possibilidade para a produção de uma teoria talvez não seja a necessidade inerente da experiência para a construção de um dado conhecimento, não desconsiderando toda a sua relevância. Teorizar parece ser possível a partir da compreensão da experiência do outro. Sendo assim, parece haver a possibilidade da compreensão sobre como a diferença colonial atua, sem necessariamente experienciá-la (MIGNOLO, 2017b, p. 27).³⁶

Nas palavras do próprio autor:

Como já disse, o pensamento descolonial é mais semelhante à pele e às localizações geo-históricas dos migrantes do Terceiro Mundo, que a pele dos “europeus nativos” no Primeiro Mundo. **Nada impede que um corpo branco na Europa ocidental possa sentir como a colonialidade opera nos corpos não-europeus.**

³⁶ Uma outra questão que precisa ser considerada em relação ao debate sobre lugar de fala é a brutalidade e a sofisticação da colonialidade. Isto é, o modo com que ela se reproduz na periferia ou na margem interna à modernidade fazendo com que os próprios sujeitos dominados e explorados não compreendam à violência da modernidade de forma nítida (QUIJANO, 1992, p. 03), uma vez que entendem o mundo (QUIJANO, 2010, p.75), bem como se auto-compreendem (QUIJANO, 1992, p. 03) à luz das narrativas modernas eurocêntricas (QUIJANO, 2014a, p. 122). Consequente, de modo irrefletido, naturalizam a suposta inferioridade (QUIJANO, 2001, p. 08). Em outros termos, a colonialidade se realiza de modo tão complexo que ela é opaca inclusive para aqueles e aquelas que sofrem, configurando, assim, uma colonização do imaginário (QUIJANO, 1992, p. 03).

Compreendê-lo consiste em uma tarefa racional e intelectual, não experiencial.

Para que um corpo europeu chegue a pensar descolonialmente tem que ceder algo, da mesma forma que um corpo de cor formado nas histórias coloniais tem que ceder algo se quer habitar as teorias pós-modernas e pós-estruturalistas (MIGNOLO, 2017b, p. 27) (grifo meu).

Para além disso, há outras passagens em que o autor afirma, textualmente, que os pensadores e as pensadoras que habitam as margens internas à modernidade possuem dificuldades em compreender colonialidade e a diferença colonial, por exemplo: “Para Marx naquele momento histórico era difícil perceber a diferença colonial” (MIGNOLO, 2003, p. 253).

Ainda, no mesmo sentido,

É interessante observar que o ponto de origem do pós-colonialismo foi Inglaterra e Estados Unidos, ou seja, se originou no mundo euroestadunidense e anglófono e não no Terceiro Mundo. No entanto, aqueles que elaboraram esse pensamento vinham do Terceiro Mundo. Na realidade, **teria sido difícil que um conceito de “pós-colonialidade” tivesse ocorrido a um intelectual britânico, alemão ou francês. Não é impossível, mas pouco provável.** Uma das razões principais é que **o legado colonial tal como experimentado nas colônias não forma parte da vida e das mortes dos teóricos pós-modernos e pós-estruturalistas** (MIGNOLO, 2003, p. 26-27) (grifo meu).

Cabe ressaltar que W. Mignolo trata de uma possibilidade pequena de que autores e autoras que não habitaram ou habitam a exterioridade da modernidade percebam e, assim, passem a teorizar sobre a diferença colonial e sobre a colonialidade. Em nenhum momento, contudo, o referido autor afirma a impossibilidade da realização dessa tarefa. Torna-se, então, razoável a conclusão de que se não é impossível, é factível.

Assim, W. Mignolo não limita o processo de produção de conhecimento a determinados sujeitos que habitam certas localizações geográficas. Para ele, as pessoas que vivenciam a colonialidade são apenas mais propensas a discutir essa temática, mas não necessariamente vão refletir sobre essa condição (MIGNOLO, 2003, p. 165)

Ao insistir nas ligações entre o lugar da teorização (*ser de, vir de e estar em*) e o lócus de enunciação, estou insistindo em que os loci de enunciação não são dados, mas encenados. Não estou supondo que só pessoas originárias de tal ou qual lugar poderiam fazer X. Permitam-me insistir em que **não estou vazando o argumento em termos deterministas**, mas no campo aberto das possibilidades lógicas, das circunstâncias históricas e das sensibilidades individuais. **Estou sugerindo que aqueles para quem as heranças coloniais são reais** (ou seja, aqueles a quem elas prejudicam) **são mais inclinados** (lógica, histórica e emocionalmente) **que outros a teorizar o passado em termos da colonialidade.** Também sugiro que a teorização pós-colonial realociza as fronteiras entre o

conhecimento, o conhecido e o sujeito conhecedor (razão pela qual enfatizei as complicitades das teorias pós-coloniais com as “minorias”) (MIGNOLO, 2003, p. 165-166) (Grifo meu).³⁷

Ademais, W. Mignolo chega a afirmar que as teorias do terceiro mundo importadas carregam a diferença colonial, elas “têm a diferença colonial inscrita em sua bagagem” (MIGNOLO, 2003, p. 253). Soma-se a isso o fato de que, como dito, o conhecimento não é neutro, mas é sempre interessado, marcado pelas sensibilidades e pelas localidade daqueles e daquelas que o produzem. Uma possibilidade de interpretar essa questão, à melhor luz, parece ser que a experiência é sim relevante, pois ela permite uma perspectiva outra. Mas não é, por si, determinante.

Os sujeitos que vivenciam a colonialidade, influenciados por sua localização, pensam e refletem sobre as mazelas e dificuldades enfrentadas nas margens externas à modernidade. Assim, teorizam sobre temáticas diferentes, pautando novos elementos que não são visíveis para aqueles e aquelas que não experienciam a violência da modernidade e o aspecto negativo da diferença colonial. A partir dessas novas questões, então, diferentes sujeitos podem teorizar sobre as heranças coloniais.

Esse primeiro passo de reflexão, contudo, dificilmente será dado por alguém que habita e sempre habitou as margens internas à modernidade, porque não conseguem perceber e enxergar, de modo imediato, as mazelas e as diferentes opressões presentes naquela realidade (MIGNOLO, 2003, p. 26-27). Uma vez que elas não compõem o cotidiano das margens internas à modernidade, elas não aparecem aos olhos.

Sendo assim, no momento em que essas novas questões, ou velhas indagações são tematizadas a partir de novas lentes, de outras perspectivas, os sujeitos que não experienciam a violência da modernidade são capazes de compreendê-la e, por isso, também de teorizá-la. Pois como a compreensão é uma tarefa racional e não experiencial (MIGNOLO, 2017b, p. 27) e considerando que a experiência é incomensurável, a partir dessa compreensão, então, é possível teorizar sobre as temáticas, vivenciando-as ou não. Desse modo, as experiências têm uma relevância indiscutível; contudo, são limitadas na medida em que apenas direcionam as reflexões, mas não definem quais os assuntos serão teorizados.

Só estou dizendo que a produção do conhecimento é inseparável das sensibilidades do local geo-histórico e que os locais históricos, no mundo

³⁷ Destaque do original.

colonial/moderno, foram moldados pela colonialidade do poder. **A pesquisa, as teorias itinerantes, os acadêmicos sedentários e os errantes, no Primeiro e no Terceiro mundo, não podem evitar as marcas inscritas em seus corpos pela colonialidade do poder que, em última análise, orientam sua reflexão. É a colonialidade do poder que exige “reflexão” no e sobre o sistema mundial colonial/moderno.** E, nesse sentido, a “reflexão” não viaja, mas atua na interseção de memórias e informação de decisões passadas, acontecimentos atuais e esperanças utópicas (MIGNOLO, 2003, p. 256) (grifo meu).

Por fim, W. Mignolo chega a afirmar que os subalternizados têm o direito epistêmico de falar em seu próprio nome, de contar suas próprias histórias e narrativas, ao invés de serem estudados e apresentados por intelectuais pertencentes à margem interna à modernidade. Nas palavras do próprio autor: “Portanto, não é um ‘privilégio epistêmico’, mas o direito dos intelectuais e ativistas negros de não continuarem sendo falados e representados por intelectuais brancos honestos” (MIGNOLO, 2009, p. 262).

Mesmo nesse caso, uma interpretação que parece adequada à arquitetura de sua obra é romper com a separação entre sujeito e objeto (MIGNOLO, 2003, p. 93), na qual os subalternizados e subalternizadas são compreendidos, pela ciência e conhecimento modernos, não como sujeito, mas como objeto. Sendo assim, aqueles e aquelas que foram silenciados e silenciadas pelas diferentes formas de manifestação da colonialidade, a partir de lentes descoloniais, são compreendidos como sujeitos capazes de produzir suas próprias teorias e refletir sobre suas histórias locais.

Da mesma forma, como o conhecimento é sempre marcado pelas localidades e sensibilidades (MIGNOLO, 2003, p. 256), os sujeitos subalternizados contribuem para uma melhor e mais adequada compreensão da complexidade da realidade, pois trazem à luz problemas que não seriam visíveis ou passíveis de serem pensados por sujeitos que não possuem determinadas vivências.

Como desdobramento, na medida em que os subalternizados e as subalternizadas ocuparem também os papéis de teóricos e teóricas, a partir da realização de uma desobediência epistêmica (MIGNOLO, 2017b, p. 30), é possível que outros sujeitos que permanecem sob o império da colonialidade, mas sem percebê-la, compreendam que podem se opor a ela ocupando esse espaço da intelectualidade, que em regra, na modernidade, é destinado aos sujeitos que habitam as margens internas (MIGNOLO, 2003, p. 164).

Nesse quadro, mesmo evidenciando a relevância de uma maior pluralidade de sujeitos na participação das diferentes formas de produção de conhecimento, não parece haver

uma negação de que outros sujeitos também possam participar do debate. O “direito epistêmico” dos subalternizados e das subalternizadas de falar em próprio nome não parece levar, dentro da chave do pensamento decolonial, a uma negação da possibilidade epistêmica de outros sujeitos teorizarem sobre algo, mas sim a uma alargamento, uma maior democratização do conhecimento. Assim, o objetivo do pensamento decolonial não é colonizar o colonizador, mas colocar fim na própria dominação colonial/moderna (MIGNOLO, 2003, p. 178).

