



COLONIALIDADE DO PODER: UMA VISÃO SISTÊMICA

Lucas Araújo Monteⁱ

Universidade de Brasília (UNB), Brasil
lucas.monte.bsb@gmail.com

Para citar este artículo puede utilizar el siguiente formato:

Lucas Araújo Monte (2019): "Colonialidade do poder: uma visão sistêmica", Revista Caribeña de Ciencias Sociales (enero 2019). En línea

<https://www.eumed.net/rev/caribe/2019/01/colonialidade-poder.html>

RESUMO

O presente artigo visa apresentar os principais conceitos empregados pelos autores do pensamento "decolonial", utilizando-se como linha mestra a "colonialidade do poder". Para tanto, por meio de uma revisão bibliográfica, propõe-se uma sistematização de alguns conceitos, aproximações e distanciamentos dentro desta corrente epistemológica; uma abordagem da sua contribuição para os estudos das problemáticas latino-americanas; bem como um aprofundamento quanto às origens, formação e articulação dos eixos a suporta. Ao final, conclui que os elementos da colonialidade do poder atuam de forma articulada e enraizada entre eles, tendo o capitalismo ganhado protagonismo em relação aos outros eixos da colonialidade, que, conectado ao neoliberalismo, vem se tornando a referência motriz desse padrão de poder global hegemônico.

Palavras-chave: colonialidade; decolonial; eurocentrismo; raça; modernidade.

RESUMEN

El presente artículo pretende presentar los principales conceptos empleados por los autores del pensamiento "decolonial", utilizando como línea maestra la "colonialidad del poder". Para ello, por medio de una revisión bibliográfica, se propone una sistematización de algunos conceptos, aproximaciones y distanciamientos dentro de esta corriente epistemológica; un enfoque de su contribución a los estudios de las problemáticas latinoamericanas; así como una profundización en cuanto a los orígenes, formación y articulación de los ejes la soporta. Al final, concluye que los elementos de la colonialidad del poder actúan de forma articulada y enraizada entre ellos, teniendo el capitalismo ganado protagonismo en relación a los otros ejes de la colonialidad, que, conectado al neoliberalismo, se está convirtiendo en la referencia motriz de ese patrón de poder global hegemónica.

Palabras clave: colonialidad; decolonial; eurocentrismo; raza; Modernidad.

ABSTRACT

This article aims to present the main concepts used by the authors of thought "decolonial", using as a guideline the "coloniality of power." Therefore, through a bibliographical review, we propose a systematization of concepts, similarities and differences within this epistemological current; an approach to their contribution to the study of Latin American issues; as well as a deepening about the origins, formation and axle articulation supports it. In the end, he concludes that the elements of the coloniality of power act in an articulated and rooted way among them, and capitalism has gained prominence in relation to the other axes of coloniality, which, connected to neoliberalism, has become the driving reference of this global power standard hegemonic.

Keywords: coloniality; decolonial; eurocentrism; breed; modernity.

1 INTRODUÇÃO

A colonialidade do poderⁱⁱ é uma definição que abarca diversos espectros que sustentam o atual padrão de poder mundial. A origem deste padrão hegemônico de poder é, basicamente, decorrente da conquista do continente americano pelos países da península Ibérica – com a consequente imposição da sua *episteme* –, bem como a partir da consolidação do capitalismo como sistema global.

Sua compreensão permite entender a estruturação da sociedade latino-americana, a qual foi moldada sob a base de uma matriz colonial. Sendo, portanto, nesta perspectiva, um traço originário comum existente na maioria dos países latino-americanos, e que pode servir de base para a realização de pesquisas (no campo das ciências sociais) sobre a *nuestra América*ⁱⁱⁱ, bem como para estudos comparados sobre os respectivos países do continente.

Portanto, a articulação da construção conceitual dos principais autores “decoloniais” permite compreender a base epistemológica desta linha de pensamento, e a amplitude e a abrangência da colonialidade. Vislumbra-se que, somente a partir de um conhecimento mais profundo quanto às origens e à formação desse processo e à sua dinâmica, que se torna possível identificar a origem de determinados fatos sociais (especialmente os “problemáticos”), e, até mesmo, propor soluções para eliminar ou atenuar os seus efeitos negativos.

Por outro lado, alguns autores desta linha de pensamento tratam de problemáticas específicas de determinados países (ou regiões, como a Andina), utilizando-se como ponto de partida a origem colonial, mas enfocando determinado elemento estruturante que contribui para a conformação de determinada situação social. Da mesma forma, não há uma coesão entre os estudiosos desta vertente quanto às soluções para superar os males decorrentes da colonialidade, o que torna a temática ainda mais intrigante e a eleva a um fértil campo de pesquisa.

