



Decolonialidade como dádiva: o mito do pretérito mais que perfeito

Marcelo Lira Silva*

Resumo: Objetiva-se analisar e cotejar a teoria da decolonialidade, a partir das elaborações teóricas heterogêneas de dois de seus principais representantes na América Latina: Enrique Dussel (1934-2023) e Anibal Quijano (1928-2018). Tais elaborações teóricas apresentam-se sob a forma e conteúdo de duas chaves de leitura: o conceito de transmodernidade de Dussel e o de matriz colonial de poder de Quijano; a partir das quais desenvolveram críticas à modernidade e à razão, com o propósito de forjar um novo tipo de conhecimento, capaz de representar a identidade, autonomia e unidade latino-americana. A partir da leitura imanente das obras, apresentar-se-á os limites e possibilidades que emergem da crítica decolonial. Trata-se da adoção de um procedimento metodológico complexo que poderia ser sintetizado na forma e no conteúdo do conceito de *aufhebung* (suprassunção), a partir do qual se institui a unidade de contrários como técnica e método de investigação e exposição dos processos históricos e entendimento do movimento e dinâmica do objeto.

Palavras-chave: Teoria da História; Decolonialidade; Dialética Marxiana.

Decoloniality as a gift: the myth of the past more than perfect

Abstract: The objective is to analyze and compare the theory of decoloniality, based on the heterogeneous theoretical elaborations of two of its main representatives in Latin America: Enrique Dussel (1934-2023) and Anibal Quijano (1928-2018). Such theoretical elaborations are presented in the form and content of two reading keys: Dussel's concept of transmodernity and Quijano's colonial matrix

* Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Unesp). Professor em Instituto Federal de Goiás (IFG). E-mail: marcelo.silva@ifg.edu.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9357911834311225>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3457-0864>.

of power; from which they developed criticisms of modernity and reason, with the purpose of forging a new type of knowledge, capable of representing Latin American identity, autonomy and unity. From the immanent reading of the works, the limits and possibilities that emerge from decolonial criticism will be presented. It is the adoption of a complex methodological procedure that could be synthesized in the form and content of the concept of *aufhebung*, from which the unity of opposites is established as a technique and method of investigation and exposure of historical and understanding the movement and dynamics of the object.

Keywords: Theory of History; Decoloniality; Marxian Dialectics.

La decolonialidad como don: el mito del pasado perfecto

Resumen: El objetivo es analizar y comparar la teoría de la descolonialidad, a partir de las heterogéneas elaboraciones teóricas de dos de sus principales representantes en América Latina: Enrique Dussel (1934-2023) y Aníbal Quijano (1928-2018). Tales elaboraciones teóricas se presentan en la forma y el contenido de dos claves de lectura: el concepto de transmodernidad de Dussel y la matriz colonial del poder de Quijano; a partir de las cuales desarrollaron críticas a la modernidad y la razón, con el propósito de forjar un nuevo tipo de conocimiento, capaz de representar la identidad, autonomía y unidad latinoamericana. A partir de la lectura inmanente de las obras se presentarán los límites y posibilidades que emergen de la crítica decolonial. Es la adopción de un procedimiento metodológico complejo que podría sintetizarse en la forma y contenido del concepto de *aufhebung*, a partir del cual se establece la unidad de los opuestos como técnica y método de investigación y exposición de la historia y comprensión del movimiento y dinámica del objeto.

Palabras clave: Teoría de la Historia; Decolonialidad; Dialéctica Marxista.

*A interpretação da nossa realidade a
partir de esquemas alheios só contribui
para tornar-nos cada vez mais
desconhecidos, cada vez menos livres,
cada vez mais solitários*
(Gabriel García Marquez, *Cem anos de
solidão*).

Introdução

Ao longo do século XX, pode-se verificar preocupações comuns entre vários pensadores latino-americanos, dentre as quais se destacam as questões de identidade, autonomia, independência e unidade latino-americana, tanto no que diz respeito à política e à economia, quanto à cultural. No debate cultural, buscou-se desenvolver um tipo singular de literatura, que fosse capaz de representar a complexidade e diversidade latino-americana de forma autônoma e original, de tal forma a romper com padrões e modelos europeus. A partir desse movimento político cultural foram forjados os conceitos de *realismo mágico* (Uslar Pietri, 1991) e *real maravilhoso* (Carpentier, 2005). Tratar-se-ia de estabelecer diálogos entre ficção e realidade, como forma de refletir sobre as raízes socioculturais latino-americanas, a relação de dependência – com o *capital-imperialismo* de tipos europeu e estadunidense –, e seus processos de autonomização, independência e unidade. Assim, o “mágico” emergiria nas culturas latino-americanas como um *modo de vida*, partejado pela própria realidade, a partir da qual o maravilhoso estabeleceria uma relação permanente com a natureza, o homem e a história (Rodríguez, 1982). Não se trataria, portanto, de mero recurso de criação imagética, mas de construir narrativas singulares a partir de personificações mágicas que emergiriam do cotidiano. Nesse sentido, o *mágico* e o *maravilhoso* voltaram-se à representação da diversidade cultural e multiétnica latino-americana, como narrativa literária de uma região continental que sofreu e sofre com diversos tipos e formas de *(neo)colonialismos*. Destarte, seria importante colocar a seguinte questão:

quais seriam os limites e possibilidades relacionais entre literatura, sociologia e história?