Portanto, a proposta de W. Mignolo parece ser, lida à melhor luz, que as teorias, as pesquisas e as reflexões não estão apartadas dos sujeitos que as produzem, mas estão inelutavelmente associadas a eles e a elas. Em verdade, as teorias, os conhecimentos, os saberes sempre estão marcados pelas experiências deles e delas e por suas localidades. O que a experiência da colonialidade e os sinais deixados por ela fazem, a partir da diferença colonial, é guiá-las. As experiências trazidas aparecem aos olhos, de modo imediato, daqueles e daquelas que habitam as margens externas à modernidade e que vivenciaram e vivenciam toda a violência dela. Do lado oposto, nas margens internas, tais experiências permanecem invisíveis ou, no melhor dos cenários, opacas até que alguém que habite as fronteiras as tematize (MIGNOLO, 2003, p. 256). Mas no limite, uns e outros, umas e outras, podem compreender reflexivamente a violência da diferença colonial.

4.3. Para uma alternativa ao universalismo como totalidade: a pluriversalidade como projeto global

Como tratado nos tópicos anteriores, os conhecimentos e as teorias não são neutros, mas ligados a interesses e marcados por especificidades espaço-temporais (MIGNOLO, 2003, p. 223). Essa tese opõe-se não apenas à suposta neutralidade dos saberes (MIGNOLO, 2003, p. 164-165), como também às teorias e tradições que se apresentam como universais (MIGNOLO, 2003, 161). Isto é, que se apresentam como projetos globais que desconsideram simultaneamente a pluralidade infinita de histórias locais que coexistem, bem como o próprio fato desses projetos globais serem também situados em uma determinada região e em um dado período de tempo (MIGNOLO, 2003, p. 287).

Essas reflexões e conhecimentos pretensamente universais e totalizantes são em si violentos, pois acabam negando as diversas formas de experiência social, diferentes realidades, histórias, memórias, culturas, tradições e saberes que existem concomitantemente no mundo e, igualmente, desconsiderando a existência da diferença colonial e da colonialidade (MIGNOLO, 2017b, p. 29).

É necessário, portanto, reconhecer essa presença plúrima, bem como dar voz àquelas e àqueles que foram e, em grande medida, continuam sendo silenciados e silenciadas, resgatando, assim, suas histórias locais (MIGNOLO, 2017b, p. 29) — esse, como dito várias vezes neste trabalho, é parte dos propósitos que guiam o movimento descolonial (MIGNOLO, 2003, 158).

Contudo, mesmo reconhecendo que essas teorias totalizantes e universais são, em alguma medida, violentas, não há uma negação absoluta delas (MIGNOLO, 2003, p. 241-242). A posição assumida parece ser de desvelar que elas não são suficientes para explicar todas as realidades, bem como para solucionar dilemas, mazelas e opressões existentes e que são enfrentados nos distintos espaços-tempos (MIGNOLO, 2003, p. 262).

Ou melhor, em vez de negá-las ou de decretar sua inutilidade, busca-se evidenciar que há insuficiências nas teses, de pretensões universais, produzidas em determinados contextos para explicar outras localidades e em diferentes tempos históricos. Pois seus contributos, como de todas as outras teorizações, partem também da análise de uma forma de existência específica (MIGNOLO, 2003, p. 127-128).

Cabe ressaltar que essas especificidades até podem se manifestar em outras regiões, mas não necessariamente uma teoria específica consegue explicar da mesma forma as distintas situações que ocorrem em localidades diferentes (MIGNOLO, 2003, p. 127-128).

Um bom exemplo é o caso da psicanálise freudiana:

Certamente Fanon não está negando a contribuição de Freud, mas apenas demarcando seu limite para além dos distúrbios psicológicos, de uma certa classe social de um setor específico da Europa Ocidental no final do século 19 numa sociedade de tipo cristão e vitoriano. É inegável que esse tipo de estrutura social de distúrbio psicológico poderia manifestar-se em outras partes do planeta, particularmente para onde se tenha transplantado a sociedade europeia sem muita interferência da população ‘nativa’. [...] **Uma vez mais, não são as contribuições de Freud que estão sendo questionadas, mas os limites de sua utilidade evidenciados pela revelação da diferença colonial**” (MIGNOLO, 2003, p. 127-128) (grifo meu).³⁸

³⁸ Essa crítica é igualmente feita a outros autores e teorias, entre elas à tradição marxista. Segundo W. Mignolo: “O marxismo não nos oferece as ferramentas para poder pensar (n)a exterioridade. O marxismo é uma invenção

Portanto, não se trata de negá-las, mas de reconhecer suas limitações. Exatamente por isso, elas podem continuar sendo utilizadas, desde que sua leitura e seus usos não sejam realizados de maneira não-refletida (MIGNOLO, 2003, p. 241). Ou seja, devem ser sempre mediados e adequados, dentro das possibilidades, à própria realidade. Para além disso, deve-se sempre partir da compreensão de que, mesmo sendo apresentadas como universais, elas são também interessadas, localizadas e balizadas por histórias locais.

Dessa forma, para uma "alternativa para o universalismo" presente nas teorias modernas (MIGNOLO, 2003, p. 418), é necessária a construção de uma nova opção, uma nova forma de pensar. Ela precisa ser capaz de romper com as cronologias estabelecidas pelo paradigma moderno e pós-moderno, bem como pela ciência eurocêntrica (MIGNOLO, 2017a, p. 15).

A proposta de uma alternativa ao universalismo, então, não é um novo universal que se sobrepõe ao universal anterior, sob o risco de permanecer dentro do paradigma moderno (MIGNOLO, 2017a, p. 15). Nele, a totalidade passa a ser compreendida não como homogênea, mas como heterogeneidade múltipla, "uma fragmentação" de histórias locais (MIGNOLO, 2003, p. 292). Nessa totalidade como heterogeneidade não há um "líder único" (MIGNOLO, 2017a, p. 14), bem como não existe uma única lógica que controle todas as outras (MIGNOLO, 2003, p. 290).

A partir dessa lente, é necessário analisar a América Latina, bem como todas as identidades geo-históricas apresentadas como homogêneas, por exemplo: a Europa, o Oriente e o Ocidente não são um todo uniforme, mas devem ser compreendidos em sua complexidade, ou seja, é preciso assumir a sua heterogeneidade (MIGNOLO, 2003, p. 238). Em verdade, todas elas são compostas por um mosaico de histórias locais que coexistem.

européia que surgiu para enfrentar, no seio da própria Europa, tanto a teologia cristã como a economia liberal, ou seja, o capitalismo. O marxismo resulta limitado tanto nas colônias como no mundo não-moderno em geral, porque se mantém dentro da matriz colonial do poder que cria exterioridades no espaço e no tempo (bárbaros, primitivos e subdesenvolvidos)" (MIGNOLO, 2017b, p. 29). No mesmo sentido, o autor afirma que: "A diferença colonial não foi ainda percebida por intelectuais marxistas críticos" (MIGNOLO, 2003, p. 250). Essa mesma crítica é direcionada não apenas à tradição, mas também ao próprio Karl Marx, pois, segundo W. Mignolo — mesmo reconhecendo a contribuição do autor para analisar e compreender o funcionamento do modo de produção capitalista —, Karl Marx permaneceria trabalhando em termos de totalidade, não tendo "consciência da alteridade, da exterioridade do sistema". Por isso, o seu pensamento ainda permaneceria situado "dentro da epistemologia moderna" (MIGNOLO, 2003, p. 245). No mesmo sentido, W. Mignolo entende que "o colonialismo e o racismo não foram elementos cruciais da análise do capitalismo feita por Marx" (MIGNOLO, 2003, p. 198), assim, "a experiência colonial permaneceu invisível para Marx" (MIGNOLO, 2017b, p. 16).

Esse caminho já foi apontado por A. Quijano e vai na direção oposta à universalidade como totalidade única, expressando-se em um “conceito não totalitário de totalidade”, uma totalidade que coexista com as outras, em uma “pluriversalidade” (MIGNOLO, 2010, p. 16). A referida pluriversalidade é apresentada por E. Dussel como o projeto da “transmodernidade” (MIGNOLO, 2010, p. 16). Busca-se, assim, a constituição de um projeto “pluriversal em vez de universal” (MIGNOLO, 2017a, p. 14) ou, em outros termos, que propõe a “diversalidade como projeto universal”(MIGNOLO, 2003, p. 418).³⁹

Nas palavras do próprio autor:

Devemos esclarecer: **a pluriversalidade não é a rejeição de reivindicações universais, mas a rejeição da universalidade entendida como um universal abstrato ancorado em uma monológica.** Um princípio universal baseado na ideia do diverso não é uma contradição de termos, mas um deslocamento de estruturas conceituais. Segundo Hinkelammert, os zapatistas reivindicam a **diversidade como um projeto universal: "um mundo onde muitos mundos se encaixam", o direito à diferença de igualdade**, o "mandar obedecendo". **Em um mundo como esse, composto por múltiplos mundos, não são necessários universais abstratos ou significantes vazios**, mas conectores que ligam a revolução teórica e suas consequências éticas a projetos semelhantes ao redor do globo, emergindo desde a diferença colonial (MIGNOLO, 2015c p. 357) (grifo meu).

A partir desse projeto de pluriversalidade, que reconhece a totalidade como heterogeneidade (MIGNOLO, 2017b, p. 28), os diferentes projetos que são hodiernamente narrados como “opções rivais” não mais buscam se sobrepor uns aos outros, bem como não há hierarquização entre eles. A partir da pluriversalidade, eles passam a conviver e se aceitar reciprocamente, abandonando a percepção tipicamente moderna de que há apenas uma única opção disponível (MIGNOLO, 2017a, p. 14).