2 O EUROCENTRISMO

Para compreender mais sobre a colonialidade (em todas as suas facetas), é importante entender como se deu este processo de intersubjetividade chamado de eurocentrismo^{iv}. Em linhas gerais, pode-se definir eurocentrismo como uma forma *sui generis* de etnocentrismo, que tem como base a hegemonia política e epistêmica de origem europeia (ocidental), que se aplica a qualquer tipo de atitude, de postura ou de enfoque intelectual.

Quijano (2000, p. 121) entende que o eurocentrismo é também um dos elementos base da colonialidade do poder, e que este processo se dá por meio da colonização das perspectivas cognitivas mediante à imposição do padrão epistêmico europeu. Em outras palavras, utiliza-se de uma perspectiva específica de conhecimento que se faz mundialmente hegemônica de forma a sobrepor-se a todo outro modo de produção de subjetividades, culturas e conhecimentos.

A partir da constatação do autor peruano, é importante destacar que este padrão de poder não opera somente no marco geográfico europeu, e sim, mundial. Sendo, a partir de então e em toda a história da humanidade conhecida, o único que conta com um sistema discursivo e de estratégias de poder para identificar-se e projetar-se como um modelo cultural universal. Mignolo denomina esta dimensão epistêmica e epistemológica como “diferença colonial e geopolítica do conhecimento” (BALLESTRIN, 2013, p. 103).

Dussel (1993, p. 22) observa que Hegel propugnava que os povos do Norte da Europa (sobretudo Alemanha e Inglaterra) teriam o direito absoluto para levar o “desenvolvimento” às outras partes do mundo^v. Dussel classifica e define este pensamento como eurocentrista, assim como a “própria sacralização do poder imperial do Norte e do Centro sobre o Sul, a Periferia, o antigo mundo colonial e dependente”. Grosfoguel (2008, p. 203) verifica o mesmo eurocentrismo nos pensamentos anteriores a Hegel, em Descartes e Kant e, posterior, com um racismo epistêmico semelhante, em Marx.

Enrique Dussel (1993) observa que o eu-europeu formulou uma sequência diacrônica unilinear Grécia-Roma-Europa, apresentando a modernidade tão-somente como um processo eurocêntrico. Esta invenção ideológica parte da tese de que a cultura grega é exclusivamente europeia e ocidental. No entanto, Dussel reinterpreta a história vigente sob o olhar do outro (latino-americano), e entende que a equação do desenvolvimento diacrônico da modernidade europeia deveria ser: renascimento, conquista da América, navegações, reformas, iluminismo e Revolução Francesa.

Seguindo a mesma linha de pensamento, Quijano (2000, p. 123) apresenta como se desenvolveu este imaginário europeu^{vi}. No entanto, faz algumas observações em relação à

fragilidade deste argumento. Visto que a parte avançada da Europa, antes da América, era islâmico-judaica, e que foi dentro desta região que se desenvolveu e se preservou a herança cultural greco-romana, as cidades, o comércio, a agricultura comercial, a mineração, a fabricação de tecidos, a filosofia, a história; desenvolveu-se ali a mercantilização da força de trabalho. Em contrapartida, a maior parte da Europa, durante este período, estava dominada pelo feudalismo.

Além disto, o autor peruano apresenta mais um argumento contrário à pretensão europeia, uma vez que, somente depois da derrota dos mouros na península ibérica^{vii} e da posterior mudança do centro do mercado mundial para a (futura) Europa, que começa a deslocar o centro da atividade cultural para esta região (QUIJANO, 2000, p. 123).

Mignolo (2000, p. 37) recorda que já haviam circuitos de comércio no globo, e que a (atual) Europa era a periferia deste sistema. No entanto, após a conquista da América, e com a inauguração das rotas do Atlântico, houve uma integração destes circuitos comerciais, trazendo o “centro” deste sistema para o continente europeu.

Dussel (1993, p. 33) atenta que, a partir da transformação da Europa como centro do mundo; encarregada exclusiva da modernidade; segue-se a lógica de que o outro (povos conquistados) é negado e obrigado a seguir um processo de modernização (que não é o mesmo que modernidade). Ou seja, inicialmente não se vê o outro, mas sim a projeção do si mesmo, ou, nas palavras do autor, “o encobrimento do ‘outro’”.

Os povos nativos da América, nesta nova perspectiva, foram classificados como primitivos (mesma situação do negro africano), ou como o passado do processo evolutivo da espécie. Estariam dentro da história da civilização humana ainda no estado de natureza e, em consequência, o povo europeu seria o mais avançado, o “moderno” da história da humanidade.

Quijano (2000, p. 122) chama a atenção também não só para a maneira de como os europeus se imaginaram e pensaram a si mesmos e o restante da espécie, mas sim para o fato de como eles foram capazes de difundir e estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro da subjetividade do universo do novo padrão de poder mundial.