Assim, reaparece a possibilidade da construção de um futuro global, mas a partir de uma outra perspectiva. No tempo presente, no entanto, estão emergindo três possibilidades disputando a criação de um futuro global, sendo elas: a “reocidentalização mediante a continuidade do projeto incompleto da modernidade ocidental”, a “desocidentalização dentro

³⁹ A partir disso, assim como a totalidade não é negada plenamente, da mesma forma não há uma negação de todas as metanarrativas. Segundo W. Mignolo: trata-se de “[...] uma estratégia crucial para a construção de macronarrativas nas perspectiva da colonialidade. Como tais essas macronarrativas não estão predestinadas a enunciar a verdade que os discursos coloniais não contaram. [...] Na perspectiva da colonialidade, as macronarrativas são precisamente os lugares nos quais ‘um outro pensamento’ poderia ser implementado, não para dizer a verdade em oposição às mentiras, mas para pensar de outra maneira, caminhar para ‘uma outra lógica’ — em suma, para mudar os termos, e não apenas o contexto de conversação. Essas narrativas propiciam pensar a colonialidade, e não apenas a modernidade, de forma livre” (MIGNOLO, 2003, p. 106).

dos limites da modernidade ocidental” e a “decolonialidade no surgimento de uma sociedade política global que desprende da reocidentalização e da desocidentalização” (MIGNOLO, 2017b, p. 28).

Acerca da terceira via, verifica-se que

[...] a opção decolonial pelo momento não é uma opção estatal. É uma opção da sociedade política global. **A sociedade política global está constituída** não por milhares, mas **por milhões de pessoas que se agrupam em projetos para ressurgir, re-emergir e re-existir**. Isto já é não só resistir, porque resistir significa que as regras do jogo são controladas por alguém a quem resistimos. **Os desafios** do presente e do futuro **consistem em poder imaginar e construir uma vez que nos liberamos da matriz colonial** de poder e nos lançamos ao vazio criador da vida plena e harmônica (MIGNOLO, 2017b, p. 31) (grifo meu).

Nesse projeto de um futuro global, assentado na “pluriversalidade como um projeto universal” (MIGNOLO, 2017a, p. 14), a sua constituição é realizada por meio da sociedade política global (MIGNOLO, 2017b, p. 28), que reconhece a complexidade da realidade e a totalidade como sendo plural. Nela, os diferentes “povos e comunidades” não precisam alcançar um determinado modelo ideal previamente imposto, “eles têm direito de ser diferente precisamente porque ‘nós’ somos todos iguais em uma ordem *universal* metafísica, embora sejamos diferentes no que diz respeito à ordem *global* da colonialidade do poder” (MIGNOLO, 2003, p. 420).⁴⁰

Dessa forma, uma das bases em que se ancora a sociedade política global e a pluriversalidade é o “direito de existir para coexistir com as opções existentes” (MIGNOLO, 2015e, p. 82). É necessário, então, “que nos coloquemos, enquanto pessoas, Estados, instituições, no lugar onde nenhum ser humano tem o direito de dominar e se impor a outro ser humano. É simples assim, e tão difícil” (MIGNOLO, 2017a, p. 14).

A partir de então, nenhuma parcela da sociedade terá domínio nem a suposta autoridade para se impor a outros sujeitos e para prescrever o seu modelo de sociedade para outras localidades. Em seu lugar, será constituída “uma democracia compartilhada por todos os povos do mundo que buscam equidade e justiça social”, em oposição às constantes “injustiças e desigualdades” da modernidade/colonialidade (MIGNOLO, 2015c, p. 355).

⁴⁰ Destaque do original.

Com a partir da pluriversalidade e a emergência de uma sociedade política global, assentada no direito de ser diferente, as especificidades deixam de ser compreendidas e vivenciadas como hierarquias, possibilitando a construção de um futuro

[...] em direção a um mundo não-injusto, onde nenhum ser humano tem o direito ou a possibilidade de explorar ou manipular, nem a necessidade de se acreditar melhor ou superior a outro para justificar sua vida, [...] trabalhando para a descolonização do conhecimento e da subjetividade, onde surgirão ordens políticas, constitucionais e econômicas que não respondem mais aos desejos de êxitos (sejam capitalistas ou revolucionários, mas na mesma ordem de sucesso), mas aos desejos e esforços para construir um multiverso, [...] um mundo onde se encaixam muitos mundos (MIGNOLO, 2008b, p. 331-332).

Para caminhar nesse sentido, porém, a única possibilidade é “pensar e agir descolonialmente” (MIGNOLO, 2017a, p. 14), isto é, é preciso transformar radicalmente os próprio termos da conversação “e não apenas o conteúdo” (MIGNOLO, 2017a, p. 14). Serão necessários, assim, novos “princípios epistemológicos” capazes de rearticular a diferença colonial, denominados precisamente como gnose ou pensamento liminar (MIGNOLO, 2003, p. 420).

5. Considerações finais⁴¹

Depois da realização do mapeamento e da exposição dos principais conceitos dos autores que compõem a base teórico-conceitual que sustenta o pensamento descolonial, torna-se possível uma compreensão mais adequada sobre em que consiste o próprio campo e o modo como ele se auto-compreende.

A partir disso, mediante o afiamento do ferramental teórico, no presente capítulo abre-se a possibilidade de responder aos questionamentos e às críticas internas à tradição expostas no capítulo introdutório. Apesar das indagações servirem como o guia para a construção do presente trabalho, elas ainda não foram respondidas de modo imediato, ainda que já estejam presentes nos capítulos anteriores, mesmo que de forma esparsa e, por vezes, desconexas.

Assim, nestas considerações finais busca-se responder às questões que permanecem, ainda que parcialmente, não respondidas, bem como apresentar os novos problemas que se abrem e que precisam, em algum momento, ser enfrentados. Devido ao exposto, o capítulo dividir-se-á em cinco pequenos excertos.

Os dois primeiros são destinados a responder às críticas levantadas — o não tratamento adequado sobre o capitalismo (SANTOS, 2004, p. 28) e a ausência e o encobrimento das especificidades da colonização portuguesa, em face da hispânica (SANTOS, 2006, p. 243-244) (BALLESTRIN, 2013, p. 111). No terceiro, será abordado o direito, tanto o modo com que ele aparece mais diretamente nas reflexões dos autores decoloniais quanto às possibilidades abertas a partir da arquitetura teórica exposta. Por fim, os dois excertos finais serão destinados a apresentar as reflexões que emergem, bem como as novas questões que se abrem.

I.

A primeira crítica a ser enfrentada pode ser apresentada como uma suposta ausência no movimento decolonial de uma reflexão mais detida sobre o modo de produção capitalista e de questões mais diretamente ligadas ao plano da economia, que teriam ficado em segundo

⁴¹Agradeço a Giulia Athayde pelas revisão do texto e pelas considerações.

plano, em face da análise sobre a modernidade e sobre a colonialidade (SANTOS, 2004, p. 28).

O capitalismo, contudo sempre, figurou como uma categoria relevante ao menos para os autores aqui trabalhados. Ele foi analisado, em regra, ao lado da modernidade e da colonialidade formando um complexo ou uma matriz de poder que caracteriza o tempo presente (QUIJANO, 2000a, p. 202). Da mesma forma, ele é retratado como constituído simultaneamente à modernidade e à colonialidade, a partir da invasão da América (DUSSEL, 2007, p. 11) e da transferência da concentração das rotas comerciais do Mediterrâneo para o Atlântico (DUSSEL, 2012, p. 15-16), ligado umbilicalmente à formação do sistema-mundo e do imaginário moderno (MIGNOLO, 2003, p. 81-82).

Da mesma forma, os autores avançam re-situando o momento basilar para uma compreensão adequada sobre o modo de produção capitalista, deslocando da Revolução Industrial para o seu momento inaugural. Assim, torna-se possível o entendimento do desenvolvimento do capitalismo concentrado, ao menos em um primeiro momento, na Europa.

Apesar da referida concentração inicial, o capitalismo é apresentado como global, ainda que não homogêneo. Isto é, ele está presente em todo mundo, mesmo que não funcione da mesma forma em todas as localidades. Assim, ao lado da maneira com que se realiza a exploração na Europa, ele abarca também outras formas — a escravidão e a servidão, por exemplo — que coexistem e são tão capitalistas quanto o trabalho assalariado que caracteriza o referido modo de produção (QUIJANO, 2002, p. 04-05).

Para além disso, tais autores apresentam a complexidade do capitalismo, evidenciando que há uma ligação estreita entre as promessas de liberdade e igualdade tipicamente modernas e o seu desenvolvimento, na medida em que uma maior igualdade e liberdade expressam, para além de uma conquista social, as necessidades e o desdobramento do próprio modo de produção capitalista em desenvolvimento — pois como ele funciona a partir da relação social de capital (QUIJANO, 2014a, p. 128-129), ou seja, pela compra e venda da força de trabalho mediada por um salário, os sujeitos precisam ser livre e iguais, mesmo que formalmente, para trocar no mercado as suas mercadorias.

A complexidade do capitalismo e do tempo presente se torna mais evidente. Por um lado, o capitalismo possibilitou, pela primeira vez na história da humanidade, que a igualdade e a liberdade se tornassem pretensões legítimas — tornando possível questionar as

desigualdades presentes no mundo. Por outro lado, porém, a modernidade/colonialidade/capitalista simultaneamente naturalizou as desigualdades abissais nos diferentes âmbitos da vida, constituindo uma tensão permanente entre a igualdade e a desigualdade (QUIJANO, 2009a, p. 09).

Assim, ainda que aparecendo de formas distintas, com maior ou menor intensidade, a preocupação com o capitalismo e com a construção de uma justiça econômica global (MIGNOLO, 2017, p. 15) esteve presente nas reflexões realizadas pelos autores filiados ao pensamento decolonial. No entanto, talvez exista uma ausência de clareza em relação ao papel do capitalismo no problema analisado.

Isto é, o capitalismo, ao ser considerado apenas como um dos elementos do padrão de poder moderno/colonial/capitalista, não torna possível perceber que o que avança sobre o mundo — levando consigo uma racionalidade específica eurocêntrica (ligada a uma distinção entre sujeito e objeto), o mito da civilização, a narrativa da Europa como a cultura mais avançada da espécie humana, a temporalidade compreendida como progresso, por exemplo — é o modo de produção capitalista por meio do seu desenvolvimento e processo de expansão. Assim, a relação entre modernidade, colonialidade e capitalismo parece ainda mais imbricada e complexa.

Possivelmente, o que leva ao supracitado equívoco não é a desconsideração das questões econômicas, mas a não compreensão adequada sobre a economia e seu funcionamento. Na medida em que ela não opera segundo critérios subjetivos dos sujeitos que agem no seu interior, a economia não é simplesmente caos, funcionando desordenadamente. Em verdade, ela opera segundo uma lógica própria, a partir de critérios objetivos e condições materiais presentes no mundo.

A crítica, então, precisa ser reformulada: não falta à essa tradição uma análise de aspectos econômicos, sobre o modo de produção ou sobre a sociedade capitalista. Mas permanece ausente uma compreensão sistemática do todo, adequada ao funcionamento do referido modo de produção. Em outros termos, falta, internamente ao pensamento decolonial, a teoria do valor-trabalho marxista para analisar os dilemas da economia política.

Dessa forma, o pensamento decolonial precisa recepcionar a ideia de que, apesar de se manifestar de formas distintas no centro e na periferia, o capitalismo continua funcionando de acordo com a lei do valor (MARX, 2013; MARX, 2015; MARX, 2017). Na medida que a economia, na modernidade, se assenta na exploração e na expropriação de trabalho humano.

Assim, a condição para permanecer como um campo crítico, que liga a teorização às opressões presentes no mundo (MIGNOLO, 2003, p. 206), é que seja simultaneamente decolonial e anticapitalista. Ao mesmo tempo, o fim das estruturas de dominação e a libertação da humanidade somente se realizará por meio das lutas daqueles que foram subalternizados e daquelas que foram subalternizadas, dominados e dominadas, explorados e exploradas não apenas contra a colonialidade, mas também contra o capitalismo.

II.

A segunda crítica a ser enfrentada é de um suposto ocultamento da colonização portuguesa. Ela se desdobra tanto em uma suposta ausência de consideração sobre as especificidades do Brasil, em face do restante da América Latina, quanto na compreensão dessa região como sendo um todo uniforme (SANTOS, 2006, p. 243-244) (BALLESTRIN, 2013, p. 111).

Ela, assim como a primeira, talvez precise ser reformulada, pois não é uma crítica razoável, posto que o pensamento decolonial não é uma teorização que explica apenas a condição que a América Latina assume na modernidade e os problemas próprios que se manifestam na região. Isto é, não é uma teoria sobre e para a América Latina (SEGATO, 2014, p. 17).

Pelo contrário, o pensamento descolonial sustenta uma teoria sobre a modernidade, colocando como ponto nodal a sua face violenta e não contada (DUSSEL, 2012, p. 10-11). As reflexões permitem colocar em xeque toda compreensão hegemônica sobre a modernidade, sobre a relação entre ela e a Europa (DUSSEL, 2000, p. 41), bem como entre centro e periferia, dentro dela a América Latina. Logo, contribui para densificar debates e ampliar a compreensão sobre a própria modernidade (MIGNOLO, 2003, p. 93).

Para isso, o movimento descolonial ressitua o momento inaugural da modernidade (DUSSEL, 2000, p. 47), desvela o mito de uma sociedade humana homogênea que se auto-produz e caminha em direção ao progresso (DUSSEL, 1993, p. 58), apresentando ao lado dos avanços, a sua contraparte, a colonialidade (MIGNOLO, 2017b, p. 30). Da mesma forma, demonstra que as condições de dominação e de exploração se dão de forma muito mais complexas e com distinções entre a margem interna e a externa à modernidade (QUIJANO, 2002, p. 04).

A América Latina e a experiência da colonização, que inaugura a modernidade, se tornam indispensáveis para a compreensão e para a análise do tempo presente e de suas mazelas (QUIJANO, 2002, p. 04). Independentemente das especificidades que há na colonização portuguesa e na espanhola, não é essa a preocupação dos autores.

O risco da presente crítica, se ela não for mediada, é um curto-circuito teórico. Isto é, ela faz oposição aos pressupostos de fundo da própria teoria. Pois o pensamento decolonial compreende que toda a teoria é espaço-temporalmente determinada, que as teorias são sempre marcadas pelos problemas e questões enfrentados em determinados contextos (MIGNOLO, 2003, p. 223). Sendo assim, parece razoável que A. Quijano, E. Dussel e W. Mignolo, como são naturais de antigas colônias espanholas, ao analisarem questões específicas, se preocupem com os dilemas enfrentados a partir desses legados. Dessa forma, não é possível criticar a teoria por analisar essas questões e não a colonização portuguesa sem criticar a própria base em que assenta a tradição, porque as especificidades da colonização portuguesa e do Brasil não constituem a realidade deles.

Com isso, todavia, não há uma recusa de que haja particularidades na colonização portuguesa que precisam ser verificadas e consideradas. No mesmo sentido, não significa que o pensamento decolonial não seja um ferramental teórico capaz de ser utilizado para a compreensão da realidade brasileira: apenas não é algo que aparece aos olhos de forma imediata aos referidos autores.

A compreensão sobre as especificidades da realidade brasileira que parte do e se vincula ao pensamento decolonial e à arquitetura conceitual proposta pelo campo se trata de um outro projeto de pesquisa. Por isso, a adesão a essa corrente, assim como a todas as outras, não pode se dar de maneira irrefletida e sem mediações, é necessária uma leitura crítica levando a sério as singularidades, bem como as plúrimas histórias locais brasileiras (MIGNOLO, 2003, p. 241-242).

A partir do exposto, talvez a questão possa ser reformulada e entendida como um problema de representatividade interno ao Grupo Modernidade/Colonialidade. Isto é, não obstante a crescente adesão no Brasil de pesquisadoras e de pesquisadores ao pensamento decolonial, não há membras brasileiras e membros brasileiros compondo desde o início o Grupo (MIGNOLO, 2009, p. 11) (BALLESTRIN, 2013, p. 111). Isso leva a uma maior desconsideração pelas singularidades que a colonialidade assume nessa região, pois não há sujeitos que pautem e apresentem essas questões. Como consequência, é necessária uma

maior mediação para a utilização da teoria decolonial para uma compreensão adequada das suas formas de manifestação no Brasil.

III.

O direito não é um tema central para os principais autores que compõem a base teórico-conceitual na qual se assenta o pensamento descolonial. Apesar do direito ser uma categoria teórico-social relevância na modernidade, ele aparece apenas de modo tangencial e insipiente nas reflexões descoloniais, associado, em regra, aos direitos humanos. Por isso, o subtítulo do presente trabalho é “para um direito” e não “sobre um direito”, pois o objetivo é contribuir para a construção dessa reflexão.

Como nas principais bases teóricas em que se ancora a referida corrente de pensamento não há uma reflexão mais detida sobre o direito, uma das possibilidades de compreensão sobre essa temática, à luz dessa tradição, está na obra de Boaventura Santos. Embora não tenha participado da origem do Grupo Modernidade/Colonialidade, ele veio a aproximar-se dele nas últimas décadas e possui uma reflexão crítica e robusta sobre o direito⁴² dentro de sua tessitura conceitual (CASTRO-GÓMEZ S; GROSFUGUEL, 2007, p. 11; MIGNOLO, 2010, p. 7; BALLESTRIN, 2013, p. 97; BELLO, 2015, p. 51).

A partir da aproximação de B. Santos com o Grupo Modernidade/Colonialidade, ele desenvolveu a tese de que, na modernidade, o mundo passou a ser compreendido como atravessado por linhas abissais e dividido entre dois lados, entre Norte e Sul Global. Cada um deles funciona segundo uma lógica própria, e o outro lado não é perceptível, ele é invisível, constituindo realidades diferentes. Assim, no Norte a lógica que opera é a tensão entre regulação e emancipação. No Sul, por sua vez, é a da apropriação e da violência (SANTOS, 2010, p. 24-26).

Segundo o autor, as duas principais linhas abissais do tempo presente são a ciência e o direito. Assim, enquanto no Norte o direito funciona segundo o critério legal/ilegal, no Sul, essa mesma lógica não está presente. Ao ao lado do direito, coexistem não-direitos, direitos não-oficiais, ilegalidades, por exemplo (SANTOS, 2010, p. 24-31).

⁴² Conferir: (SANTOS, 2011; SANTOS, 2009; SANTOS, 2003, p. 3-76; SANTOS, 2010; SANTOS, 2014; SANTOS, 2016).

Contudo, para além da análise sobre o direito proposta por B. Santos e do tratamento sobre os direitos humanos realizado pelos principais autores que compõem o campo, se abrem outras possibilidades de se pensar sobre ele a partir da arquitetura conceitual decolonial.

Pois, se a modernidade/colonialidade define quais são as formas legítimas de dominação, de exploração, os saberes, bem como quais são os sujeitos entendidos como uma parte da humanidade mais humana do que as outras — desconsiderando a coexistência com outros conhecimentos e condenando uma grande parcela dos seres humanos a categoria de seres não-humanos e sem história, ocultando as distintas formas de exploração e dominação que existem de forma simultânea (DUSSEL, 2015a, p. 282-283) (MIGNOLO, 2009, p. 30), o direito parece assumir um papel basilar, na medida em que na modernidade as formas de dominação, de exploração e de subalternização para se tornarem legítimas precisam, em grande medida, ser reguladas. Assim, a colonialidade vai acabar se expressando também por meio do direito.