Dussel (1993, p. 50) frisa que, após a conquista, houve a colonização da vida cotidiana do índio, e depois do escravo africano. Num processo de subsumir o outro como si mesmo. Desta forma, a América Latina se tornou a primeira colônia da Europa moderna. Garcés (2007, p. 233) utiliza a expressão “diglosia cultural^{viii}” para demonstrar a perda da essência da identidade cultural autóctone dos povos latino-americanos pelos conquistadores europeus.

É assim que começa a ideia (ou mito) da modernidade europeia. A partir desta nova perspectiva geográfica da história e da cultura que começa a ser elaborada no território europeu e que se impõe mundialmente hegemônico, culminando, nas palavras de Quijano (2000, p. 123), em “uma nova geografia do poder”. Ou seja, a partir de então, a modernidade e a racionalidade seriam, segundo esta concepção, produtos exclusivamente europeus.

A sustentação deste novo centro mundial de comércio só foi possível pela conquista, pela exploração, pela colonização e pela dominação do continente americano. Dussel (1993, p. 23) demonstra uma versão diferente acerca do surgimento da modernidade eurocêntrica: “a América Latina, desde 1492, é um momento constitutivo da Modernidade, e a Espanha e Portugal como seu momento constitutivo”. Ballestrin (2013, p. 102) sustenta que o fundamento da modernidade/colonialidade está no descobrimento e na invenção da América.

O autor argentino conclui que entender a origem da Modernidade é importante não só para compreender o seu conceito emancipador, mas também o mito vitimário e devastador de um europeísmo que se baseia numa inverdade eurocêntrica e desenvolvimentista. A partir disto, propõe não negar a razão, mas sim a irracionalidade da violência do mito moderno, bem como a irracionalidade pós-moderna; de forma que seja afirmada a razão do outro a uma transmodernidade (DUSSEL, 1993, p. 24).

Neste sentido, Quijano (2000, p. 124) explica a transmodernidade na visão de Dussel, bem como apresenta uma controvérsia no conceito – a qual, apesar de pertinente, não invalida a ideia:

Dussel [...] propôs a categoria de transmodernidade como alternativa para a pretensão eurocêntrica de que a Europa é a produtora original da modernidade. Segundo essa proposta, a constituição do ego individual diferenciado é a novidade que ocorre com a América e é a marca da modernidade, mas tem lugar não só na Europa, mas em todo o mundo que se configura a partir da América. Dussel acerta no alvo ao refutar um dos mitos prediletos do eurocentrismo. **Mas é controverso que o ego individual diferenciado seja um fenômeno exclusivamente pertencente ao período iniciado com a América.** (Destacamos).

Ballestrin (2013, p. 103) conclui que a modernidade eurocentrista e o colonialismo são duas faces da mesma moeda, já que a modernidade eurocentrista é uma lógica fundamental para a reprodução da colonialidade do saber (do ser e do poder). Em outras palavras, esta modernidade é o que sustenta este padrão epistêmico de origem colonial.

3 A “RAÇA”

Uma das ramificações que sustentam a colonialidade do poder (e talvez a mais perversa) é a classificação social da população a partir da ideia de raça. Neste sentido, Quijano (2000, p. 117) apresenta que “é uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial”. Há de se destacar que, para o embasamento desta classificação, há a elevação dos traços fenotípicos europeus no topo da hierarquia racial.

Desta forma, as diferenças fenotípicas, como a cor da pele, foram codificadas de modo que esta representava uma situação de superioridade (no caso do branco europeu) ou de inferioridade (como com os ameríndios e negros). Associado à hierarquização racial estava outro elemento constitutivo do atual padrão de poder mundial: a articulação das formas de controle e de exploração do trabalho de acordo com a “raça”.

Este parâmetro de classificação social surgiu, há mais de 500 anos, com a conquista da América, com a consolidação da Europa como centro global e com o desenvolvimento do capitalismo comercial mundial. Neste sentido, Quijano (2000, p. 117) menciona que a “ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América”. Ballestrin (2013, p. 101), no mesmo diapasão, entende que “a construção da diferença, da superioridade e da pureza de sangue da raça branca é um feito inédito”.

O desconhecimento acerca das populações originárias do continente americano fez com que os conquistadores ibéricos criassem, nos seus imaginários, categorias e classificações até então não existentes. Dussel (1993, p. 27-32) retrata bem esta ignorância europeia desde o primeiro momento em que Cristóvão Colombo chegou à América até a sua última e quarta viagem (de 1502 a 1504)^{ix}. Desde então, as invenções eurocêntricas perduram no subjetivo universal, a partir da negação do “outro” (ameríndios, negros e demais povos não-europeus), e pela “invenção” de tipos de identidades hierárquicas sociais por meio de “raça”. Quijano (2000, p. 118) destaca que a invenção da ideia de raça foi uma forma de conceder legitimação às relações de dominação impostas pela conquista.

A partir da dominação do ser, por esta sistematização de “raça”, pode-se efetivamente realizar a dominação do saber. Estando os povos nativos subjugados, os seus conhecimentos – na concepção do conquistador – também seriam categorizados no mesmo nível. Ou seja, rotulados como: primitivos, arcaico, míticos, irracionais, tradicionais, etc. Quijano (2000, p. 118) conclui que a expansão do colonialismo europeu conduziu à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação.

Dussel, (1993, p. 43-44) quando trata da conquista, defini-a não somente como uma relação violenta de pessoa-pessoa, política e militar, mas também como uma dominação das pessoas (do ser), dos povos; do controle dos corpos. De forma que o outro (ameríndio, e posteriormente o negro africano) é negado na sua essência e é sujeitado, subsumido, alienado a se incorporar a totalidade dominadora; mas não respeitando o seu eu natural, e sim tratado como coisa, como instrumento, como oprimido, como assalariado, como servo, como escravo. Observa-se que o que, no início da América, ainda era algo subjetivo, a partir da ideia de raça, foi se transformando lentamente em *práxis* dominadora.

Esta prática legitimadora de superioridade dos dominantes, na qual os povos conquistados foram colocados num *status* natural de inferioridade^x, tem se demonstrado ser, desde então, nas palavras de Quijano (2000, p. 118): “o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero”. Desta forma, a raça se tornou o primeiro critério básico para classificar a população mundial dentro da estrutura de poder da nova sociedade que estava se formando.

É muito provável que este eixo seja o mais profundo e que demonstra ainda de maneira latente a expressão da dominação colonial, que foi difundida e imposta sobre toda a população do globo no curso da expansão do colonialismo europeu, que teve início na América.

4 O CAPITALISMO

Um terceiro eixo da colonialidade do atual padrão de poder é o capitalismo, como arquétipo universal de exploração social. Dentro deste elemento, há uma herança colonial quanto à articulação das formas e controle do trabalho de acordo com a “nova” classificação social estabelecida, na época colonial, a serviço do mercado mundial.

Esta nova estrutura de controle e de exploração de trabalho, criada a partir da constituição da América, conforme Quijano (2000, p. 118), foi articulada em torno da relação capital-salário, e incluiu a escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, a reciprocidade e o salário. A diferença é que cada uma destas formas de controle do trabalho não decorria de um precedente histórico. Pelo contrário, todas foram reformuladas e organizadas de forma que pudessem servir de produção para o mercado mundial, bem como se articulavam entre si. Portanto, observa-se que tais formas de controle do trabalho interagiam como estrutura conjunta em torno do predomínio da força de trabalho em torno do capital^{xi}.

Paralelamente à instituição desta nova estrutura de controle do trabalho, foi associada a cada “raça” o predomínio em determinada forma de exploração laboral. Quijano (2000, p. 118) afirma que, “assim, ambos elementos, raça e divisão do trabalho, foram estruturalmente associados e reforçando-se mutuamente, apesar de que nenhum dos dois era necessariamente dependente do outro para existir ou para transformar-se”.

A partir de então, criou-se uma divisão racista do trabalho. Na qual as “raças” consideradas inferiores realizavam a produção de sob a formas mais exploratórias possíveis (por exemplo: negro = escravidão; índio = servidão), cabendo aos brancos o trabalho assalariado e a permissão de serem comerciantes, agricultores ou artesãos independentes. Esta sistemática de classificação social e divisão do trabalho foi disseminada mundialmente com a expansão mundial da dominação colonial europeia.

Quijano (2000, p. 119) recorda que, desde este novo momento de exploração, foram criadas novas identidades históricas e sociais: amarelos e azeitonados (ou oliváceos), somando-se a brancos, a índios, a negros e a mestiços. E igualmente, com o imposto na América, também foram sujeitadas a uma distribuição “racial” do trabalho.

Desde então, a articulação raça-trabalho permanece vigente nos dias atuais. Por mais que pareça dúvidas, basta observar qualquer pesquisa que retrate a remuneração de um negro para um mesmo cargo ocupado por um branco, ou a própria divisão internacional do trabalho (que ainda tem um cunho “racial” de nação), que perceberá que este perverso eixo da colonialidade do poder, criado a partir da conquista da América, ainda persiste nos dias atuais.

O pensamento eurocentrado é tão enraizado que, até mesmo autores, como Marx e Engels – muitas vezes alçados como a panaceia para os problemas econômico-políticos vigentes –, viam o capitalismo como um sistema mais avançado e, portanto, melhor, para os povos não-europeus acelerarem o seu processo evolutivo, mesmo que fosse implantado por meio de invasões imperiais (GROSFUGUEL, 2008, p. 208). Cabe destacar que estes autores defendiam um sistema linear do tempo (um evolucionismo economicista universal) cujo capitalismo (nos moldes europeu) seria uma etapa prévia ao comunismo.