Outra questão diz respeito à legitimidade. Ela é um desdobramento da modernidade/colonialidade/capitalista, pois esta colocou no mundo a pretensão de igualdade político-jurídica, ou seja, a possibilidade dos sujeitos que compõem a sociedade participarem da sua construção (QUIJANO, 2009a, p. 09). Sendo essa, inclusive, uma das características da modernidade — a igualdade no âmbito da autoridade coletiva ou pública e a desigualdade abissal nos demais âmbitos. Desse modo, as distintas formas de manifestação da colonialidade, para se tornarem legítimas, acabam assumindo roupagens jurídicas. O direito, então, se torna relevante na medida em que é possível vislumbrar nele a face violenta da modernidade.

Mas o direito pode ser compreendido como sendo algo para além da manifestação da colonialidade, pois a luta contra a dominação, a exploração e a subalternização nos diferentes âmbitos da vida são também lutas por direitos (QUIJANO, 2001b, p. 13). Da mesma forma, a busca por uma sociedade em que não há essa estrutura de dominação moderna/colonial é a busca por uma sociedade que reconhece o direito a ser diferente (MIGNOLO, 2015c p. 357) e em que ninguém tem o direito de se impor e de se sobrepor ao outro (MIGNOLO, 2017a, p. 14). Isso se manifesta, por exemplo, na Revolução Haitiana, que buscava, dentre outras pautas, a efetivação dos direitos humanos também para os colonizados e para as colonizadas (MIGNOLO, 2003, p. 95-96). Nesse quadro, o direito também aparece como um campo de

disputa sobre o seu próprio significado e contra a violência oculta da modernidade (CATTONI DE OLIVEIRA, 2019).

Sendo assim, onde, provavelmente, essa tensão — entre o direito como expressão da modernidade/colonialidade e simultaneamente de luta contra ela — se manifesta com mais nitidez é no direito constitucional, mais especificamente na própria Constituição.

No direito constitucional e na teoria constitucional brasileira, a colonialidade está presentemente de formas diferentes. Ela constitui o pano de fundo em que se assenta grande parte das teses e interpretações sobre a realidade constitucional, sobre seus vícios, seus supostos desvios e sobre ela própria. Um desses desdobramentos é a desconsideração da própria história do constitucionalismo e da própria realidade brasileira, levando à importação acrítica de teorias e modelos estrangeiros, que passam a servir de parâmetro de comparação imediata e sem mediação entre diferentes histórias locais — entre países narrados como modernos e mais civilizados e o Brasil.

O pressuposto de fundo dessa comparação — que não aparece aos olhos sempre de modo imediato — nada mais é do que a expressão do modo com que a auto-narrativa da modernidade se reproduz na periferia. Ela se manifesta nessa localidade de diferentes formas, apresentando-se como problemas nacionais (QUIJANO, 2002, p. 17), no Brasil uma delas é a tese de que o país e a sociedade brasileira padecem de um vício inaugural, carregam traços ainda pré-modernos e não alcançaram o mesmo estágio de civilização da Europa e dos Estados Unidos.

Esse suposto atraso brasileiro vai constituir uma narrativa inventada (MIGNOLO, 2017, p. 25) em que se ancoram, em grande medida, o constitucionalismo e a teoria da constituição do Brasil (CATTONI DE OLIVEIRA, 2019). Ela se cristaliza, dentre outras formas, na tese de uma inefetividade constitucional ou na interpretação de que a Constituição é um adorno, que ela é meramente simbólica (CATTONI DE OLIVEIRA, 2019) (GOMES, 2019a).

Outra expressão da colonialidade é a própria história constitucional do Brasil, que sempre conviveu com o autoritarismo, marcada por rompimentos com a ordem democrática estabelecida. Esses rompimentos podem ser compreendidos como uma forma de expressão da colonialidade, pois a democracia, enquanto controle da autoridade coletiva moderna na periferia, ainda não se tornou pública (QUIJANO, 2002, p. 19). Isto é, permanece limitada a uma pequena parcela da sociedade, que tem seus interesses mais próximos das elites

estrangeiras do que do restante da população (DUSSEL, 2016a, p. 52-53) (QUIJANO, 2000a, p. 235). Assim, todas as vezes em que há um indício de maior popularização dessa autoridade coletiva, em direção a se tornar verdadeiramente pública, para manter sua condição de privilégio, as elites locais tendem a recorrer a golpes de Estado.

Contudo, se a Constituição for entendida não como algo que está externo, mas como “parte da sociedade” (CATTONI DE OLIVEIRA, 2017, p. 52), se o tempo presente é caracterizado pela presença simultânea da modernidade, da colonialidade e da decolonialidade, a Constituição também expressa, para além da face violenta da modernidade, a resposta à dominação e à exploração, à decolonialidade. Ela é a consubstanciação das histórias das lutas sociais travadas contra a colonialidade em seus diferentes aspectos, pois “o constitucionalismo se faz em concreto e depende da vida, da cultura, da tradição” (CARVALHO NETTO, 2001, p. 18)

Em outros termos, a Constituição simultaneamente legitima formas de dominação e opressão e define quais os saberes são legítimos, mas ela também expressa as lutas por uma sociedade mais igualitária fundadas em uma outra racionalidade que coexiste com a razão moderna. A Constituição revela a tensão que emerge no interior da própria sociedade entre a modernidade/colonialidade e a decolonialidade.

Assim, levando a sério a tese de uma teoria da Constituição como teoria da sociedade (GOMES, 2019b), o direito constitucional e a teoria da constituição parecem figurar como um campo frutífero para realizar uma reflexão a partir da arquitetônica conceitual do pensamento decolonial. Da mesma forma, a supracitada tradição teórica parece contribuir para desvelar os mitos em que as teses de fundo do constitucionalismo brasileiro, em regra, se assentam (CATTONI DE OLIVEIRA, 2019). A partir dessa nova lente, torna-se possível contribuir para a construção do direito constitucional e de uma teoria da constituição constitucionalmente adequados à realidade brasileira.

IV.

Há um senso comum teórico — em geral canalizado pelo conceito de “lugar de fala” — que ronda o pensamento decolonial, que pode ser descrito como uma teoria que é localizada na América Latina e, por isso, rejeita as totalidades, bem como as teorias produzidas fora dela. Isso se desdobra em uma limitação de enunciação aos sujeitos que

sofreram e que sofrem com a modernidade/colonialidade, mais especificamente os latino-americanos e as latino-americanas. Contudo, essas teses não estão presentes nos autores decoloniais, trata-se de uma leitura vulgar.

Não há uma negação da totalidade de forma absoluta nos autores decoloniais. Para eles, a totalidade existe, mas não é entendida como homogênea (QUIJANO, 2010, p. 86). Essa tese eleva o nível de complexidade da compreensão sobre a modernidade. Pois o tempo presente deixa de ser compreendido como um todo uniforme e passa a ser entendido como uma complexa trama em que coexistem diferentes temporalidades, culturas e histórias locais (MIGNOLO, 2003, p. 292).

Da mesma forma, há o reconhecimento de que a modernidade é a primeira vez na história da humanidade em que se constitui um sistema mundial, ou seja, o sistema-mundo moderno colonial é uma totalidade (QUIJANO, 2001, p. 07), assim como a exploração capitalista é mundial (QUIJANO, 2000a, p. 219) — ainda que não homogêneas. Para além das estruturas de dominação e exploração, no pensamento decolonial há também a proposta da construção de um futuro global (MIGNOLO, 2017b, p. 28), de uma sociedade política global (MIGNOLO, 2015e, p. 82), de um projeto de transmodernidade (DUSSEL, 2015a, p. 283), todos globais, apesar de assumirem a totalidade como heterogeneidade (MIGNOLO, 2017b, p. 28).

A crítica decolonial às teorias eurocêntricas não leva à sua negação absoluta. A consideração feita a elas é de que, apesar de se apresentarem como universais, são também, assim como toda e qualquer teoria, situadas e interessadas. Por isso, são limitadas à perspectiva presente em determinado contexto espaço-temporal (MIGNOLO, 2003, p. 127-128).

Assim, elas ainda podem ser utilizadas para realizar uma compreensão adequada sobre o mundo, desde seja realizada uma leitura crítica, considerando as singularidades, e não uma aplicação imediata, não-mediada e irrefletida. As teorias produzidas no Norte podem ser subsumidas e contribuir na construção de projetos teóricos comprometidos com o fim da dominação moderna/colonial. A tradição que nega as totalidades, o conhecimento moderno europeu e a própria modernidade *in totum* não é a descolonial, mas a pós-moderna (DUSSEL, 2017, p. 3243).

No pensamento decolonial há o reconhecimento de que há algo comum em toda a sociedade humana, isto é, há algo que define a humanidade enquanto humanidade. Esse ponto

em comum ora aparece como a busca pelo poder (QUIJANO, 2009a, p. 03), ora como a capacidade humana de teorizar (MIGNOLO, 2003, p. 159). Dessa forma, mesmo que ainda não esteja plenamente desenvolvida, é possível mapear indícios de uma teoria da sociedade (GOMES, 2019b).⁴³

Isso torna difícil desconsiderar a humanidade em nome de um localismo essencialista, que tem levado a um fechamento do debate e do diálogo entre diferentes sujeitos, no limite, devido a uma suposta singularidade daqueles sujeitos que sofreram a violência moderna. Assim mesmo que haja a consideração sobre as especificidades, não há negação alguma da existência de uma sociedade humana comum.

Mesmo que essas questões pareçam estar resolvidas, novas indagações se abrem. Pois, em A. Quijano, se há uma sociedade humana que está ligada devido à busca histórica pelo poder (QUIJANO, 2009a, p. 03), não fica claro exatamente o que o autor compreende por poder. Da mesma forma, será que é somente isso que define a humanidade? Talvez haja alguma outra coisa que permita a conexão. Se não há nada, se na história da espécie o que a define enquanto tal é apenas a busca pelo poder, como compreender e defender a possibilidade da libertação? Mesmo que seu conceito de poder abarque a categoria conflito (QUIJANO, 2002, p. 04), onde, no limite, ele se funda?