Castro-Gómez (2007, p. 79) destaca que há um vínculo entre a universidade latino-americana e a colonialidade do saber^{xii}, e que o ensino proposto, na maior parte da academia, é baseado ainda nos paradigmas decorrentes da “herança colonial”, e, em consequência, contribui para reforçar a hegemonia econômica-capitalista (cultural e política) do Ocidente. Nas palavras do autor (2007, p. 85): “la universidad se ‘factoriza’, es decir, se convierte [...] en una empresa capitalista que ya no sirve más al progreso material de la nación ni al progreso moral de la humanidad, sino a la planetarización del capital”. Observa-se, portanto, que há uma dependência e inter-relação entre os tipos de colonialidade^{xiii}, bem como entre os elementos que as sustentam^{xiv}.

5 O ESTADO

Um quarto grande eixo da colonialidade do poder^{xv} é o Estado, como estrutura de autoridade e como forma de dominação coletiva. Ao certo, não se sabe exatamente quando surgiu e as reais condições históricas que esta instituição foi alçada como a forma central universal de controle da autoridade coletiva e de dominação política, nem claramente quando, como e onde se transformou em Estado-Nação.

No entanto, sabe-se que a dominação colonial, iniciada com a América, permitiu paralelamente a formação/consolidação de Estados-Nações na atual Europa Ocidental (QUIJANO, 2000, p. 131), neste período que se “inaugura” a modernidade (DUSSEL, 1993), vinculado ao processo de eurocentração do capitalismo. Portanto, o moderno Estado-Nação é um fenômeno relativamente recente^{xvi}.

Quijano (2000, p. 130) afirma que o moderno Estado-Nação é uma tragédia na história da questão nacional da América Latina. Na sequência, o autor apresenta que os seus traços específicos são, em primeiro lugar: a cidadania ou presunção formal de igualdade jurídico-política dos que habitam em seu espaço de dominação, não obstante sua desigualdade nos demais âmbitos do poder. Em segundo: a representatividade política (mais ou menos democrática) que, sobre essa base, se atribui ao Estado com respeito ao conjunto de cidadãos e não só, como nas outras variantes de Estado, de algum interesse social particular ou setorial. O último signo do Estado-Nação seria um reflexo da sociedade: uma estrutura de poder, ou seja, também seria produto do poder.

Um dos principais problemas do Estado-Nação da América Latina foi concebido na sua gênese: a não inclusão da maioria indígena, negra ou mestiça na composição dos recém-formados Estados-Nações latino-americanos, e a concentração de terras sob o poder de uma pequena elite “crioula” (nativa).

Dussel (1993, p. 169) lembra que se pensava que seria possível uma unidade nos novos Estados-Nações os quais estavam sendo fundados (após a independência), entre as diversas “raças”, entre as culturas indígenas, as oriundas dos africanos libertos, dos mestiços e dos brancos. No entanto, os crioulos^{xvii} – que lideraram a luta pela independência e são os fundadores dos modernos Estados-Nações latino-americanos – monopolizaram o poder nos novos Estados nacionais; tornando-se os dominadores; assumindo o papel de opressores.

Mignolo (2000) conclui que, a partir do imaginário alimentado pelos crioulos – antes e, especialmente, após a independência – em relação à ideia de “hemisfério ocidental”, houve a manifestação das subjetividades forjadas na diferença colonial, bem como a consolidação, de fato, da colonialidade do poder. “Hemisfério ocidental” foi o conceito abraçado pelos crioulos para não se desvincularem da Europa, uma vez que esta ideia abarcava os dois continentes. Desta forma, havia no imaginário dos “libertadores” uma consciência geopolítica direcionada ao continente europeu, mas a consciência interna, de cunho racial, permaneceu a desenvolvida pelos conquistadores, ou seja, cunhou-se internamente uma diferença com a população ameríndia e afro-americana: a diferença colonial (ou colonialismo interno).

Esta dificuldade em integrar o projeto das etnias indígenas e das culturas afro-latino-americanas no projeto dos novos Estados Nacionais é apontado por Dussel (2000, p. 169-171) como uma das principais razões para o aparecimento de “rostos”^{xviii} excluídos da história latino-americana^{xix}. Partindo da conclusão do autor, pode-se dizer que é um dos motivos – visto que ainda perduram os efeitos desta exclusão, mesmo que, muitas vezes, de forma velada – da não consolidação, de fato, de Estados-Nações na América Latina.

Garcés (2007, p. 223) conclui que, a partir dos processos de independência no subcontinente latino-americano, se começou a colocar um fim ao colonialismo, mas não ao fenômeno da colonialidade (que ainda persiste). A principal razão disto seria a própria modernidade, que ocultou durante muito tempo a permanência de uma realidade de dominação e dependência colonial.

No mesmo viés, Grosfoguel (2008, p. 211) lembra que não houve respeito e nem reconhecimento a formas de democracia indígenas ou africanas. Pois as alteridades democráticas são rechaçadas *a priori* no modelo de liberal de (democracia) e de Estado, sendo o único legitimado e aceitado – sempre e quando não comece a atentar contra os interesses hegemônicos ocidentais.

No entanto, Walsh (2007, p. 53) nos alerta que a colonialidade do poder não é uma entidade homogênea. Ou seja, os seus efeitos perversos não são sentidos da mesma maneira e intensidade pelos grupos oprimidos (ou subalternizados), especialmente pelos “criados” no período colonial, como indígenas e negros.

A colonialidade do poder sobreviveu ao período colonial, dominando e sendo base na fase da construção nacional e mantendo-se ativa até os dias de hoje. Tanto Quijano (2000), Dussel (1993) e Mignolo (2000) compartilham de um pensamento parecido em relação às origens desta problemática e que se tornou um dos rasgos marcantes do atual padrão de poder estabelecido por ela e, em consequência, uma dependência histórico-estrutural nas sociedades latino-americanas.

6 ALTERNATIVAS À COLONIALIDADE

Diante deste realístico cenário desalentador, buscaram-se apresentar alternativas críticas para que os povos latino-americanos possam se libertar do jugo colonial que assola sua forma de ser, de pensar e de se organizar em estruturas de poder. Em outras palavras, romper com a colonialidade. É neste sentido que são apresentadas propostas oriundas de intelectuais e acadêmicos do subcontinente, no que se denominou “giro decolonial”.

A tarefa é árdua e complexa, já que se trata de uma discussão que visa mitigar, ou mesmo, eliminar os elementos hegemônicos de origem colonial do dia a dia da sociedade latino-americana. Ballestrin (2013, p. 90) alerta que a identificação e a superação da colonialidade do poder, do saber e do ser é um problema desafiador a ser considerado pelas ciências sociais.

Já mencionado neste trabalho, Dussel (1993, p. 172-173) propõe, como alternativa a transcender, a versão eurocêntrica da modernidade: a transmodernidade. Trata-se de um projeto libertador que visa concretizar o incompleto processo de descolonização iniciado no século XIX. Ao invés de creditar uma única modernidade^{xx} (de origem europeia e imposta ao resto do mundo), visa-se o reconhecimento da razão do “outro” – outras modernidades. Ou seja, é um projeto de racionalidade ampliada, no qual a razão do “outro” tem lugar numa comunidade de comunicação na qual todos os humanos possam participar como iguais, mas, ao mesmo tempo, mantendo o respeito à sua alteridade, ao seu “ser-outro”.

Grosfoguel (2008, p. 211) cita que Dussel “argumenta por una multiplicidad de propuestas críticas descolonizadoras contra la modernidad eurocentrada y más allá de ella desde las localizaciones culturales y epistémicas diversas de los pueblos colonizados del mundo”. Quer dizer, a filosofia da libertação só pode ser efetiva a partir do diálogo dos pensadores críticos de cada cultura ou grupo com outros distintos.

No mesmo sentido^{xxi}, e, em contraposição ao universalismo abstrato europeu, que estabelece relações verticais entre os povos, Grosfoguel (2008, p. 209) apresenta as ideias de Aimé Césaire quanto à descolonização, que passaria pela afirmação de um universalismo concreto depositário de todos os particulares, horizontal nas suas relações entre todos os povos. Ou seja, o universalismo concreto resulta de um diálogo crítico equitativo entre culturas/povos que se relacionam de igual para igual^{xxii}.

Garcés (2007, p. 223) entende que o conceito de modernidade tem, durante muito tempo, ocultado dos cientistas sociais a realidade de dominação e dependência colonial oriunda dos centros de poder. Na prática, dentre outras consequências, isto resulta na construção de um novo ordenamento epistêmico e linguístico: subalternização das populações, instituições, práticas, conhecimentos, línguas e saberes.

Neste contexto que Walsh (2007, p. 47) propõe a interculturalidade^{xxiii} como uma relação entre culturas, com suas diferenças e contradições, orientada à descolonização e à transformação. Ou, nas palavras da autora,: “proceso de construcción de un conocimiento otro, de una práctica política otra, de un poder social (y estatal) otro y de una sociedad otra; una forma otra de pensamiento relacionada con y contra la modernidad/colonialidad; y un paradigma otro”, pensado e construído por meio da prática política.

Garcés (2007, p. 236-237) utilizando-se do conceito da Walsh, discorre também sobre a interculturalidade como sendo “complejas relaciones, negociaciones e intercambios culturales de múltiple vía, buscando la concreción de interrelaciones equitativas a nivel de personas, conocimientos, prácticas, desde el reconocimiento del conflicto inherente [em todos os campos]”.