Do supracitado conjunto de questões, duas considerações precisam ser feitas. Primeiramente, como parece não ser possível encontrar no interior da própria arquitetura teórica o fundamento a partir do qual fosse possível explicar a possibilidade da libertação da humanidade, a crítica habermasiana sobre a ausência de um fundamento normativo para a crítica (HABERMAS, 2010a, p. 29-136; HABERMAS 2010b, p. 417-453) parece também ser válida perante o pensamento descolonial.

No mesmo sentido, parece haver no pensamento decolonial uma pressuposição sobre um modelo ideal de sociedade, no sentido de uma compreensão primária sobre qual é a sociedade a ser alcançada — em que não haja hierarquização entre os sujeitos, conhecimentos e culturas, ao mesmo tempo em que exista uma maior democratização em todos os âmbitos da

⁴³ A proposta de uma teoria da sociedade realizada por David Gomes se aproxima “[...] daquela que J. Habermas procurou desenvolver nos idos principalmente das décadas de 1960 e 1970 no campo da epistemologia e da metodologia: ali, tratava-se de reconduzir o conhecimento a seu contexto social profundo de gênese, aos interesses que o constituem internamente numa dimensão histórico-antropológica, desenvolvendo por conseguinte uma teoria do conhecimento como teoria da sociedade (HABERMAS, 2013; 2014a); aqui, pressupondo a correção dessa tese acerca do caráter fundante, de um ponto de vista epistêmico e metodológico, que a categoria *sociedade* possui para a abordagem de qualquer fenômeno ou processo social, trata-se de desenvolver uma Teoria da Constituição como teoria da sociedade” (GOMES, 2019b, p.04).

vida. Como esse projeto parece ser utilizado como horizonte, mas sem que o seu papel seja refletidamente assumido, o pensamento descolonial parece também se enquadrar como uma teoria criptonormativa — crítica de J. Habermas feita, por exemplo, a M. Foucault (HABERMAS, 2000).

É preciso salientar que — conectada à primeira crítica acima — o entendimento sobre o que é uma sociedade sem traços da colonialidade e como se dará a libertação da humanidade não são caprichos ou imposições dos teóricos críticos e das teóricas críticas, mas são expectativas sociais que já se encontram presentes no mundo (HABERMAS 2010b), sendo exatamente elas, os fundamentos normativos provenientes e que emergem do interior da própria sociedade, o que permite continuar afirmando a possibilidade da libertação humana, tanto quanto de uma teoria crítica.

Como possíveis respostas para essas críticas não parecem estar na própria obra de A. Quijano, é necessário buscá-las em outros autores. Considerando que as referidas problematizações estão ancoradas na teoria habermasiana, as respostas provavelmente também serão encontradas em sua obra: afinal, para uma compreensão mais adequada sobre a complexidade da modernidade/colonialidade é preciso subsumir o que há de melhor produzido na modernidade eurocêntrica (DUSSEL, 2017, p. 3243). Portanto, um diálogo crítico entre o pensamento descolonial e J. Habermas parece se abrir — para além do já realizado sobre conhecimento e interesse (MIGNOLO, 2003, p. 205-207). Essa é mais uma das reflexões em torno das quais novas questões se abrem.⁴⁴

Para além disso, A. Quijano compreende que, a partir da modernidade, os colonizadores passam a questionar as desigualdades e violências vivenciadas na sociedade feudal, devido aos valores que guiavam algumas das sociedades pré-colombianas, como: uma maior liberdade dos sujeitos, menor desigualdade e a solidariedade entre elas e eles. A partir desse contato, os colonizadores constituíram a utopia e a busca por uma sociedade emancipada guiada por esses valores (QUIJANO, 2005, p. 22). Todavia, se a sociedade humana guia-se historicamente apenas pela busca do poder, onde se fundam os valores nas sociedades pré-colombianas? Se não há algo, ao menos em potência, nos europeus que os permita compreender esses valores outros como melhores para a construção de uma sociedade, como eles absorvem e alteram sua compreensão em direção a uma sociedade mais justa e igualitária? Se não há nada nos povos europeus que já possibilitasse a compreensão de

⁴⁴ Nesse mesmo sentido, conferir GOMES, 2019c..

que uma sociedade com mais liberdade, igualdade e solidariedade entre os sujeitos é uma sociedade melhor, por que eles e elas alteraram a concepção ideal de sociedade? Não seria necessário reconhecer que há algo que une a humanidade, que permita, exatamente, o desenvolvimento dessa libertação? Ao compreender que apenas algumas sociedades indígenas possuem esses valores e que os europeus apenas aprendem isso — devido ao contato colonial —, não leva, mesmo que de maneira irrefletida, a um maniqueísmo simplista e à idealização dos indígenas?

Outra questão que permanece aberta, também ligada algo presente em toda a humanidade — assim como a busca pelo poder em A. Quijano —, é a compreensão de que está em curso a construção de uma sociedade política global em W. Mignolo. Em sua obra, não fica claro o que permitiria a constituição dessa sociedade, o que é possível deduzir é que há algo em comum em todos os membros e em todas as membras da humanidade e isso possibilita uni-la em um projeto de totalidade como pluriversalidade (MIGNOLO, 2017a, p. 14). Para além da sociedade política global, W. Mignolo reconhece que há algo presente em todos os espécimes da espécie humana, a capacidade de teorizar sobre o mundo (MIGNOLO, 2003, p. 159). Mas mesmo nesse caso, se se reconhecer que a capacidade humana de fazer teoria é o que há de comum na humanidade, ainda é necessário dar um passo além e explicar o que é que permite todos os membros e membras da sociedade humana teorizar. Em outros termos, o que há de comum entre os membros que compõem a humanidade que lhes permitem teorizar?

Essas problematizações permanecem não respondidas e carecem de respostas. Ao mesmo tempo, todavia, elas revelam que há algo que une a sociedade humana, ainda que não bem explicitado nas diferentes obras.

V.

Esse último excerto é destinado a questões abertas em relação à obra de W. Mignolo. No capítulo destinado ao autor foi exposto um modo de interpretar as tensões presentes em relação à ligação entre teorização e vicência e entre compreensão e experiência à luz de uma análise da tessitura conceitual do próprio autor. Mas considerando que nenhuma teoria é um todo acabado, que é sempre possível que haja arestas não aparadas, bem como contradições

internas, é possível que a leitura apresentada sobre a referida tensão não seja a mais adequada. Nesse caso, contudo, uma questão de contradição interna se abre.

Se a interpretação da relação entre teoria e experiência apresentada no ponto 4.2. deste trabalho estiver equivocada, a crítica de W. Mignolo à totalidade acabaria por negar não apenas a universalidade da modernidade europeia, mas também toda e qualquer teoria para explicar o mundo como um todo (PAZELLO, 2014, p. 102-103). Pois, se para teorizar a realidade das regiões que compõem a margem externa à modernidade é necessário ter experienciado a violência da colonialidade (MIGNOLO, 2017, p. 16), partindo do pressuposto de que a compreensão sobre “a diferença colonial exige a experiência colonial” (MIGNOLO, 2003, p. 253), se a experiência for a condição de possibilidade para se teorizar, W. Mignolo acaba caindo em um reducionismo empiricista e negando que existam formas totais e globais passíveis de apreensão teórica e com eficácia operativa, para além da superficialidade da empiria imediata — como o capitalismo e seus imperativos, por exemplo. Ao mesmo tempo e, nessa mesma linha de orientação, dá uma excessiva ênfase à experiência não-mediada dos indivíduos, aproximando-se muito de reflexões e compreensões de mundo ligadas ao pós-estruturalismo francês.

A questão é que o próprio sistema-mundo moderno/colonial capitalista é reconhecidamente global, mesmo que se arranje e se manifeste de formas diferentes em locais diversos. Desse modo, o pensamento decolonial não pode renunciar à pretensão de ser também um projeto global para enfrentá-lo, pois é um movimento que se opõe à colonialidade, e esta nada mais é do que um elemento que se articula internamente com o próprio desenvolvimento do modo de produção capitalista no mundo moderno, em termos globais. Assim, uma teoria que é comprometida com a emancipação ou com a libertação não pode abrir mão de toda e qualquer totalidade (CASTRO-GOMÉZ, 2017, p. 41). Mas, para que seja realmente global — e não um universalismo provinciano como a modernidade eurocêntrica —, precisa abarcar a multiplicidade de vivências que sempre coexistiu com a modernidade europeia. Exatamente por essa razão, esta teoria precisa ser também capaz de explicar os fenômenos no centro e na periferia, nas margens internas e externas bem como a existência das margens — uma teoria, com essa acepção específica, totalizante e global.

Por conseguinte, a contradição interna pode ser apresentada como uma aproximação excessiva do pensamento descolonial com o que é por ele criticado. Isto é, as teorias

pós-modernas: esse foi um dos motivos determinantes que levou ao afastamento em face dos estudos pós-coloniais e a constituição de um campo autônomo.

Assim, das duas uma: ou W. Mignolo pode ser lido como não propondo uma quase-essencialização da experiência corporal como condição para uma teorização crítica, ou, se não puder ser lido dessa maneira e portanto tiver de ser interpretado como afirmando uma necessidade quase-absoluta da experiência para a produção do conhecimento crítico, ele acaba se aproximando em demasia do pensamento pós-moderno. Nesse caso, para seguir com o pensamento decolonial seria preciso levar a sério a constituição e os pressupostos dessa tradição no momento de sua constituição, que se deu precisamente em oposição ao pós-colonialismo e sua filiação pós-moderna. Isto é, seria preciso retornar às referências teóricas dos outros dois principais autores que compõem as bases dessa tradição: “Dussel e a Filosofia da Libertação, Quijano e a Teoria da Dependência” (BALLESTRIN, 2013, p. 98-99), uma vez que esses outros dois pilares de sustentação possibilitam tanto continuar uma reflexão acerca das especificidades da modernidade/colonialidade na periferia do sistema-mundo, se afastando das influências do pós-estruturalismo francês, bem como fornecem ferramentas teórico-conceituais e metodológicas para responder às novas questões que se abrem: a necessidade do pensamento decolonial recepionar a teoria do valor-trabalho marxista; de levar a sério as singularidades brasileiras para uma compreensão sobre as formas de manifestação, organização e reprodução da modernidade/colonialidade no Brasil; de dialogar com a teoria da sociedade de J. Habermas para melhor explicar o fundamento normativo da possibilidade de se seguir acreditando na emancipação/libertação humana; de uma reflexão sobre o direito, mais especificamente sobre a Constituição, como categoria que expressa privilegiadamente a tensão permanente entre colonialidade e decolonialidade.