Seguindo o pensamento de Dussel e de Césaire, pode-se dizer que se busca também o reconhecimento e o respeito à alteridade, visando à construção de um mundo diferente. No entanto, não se limita somente a este objetivo e tampouco a processos de essencialização de identidades éticas imutáveis, uma vez que avança quando reconhece a prática na construção para lograr espaços de poder, ou seja, não ignora os conflitos (provavelmente inevitáveis).

Cabe frisar um enfoque específico do conceito de interculturalidade: o reconhecimento da origem colonial. Portanto, só é possível construir esta proposta a partir do conhecimento claro das estruturas dominantes (da colonialidade), e não simplesmente se isolando destas. Pois, somente através desta noção, que se torna possível estabelecer um “outro” conhecimento, um “outro” pensamento, com vistas a direcionar a uma desconstrução/descolonização das esferas política, social, cultural e econômica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É certo que as propostas, aqui apresentadas, não são exaustivas e tampouco conclusivas, mas demonstram pensamentos que visam romper com a colonialidade do ser, do

saber e do poder, em todas suas facetas. Sem embargo, foi possível constatar algo em comum nas propostas e no diálogo dos autores que foram apresentados neste trabalho: a necessidade do reconhecimento prévio da origem e da dinâmica desta colonialidade. Portanto, vislumbramos que, somente com a percepção ampla e clara deste padrão hegemônico de poder, é que se podem propor respostas, críticas e/ou soluções^{xxiv} para superar este mal que nos foi imposto há mais de 500 anos, e deixar no passado a constatação de Quijano (2000, p. 130):

[...] a tragédia é que todos fomos conduzidos, sabendo ou não, querendo ou não, a ver e aceitar aquela imagem como nossa e como pertencente unicamente a nós. Dessa maneira, seguimos sendo o que não somos. E, como resultado, não podemos nunca identificar nossos verdadeiros problemas, muito menos resolvê-los, a não ser de uma maneira parcial e distorcida.

Este trabalho sugere outra constatação: os elementos da colonialidade do poder (do saber e do ser) não atuam de forma isolada. Pelo contrário, agem de maneira articulada e enraizada entre eles, de forma que se retroalimentam e se sustentam conjuntamente, construindo um emaranhado dinâmico de ligações. No entanto, cada vez mais, o eixo capitalismo está se centralizando em relação aos outros pilares da colonialidade, uma vez que “associado” ao neoliberalismo vem se tornando a referência motriz deste padrão de poder global hegemônico. Apesar disso, este eixo não existe e não se ampara por si só e tampouco atua de forma independente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. Revista Brasileira de Ciência Política. 2013, n.11, pp. 89-117

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”. In: **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global** / compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. – Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

DUSSEL, Enrique. **El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad**. Quito: Abya Ayala, 1994.

FANÓN, Franz. “Racismo y cultura”. In: **Por la revolución Africana. Escritos Políticos**. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1966.

GARCÉS, Fernando. Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica: **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global** / compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. – Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

GROFOGUEL, Ramón. **Hacia um pluriversalismo transmoderno decolonial**. Tabula Rasa, n.9, julho-dezembro, 2008.

MIGNOLO, Walter. “A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade”. In: Edgardo Lander. [Org.]. **A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Caracas: CLACSO, 2000.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina”. In: Edgardo Lander (ed.). **La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, CLACSO. 2000.

WALSH, Catherine. “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial”. In: **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global** / compiladores Santiago Castro-

Gómez y Ramón Grosfoguel. – Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

ⁱ Pesquisador do Departamento de Estudos Latino-Americanos da Universidade de Brasília (ELA/UNB – Brasil); Doutorando em Ciências Sociais (ELA/UNB); Mestre em Ciências Sociais (UNB/DELA). E-mail: lucas.monte.bsb@gmail.com.

ⁱⁱ O conceito foi, segundo Ballestrin (2013, p. 99), “desenvolvido originalmente por Aníbal Quijano, em 1989”, e é amplamente utilizado pelos autores que tratam da temática.

ⁱⁱⁱ Termo empregado por José Martí no seu ensaio homônimo em 1891, e que defente uma identidade própria à América Latina. Portanto, o termo “nuestra América” se refere, em linhas gerais, à América Latina.

^{iv} Há que se destacar que o conceito de colonialidade traz à baila diversos elementos, e qualquer um destes poderia ser utilizado como ponto de partida. Esquemáticamente, optou-se, neste trabalho, a começar com o eurocentrismo.

^v Garcés (2007, p. 221) observa que o pensamento de Hegel retrata bem como se constituiu o saber e o conhecimento eurocêntrico, principalmente quando trata do desenvolvimento geo-ontológico do Ser, da Razão, do Espírito e da Ilustração, em cada parte das regiões do mundo na sua obra *Filosofia da História*.