6. Referências bibliográficas

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, v. 2, p. 89-117, 2013.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Modernidade/Colonialidade sem “Imperialidade-“? O Elo Perdido do Giro Decolonial. **Dados-Revista De Ciências Sociais**, v. 60, p. 505-540, 2017.

BELLO, Enzo. **A cidadania no constitucionalismo latino-americano**. Caxias do Sul-RS: Educs, 2012.

BELLO, Enzo. O pensamento descolonial e o modelo de cidadania do novo constitucionalismo latino-americano. **RECHTD. Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito**, v. 7, p. 49-61, 2015.

BELLO, ENZO; BRAGATO, Fernanda Frizzo ; BERCLAZ, Márcio Soares . Um breve relato sobre o III Seminário Internacional Pós-Colonialismo, Pensamento Descolonial e Direitos Humanos na América Latina. *Empório do Direito, Empório Descolonial*, p. 1 - 3, 10 out. 2018.

BERCLAZ, Márcio Soares. **Da injustiça à democracia**: ensaio para uma Justiça de Libertação a partir da experiência zapatista. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSFUGUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado** – Volume 31 Número 1, p. 15-23, 2016.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Discursos desumanizantes e violação seletiva de direitos humanos sob a lógica da colonialidade. **Quaestio Iuris**, v. 9, p. 1806-1823, 2016.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Arguição de comunicação oral: modernidade/colonialidade e capitalismo: o lugar do direito e da economia no pensamento decolonial. Em: III Seminário Internacional Pós-Colonialismo, Pensamento Decolonial e Direitos Humanos na América Latina. Empório do Direito, 2018.

BRAGATO, F.F.; CASTILHO, N.M. 2014. A importância do pós-colonialismo e dos estudos descoloniais na análise do novo constitucionalismo latino-americano. In: E. BELLO; E.M. VAL (orgs.), **O pensamento pós e decolonial no novo constitucionalismo latino-americano. Caxias do Sul**, EDUCS, p. 11-25.

CARVALHO NETTO, Menelick de. A contribuição do Direito Administrativo enfocado da ótica do administrado para uma reflexão acerca dos fundamentos do Controle de Constitucionalidade das Leis no Brasil: um pequeno exercício de Teoria da Constituição. Fórum Administrativo, mar. 2001, p. 11-20.

CASTRO-GOMÉZ, Santiago. ¿Qué hacer con los universalismos occidentales?. Revista **Ideação**, nº 35, 2017.

CASTRO-GOMÉZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. Prologo. Giro decolonial, teoria crítica y pensamiento heterarquico, In: CASTRO-GOMÉZ, Santiago & GROSGOUEL, Ramon (coords.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistêmica más allá del capitalismo global*. Bogota: Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporaneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. **Contribuições para uma Teoria Crítica da Constituição**. Belo Horizonte: Arraes, 2017.

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. Saberes localizados, narrativas outras: Notas programáticas para uma nova história e teoria do processo de constitucionalização brasileiro no marco da Teoria Crítica da Constituição. 2019. Disponível em: <https://www.academia.edu/39899278/Saberes_localizados_narrativas_outras_Notas_program%C3%A1ticas_para_uma_nova_hist%C3%B3ria_e_teor%C3%ADa_do_processo_de_constitucionalizac%C3%A3o>

za%C3%A7%C3%A3o_brasileiro_no_marco_da_Teoria_Cr%C3%ADtica_da_Constitui%C3%A7%C3%A3o>. Acesso em: jan. 2020.

DOMINGUES, José Maurício. **Teoria crítica e semi(periferia)**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

DUSSEL, Enrique. A Filosofia da Libertação frente aos estudos pós-coloniais, subalternos e a pós-modernidade/The Philosophy of Liberation face the post-modernity and post-colonial and subalterns studies. **Revista Direito e Práxis**, [S.l.], v. 8, n. 4, p. 3232-3254, dez. 2017. ISSN 2179-8966. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/31230>>. Acesso em: nov. 2019.

DUSSEL, Enrique. Agenda para um diálogo inter-filosófico Sur-Sur. In: DUSSEL, Enrique. **Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad**. México: Akal, 2015a.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**, p. 55-70. Buenos Aires: Clacso, 2005.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. Em: LANDER, Edgardo (coord.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2000.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. São Paulo: Loyola, 1977.

DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

DUSSEL, Enrique. La nueva Edad del mundo: La Transmodernidad. In: DUSSEL, Enrique. *Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad*. México: Akal, 2015b.

DUSSEL, Enrique. *Materiales para una política de la liberación*. México-Madrid: Plaza y Valdés, 2007.

DUSSEL, Enrique. *Meditações Anti-Cartesianas sobre a Origem do Anti-Discurso Filosófico da Modernidade*. Em: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (Orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Editora Almeida. 2010.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo, In: LANDER, Edgardo (coord.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2000.

DUSSEL, Enrique. Para um diálogo Inter-filosófico Sul-Sul. Em: **Filosofazer**: Revista do Instituto Superior de Filosofia Berthier. n. 41, p. 11-30. 2012.

DUSSEL, Enrique. **Paulo de Tarso na filosofia política atual e outros ensaios**. São Paulo: Paulus, 2016b.

DUSSEL, Enrique. *Política de la liberación: arquitectónica*. v.2. Madrid: Editorial Trotta, 2009. DUSSEL, Enrique. *Política de la liberación: historia mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

DUSSEL, Enrique. **1492**: o encobrimento do outro (a origem do “mito da modernidade”) – Conferências de Frankfurt. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

ESCOBAR, Arturo. *Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano*. Tabula Rasa, n. 1, p. 58-86, 2003.

ESCOBAR, Arturo. *Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. Variedades de realismo y constructivismo, Montenegro* (ed.): Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia en Colombia, Bogotá, Alcaldía Mayor, 2011.

GOMES, D. F. L. **A Constituição de 1824 e o problema da modernidade**: o conceito moderno de Constituição, a história constitucional brasileira e a teoria da Constituição no Brasil. 1. ed. Belo Horizonte: D'Plácido, 2019a.

GOMES, D. F. L. Constitucionalismo e dependência: em direção a uma Teoria da Constituição como Teoria da Sociedade. 2019b Disponível em: <https://www.academia.edu/40898754/Constitucionalismo_e_depend%C3%Aancia_em_dire%C3%A7%C3%A3o_a_uma_Teoria_da_Constitui%C3%A7%C3%A3o_como_Teoria_da_Sociedade>. Acesso em: jan. 2020.

GOMES, D. F. L. La Escuela de Fráncfort, el pensamiento decolonial y sus debilidades complementarias: hacia un universalismo desde el Sur. Manuscrito. 2019c.

GROSFOGUEL, Ramón. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas, In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramon (coords.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistêmica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. 80, Março 2008: 115-147.

HABERMAS, J. Prelecções para uma fundamentação linguística da sociologia – Christian Gauss Lectures. In: HABERMAS, J. **Obras Escolhidas**. V. 1, Fundamentação linguística da sociologia. Lisboa: Edições 70, 2010a, p. 29-136.

HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. 2t. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, 2010b, p. 417-453.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. Trad. Luiz Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HENNING, Ana Clara Correa. **Relações jurídicas de uso e apropriação territorial em comunidades quilombolas brasileiras**: embates de poder e decolonialismo jurídico sob lentes etnográficas e etnodocumentárias. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

LUDWIG, Celso Luiz. Filosofia da libertação, crítica jurídica e pluralismo: uma justificação filosófica descolonial. In: Wolkmer, Antonio Carlos; Lixa, Ivone Fernandes M.. (Org.). **Constitucionalismo, descolonización y pluralismo jurídico en América Latina**. 1ed. Aguscalientes; Florianópolis: CENEJUS/UFSC-NEPE, 2015, v. 1, p. 117-127.

LUDWIG, Celso Luiz. Filosofia e Pluralismo: uma justificação filosófica transmoderna ou descolonial. In: Antonio Carlos Wolkmer; Francisco Quintanilha Veras Neto; Ivone Lixa. (Org.). **Pluralismo Jurídico: os novos caminhos da contemporaneidade**. 1 ed. São Paulo: Saraiva, 2010, v. 01, p. 99-124.

LUDWIG, Celso Luiz. Filosofia Política da Libertação. *Problemata - Revista Internacional de Filosofia*, v. 7 n.3, p. 10-28, 2016;

LUDWIG, Celso Luiz. **Reflexões de filosofia do direito e filosofia da libertação**. 1. ed. Curitiba: Ithala, 2016. v. 1. 220p.

LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia Jurídica da Libertação**: Paradigmas da Filosofia, Filosofia da Libertação e Direito Alternativo. 1a. ed. Florianópolis: Editora Conceito, 2006. v. 1. 240p.

MAGALHÃES, J. L. Q. Crime e Direito: entendendo a lógica moderna pela visão do novo constitucionalismo decolonial. In: LIMA, Bárbara Nascimento de; GONTIJO, Lucas de Alvarenga; Bicalho, Mariana Ferreira. (Org.). **Congresso Internacional sobre Democracia**,

Decolonialidade e Direitos Humanos. 1ed. Belo Horizonte: D'Plácido, 2018, v. 1, p. 207-216.

MARX, Karl. **O Capital – Crítica da economia política.** L. 1, O processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013a.

MARX, Karl. **O Capital – Crítica da economia política.** L. 2, O processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2014.