^{vi} “Os defensores da patente europeia da modernidade costumam apelar para história cultural do antigo mundo heleno-românico e ao mundo do Mediterrâneo antes da América, para legitimar sua defesa da exclusividade dessa patente” (QUIJANO, 2000, p. 123).

^{vii} Mignolo (2000, p. 35) também acrescenta a expulsão dos judeus da península Ibérica.

^{viii} No sentido apresentado por Garcés (2007, p. 232-234), existiria uma variedade de conhecimentos e saberes, mas somente um deles ocuparia um lugar hegemônico de reconhecimento e valorização ontológica. Neste caso, o europeu.

^{ix} O navegador Cristóvão Colombo morreu em 1506 crendo que havia descoberto o caminho pelo Ocidente para o “caminho do sol poente” (o continente asiático) (DUSSEL, 1993, p. 31; GARCÉS, 2007, p. 220).

^x Franz Fanón, ainda na década de 1960, já havia concluído que não seria possível entender o colonialismo somente levando em consideração os aparatos bélicos e administrativos que permitem a dominação física de algumas populações e territórios. Senão também a partir dos discursos de inferiorização dos conquistados. Esse *modus operandi* foi imposto pelo conquistador e posteriormente incorporado e reproduzido nos próprios referenciais culturais dos conquistados. Nas palavras do autor: “[...] no es posible someter a la servidumbre a los hombres sin inferiorizarlos parte por parte. Y el racismo no es más que la explicación emocional, afectiva, algunas veces intelectual, de esta inferiorización.” (FANON, 1966, pg. 48).

^{xi} O capital como forma específica de controle do trabalho sustentando-se na mercantilização da força de trabalho explorada.

^{xii} Castro-Gómez (2007, p. 79-80) desenvolve a ideia da “*hybris* do ponto zero”. Neste sentido, entende que o olhar colonial sobre o mundo obedece a um modelo epistêmico oriundo da modernidade ocidental.

^{xiii} Do poder, do saber e do ser. Castro-Gómez (2007, p. 79) denomina esta tríade como a “estrutura triangular da colonialidade”.

^{xiv} Nas considerações finais deste trabalho, será apresentada uma constatação acerca do capitalismo e da articulação dos eixos da colonialidade.

^{xv} E o último a ser citado neste trabalho. No entanto, há outros eixos que sustentam a colonialidade do poder, como o latifúndio, ou, até mesmo, o colonialismo interno aprofundado brilhantemente por Gonzalez Casanova.

^{xvi} Há que se considerar que o Estado-Nação, na concepção ora apresentada, cujos traços definitórios atuais são oriundos de finais do século XVIII, está consolidado somente em poucos espaços de dominação estatais ou de países.

^{xvii} Dussel (1993, p. 169) ressalta que, mesmo que tenha havido maior ou menor participação de mestiços a até de indígenas ou multados, todos foram classes, frações ou grupos que “diligenciaram” a independência.

^{xviii} Dussel (1993, p. 160-172) apresenta na sua obra os “rostos” excluídos pela modernidade: índios, negros, mestiços, os próprios crioulos, e, posteriormente, os camponeses, operários e marginais.

^{xix} Quijano (2000, p. 130) acrescenta que “entre os seus membros [do Estado-Nação] pode ser sentida como uma identidade”, e que além desta identidade, “os membros precisam ter em comum algo real, não só imaginado, algo que compartilhar”.

^{xx} Dussel (1993, p. 186-187) conclui que para a superação da modernidade será necessário negar a negação do mito da Modernidade, bem como alçar a alteridade num primeiro nível, pois esta faz parte da essência da transmodernidade.

^{xxi} Destacando que o pensamento de Aimé Césaire é anterior ao de Henrique Dussel.

^{xxii} Grosfoguel (2008, p. 210) ressalta que “el universalismo abstracto es inherentemente autoritario y racista mientras que el universalismo concreto de Césaire es profundamente democrático”.

^{xxiii} Catherine Walsh constrói este conceito a partir de sua observação dos negros e indígenas do Equador. Este conceito contrasta com o multiculturalismo, que, segundo Walsh (2007, p. 53), é sustentado pelos interesses hegemônicos.

^{xxiv} Castro-Gómez (2007, p. 79-80) apresenta uma proposta de “decolonizar” a universidade (transdisciplinabilidade e o “pensamento complexo”. Tendo em vista que constata que a universidade nos moldes de hoje (ainda de base moderna eurocêntrica) age em favor da manutenção da estrutura triangular da colonialidade (do ser, do saber e do poder). No entanto, com a incorporação de novos paradigmas na universidade é possível o rompimento deste triângulo “moderno/colonial”.