MARX, Karl. **O Capital – Crítica da economia política.** L. 3, O processo global da produção capitalista. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

MIGNOLO, Walter. Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y postcolonialidad imperial. Em: CARBALLO, Francisco; ROBLES, L.A. H. (Ed.) *Habitar la Frontera: Sentir y pensar la descolonialidad* (Antología, 1999-2014). 2015. S.L.:Bellaterra. 2015a.

MIGNOLO, Walter. colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. Em: **RBCS**. v. 32. n. 94. 2017a.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. **Revista Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu, n. 1 v. 1, pp. 12-32, 2017b.

MIGNOLO, Walter. Descolonización Epistémica y ética. *Rev. Venez. de Econ. y Ciencias Sociales*, v. 7 n. 3 2001, p. 175-195

MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Argentina: Ediciones del signo. 2010.

MIGNOLO, Walter. El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial. Em: MIGNOLO, Walter; WALSH, Catherine; LINERA, Álvaro García. *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo, 2006, p. 9-20.

MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In: CASTRO-GOMÉZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (coords.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. p. 25-47, 2007a.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el Hemisferio Occidental en el horizonte colonial de la modernidad. Em: CARBALLO, Francisco; ROBLES, L.A. H. (Ed.) *Habitar la Frontera: Sentir y pensar la descolonialidad* (Antología, 1999-2014). 2015. S.L.:Bellaterra. 2015b.

MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina*: la herida colonial y la opción decolonial. Traducción de Silvia Jawerbaun y Julieta Barba. Barcelona: Gedisa, 2007b.

MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina* (la derecha, la izquierda y la opción decolonial). Crítica y Emancipación. 2009.

MIGNOLO, Walter. La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. Em: *Tabula rasa*. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, n. 8, 2008, p. 246.

MIGNOLO, Walter. La revolución teórica del zapatismo: consecuencias históricas, éticas y políticas. Em: CARBALLO, Francisco; ROBLES, L.A. H. (Ed.) *Habitar la Frontera: Sentir y pensar la descolonialidad* (Antología, 1999-2014). 2015. S.L.: Bellaterra. 2015c.

MIGNOLO, Walter. Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: conversación con Catherine Walsh. Em: CARBALLO, Francisco; ROBLES, L.A. H. (Ed.)

Habitar la Frontera: Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014). 2015. S.L.: Bellaterra. 2015d.

MIGNOLO, Walter. Pensamiento descolonial y desoccidentalización: conversación con Francisco Carballo. Em: CARBALLO, Francisco; ROBLES, L.A. H. (Ed.) *Habitar la Frontera: Sentir y pensar la descolonialidad* (Antología, 1999-2014). 2015. S.L.: Bellaterra. 2015e.

MIGNOLO, Walter. Pensamiento fronterizo y representación: conversación con María Iñigo Clavo y Rafael Sánchez-Mateos Paniagua. Em: CARBALLO, Francisco; ROBLES, L.A. H. (Ed.) *Habitar la Frontera: Sentir y pensar la descolonialidad* (Antología, 1999-2014). 2015. S.L.: Bellaterra. 2015f.

MIGNOLO, Walter. Prefácio. Em: PALERMO, Zuma; QUINTERO, Pablo (Orgs.). Anibal Quijano. *Textos de Fundación*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo, 2014.

MIGNOLO, Walter. Revisando las reglas del juego: conversación con Pablo Iglesias Turrion, Jesús Espasadín López e Iñigo Errejón Galván. Em: *Tabula Rasa*. Bogotá-Colombia, N.8: 321-334, 2008.

PAZELLO, Ricardo Prestes. **Direito insurgente e movimentos populares: o giro descolonial do poder e a crítica marxista ao direito**. 2014. 545 f. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Setor de Ciências Jurídicas, da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

PAZELLO, Ricardo Prestes. Pensamento descolonial, crítica jurídica e movimentos populares: repensando a crítica aos direitos humanos desde a política da libertação latino-americana. **O Direito Alternativo**, v. 3, p. 231-267, 2016.

PIRES, T. R. O. Direitos humanos traduzidos em pretuguês. In: 13th Mundo de Mulheres & Fazendo Gênero 11, 2017, Florianópolis. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos). Florianópolis: UFSC, 2017. p. 1-12.

QUIJANO, Aníbal. Bien vivir: entre el 'desarrollo' y la descolonialidad del poder. Em: *Viento sur*. Madrid: Viento Sur, n. 122, mayo 2012, p. 46-56.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, Poder, Globalização e Democracia. Em: **Novos Rumos**. nº 37. 2002.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y des/colonialidad del poder, Conferencia dictada en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 2009, p. 1-15.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Em: Lander, Edgardo (org.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas latinoamericanas, Buenos Aires, CLACSO/UNESCO, 2000a.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Em: Palermo Zulma e Quinterom Pablo. *Aníbal Quijano textos de fundacion*. 1º ed. Buenos Aires: Del Signo, 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of world-systems research*, v. 11, n. 2, p. 342-386, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do sul** . São Paulo: Cortez, 2010.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. Em: BONILLA, Heraclio (comp.). **Los conquistados**: 1492 y la población indígena de las Américas. Quito: FLACSO; Librimundi; Bogotá: Tercer Mundo, 1992.

QUIJANO, Aníbal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Estudos Avançados**, 2005.

QUIJANO, Aníbal. El fantasma del desarrollo en América Latina. *Rev. Venez. de Econ. y Ciencias Sociales*, Vol. 6, nº 2 (mai-ago), p. 73-90, 2000b.

QUIJANO, Aníbal. La colonialidad y la cuestión del poder. texto inédito, Lima. 2001a. p. 1-21.

QUIJANO, Aníbal. **Modernidad, identidad y utopía en América Latina**. Lima, Ediciones Sociedad y Política, 1988.

QUIJANO, Aníbal. Os fantasmas da América Latina. Em: NOVAES, Adauto (org.). **Oito visões da América Latina**. São Paulo: SENAC, 2006.

QUIJANO, Aníbal. Otro horizonte de sentido histórico. *América Latina en Movimiento*, nº 441, 2009b.

QUIJANO, Aníbal. Poder y Derechos Humanos. Em: Carmen Pimentel Sevilla, (comp.) **Poder, Salud Mental y Derechos Humanos**. CECOSAM. Lima, Perú. 2001b.

QUIJANO, Aníbal: “Raza”, “etnia”, “nación” en Mariátegui: cuestiones abiertas. Em: Roland Forgues (editor), José Carlos Mariátegui y Europa. *La otra cara del descubrimiento*. Amauta, Lima, 1992.

QUIJANO, Aníbal. Solidaridad y capitalismo colonial-moderno. Em: *Otra economía*. São Leopoldo: UNISINOS, vol II, n. 2, 1º semestre de 2008.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. Americanidad como concepto, o America en el moderno sistema mundial. Em: **Revista internacional de ciencias sociales**. París: UNESCO, n. 134, diciembre 1992.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O direito dos oprimidos**: sociologia crítica do direito. São Paulo: Cortez, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Do pós-moderno ao pós-colonial**. E para além de um e outro. Conferência de Abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, realizado em Coimbra de 16 a 18 de setembro de 2004. Disponível em: <<http://www.ces.uc.pt>>. Acesso: dez. 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Org.). **Epistemologia do Sul**. Coimbra: editora Alameda. S.A, 2009

SANTOS, Boaventura de Sousa. Poderá o direito ser emancipatório? **Revista Crítica de Ciências Sociais**, nº65, maio, p. 3-76, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Refundación del Estado en América Latina*: perspectivas desde una epistemología del Sur. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **As bifurcações da ordem**: revolução, cidade, campo e indignação. São Paulo: Cortez, 2016.

SANTOS JÚNIOR, Rosivaldo Toscano. **A guerra ao crime e os crimes da guerra: uma crítica descolonial às políticas beligerantes no Sistema de Justiça Criminal Brasileiro**. Tese (Doutorado) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

SEGATO, Rita Laura. La perspectiva de la colonialidad del Poder y el giro descolonial. In: PALERMO, Zuma; QUINTERO, Pablo (Orgs.). *Anibal Quijano. Textos de Fundación*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo, 2014

WALLERSTEIN, Immanuel. La creación del sistema mundial moderno. In: BERNARDO, L. *Um mundo jamás imaginado*. Bogotá: Editorial Santilana, 1992.

WOLKMER, Antonio Carlos. Para uma sociologia jurídica no Brasil: desde uma perspectiva crítica e descolonial. **Revista Brasileira de Sociologia do Direito**, v. 4, p. 17-38, 2017.

WOLKMER, Antonio Carlos. Reinvenção dos Direitos Humanos: um aporte descolonial desde o Sul. In: RABINOVITCH-BERKMAN, Ricardo (Editor). (Org.). *Los Derechos Humanos desde la Historia*. Inmersiones Libres.. 1ed .Chile: EH Editorial Hamurabi, 2019, v. p. 287-298.

WOLKMER, Antonio Carlos; FAGUNDES, Lucas M. Pluralismo Jurídico no Horizonte do Pensamento Crítico de Libertação Latino-Americano. In: RAJLAND, Beatriz; BENENTE, Mauro. (Org.). *El Derecho y El Estado: Procesos Políticos y Constituyentes en Nuestra América*. 1 ed. Buenos Aires: CLACSO/FISYP, 2016, p. 63-81.

WOLKMER, Antonio Carlos; LUNELLI, Isabella C. Modernidade Etnocêntrica, Pluralismo Jurídico e Direitos Indígenas no Giro-Descolonial Latino-americano. In: MIRANDA, Jorge et al. (Org.). **Hermenêutica, Justiça Constitucional e Direitos Fundamentais**. 1 ed. Curitiba: Juruá, 2016, v. , p. 455-475.

WOLKMER, Antonio Carlos; MACHADO, Lucas . Pluralismo Jurídico na Exterioridade do sistema-Mundo; Análise mediada pela filosofia da libertação latino-americana. **Anais**

Filosofia da Libertação: historicidade e sentidos da libertação hoje. 1ed. Editora Nova Harmonia: Nova Petrópolis-RS, 2014, v. 1, p. 182-187.