Na língua portuguesa – língua neolatina advinda do latim, forjado a partir da cultura de um povo antigo da região central da península itálica, na qual se forjou a Monarquia Romana (753 a.C.) e, posteriormente, a Itália como Estado-nacional, no final do século XIX –, existe um tempo verbal que faz referência a ações passadas, denominado *pretérito mais que perfeito*. Via de regra, é usado para fazer referência a uma ação que aconteceu em um passado distante, bem como para expressar um fato passado que ocorreu anteriormente a outra ação também passada. Utilizar-se-á o recurso racional linguístico como metáfora imagética e tentativa de entendimento crítico da proposição analítico-histórica tecida no âmbito da teoria *decolonial* forjada por Dussel e Quijano. Ao mesmo tempo, recorrer-se-á à concepção de *dádiva* (Mauss, 2003), na qual se (re)produz um tipo de aliança no conjunto das relações sociais de uma determinada cultura, como forma de a representar seja na forma de mitos e/ou de ritos. Assim, a concepção de *dádiva* encontra-se estruturada em um tipo específico de *sistema de trocas* – exemplo, *kula* e *potlatch*, representações de sistemas de valores próprios de determinadas sociabilidades. Partir-se-á do entendimento de que o conceito de *dádiva* constitui mediações importantes, a partir das quais se pode produzir níveis de entendimento acerca da *teoria decolonial* desenvolvida por Dussel e Quijano, na medida em que se apresenta como representação de um tipo específico de *romantismo cultural*.

Importante salientar que a *decolonialidade* não constitui um bloco homogêneo e, portanto, as construções teóricas possuem influências e aproximações teóricas com autores de diversas escolas e tradições de pensamento, dentre as quais se pode destacar o estruturalismo, o pós-estruturalismo e o marxismo. Portanto, o trabalho em questão restringe seu escopo à elaboração teórica dos dois autores apresentados e de suas elaborações acerca das particularidades da América Latina. Portanto, as possibilidades de aproximação e utilização da análise apresentada com outras teorias e autores *decoloniais* caberá única e exclusivamente ao leitor.

Nesse sentido, não seria possível adentrar no campo da *decolonialidade* de forma a apresentar, de maneira sistemática, suas fases e cartografias teórico-espaciais (não é esse o objetivo do trabalho), o que implicaria estudar pensadores de outros continentes, com particularidades distintas da América Latina, tais como os *Subaltern Studies* – forjado por pensadores sul-asiáticos, voltados aos estudos dos subalternos e sua relação com os chamados *pós-colonialismo* e *pós-imperialismo* no continente asiático, dentre os quais se poderia citar: o historiador indiano Ranajit Guha (1922–) e o estudioso de literatura indiano-paquistanês Aijaz Ahmad (1932–). Feita a advertência, voltemo-nos ao escopo do trabalho.

Objetiva-se demonstrar ao longo do trabalho que, no âmbito das teorias *decoloniais* apresentadas, a resposta ao diagnóstico de crise de sociabilidade burguesa apresenta-se sob a forma e o conteúdo de elogio às *cosmovisões* (*Weltanschauung*) *reificadas* – na medida em que são deslocadas de sua temporalidade, espacialidade e historicidade –, de tal forma a serem manejadas como discurso despidido de representação, sentido e significado. Em outros termos, são representações de tipos específicos de regressão cultural. Trata-se da tentativa de dar respostas à crise de sociabilidade burguesa, a partir da retomada de *cosmovisões* que supostamente apresentariam outro tipo de relação entre homem e natureza. Apresenta-se um tipo particular de *romantismo cultural do sul global* no, e a partir do qual, a crise de sociabilidade burguesa passa a ser respondida no campo do irracionalismo, via retomada de *cosmovisões* (*Weltanschauung*), como representação imagética de um *jardim encantado* (*Zaubergarten*) – para utilizar uma metáfora imagética weberiana (1992) capaz de traduzir e representar a concepção de *desencantamento* (*Entzauberung*). Pode-se destacar os fundamentos de *Pachamama* e do chamado *Buen Vivir* nos, e a partir dos quais, a sociabilidade seria instituída pela *dádiva*. Deve-se destacar a concepção de *contrato social* que emerge no pensamento de Mauss (2003), todavia, distinto do *contratualismo* anglo-saxão, pois os acordos não são firmados entre indivíduos supostamente racionais, iguais e livres, mas se constituem na forma de normas e regras de organização social,

fundamentadas na lógica e na dinâmica de *sistemas de trocas*. Ou seja, trata-se de um *sistema de trocas* forjado por coletividades que se obrigam, trocam e contratam, a partir da relação social estabelecida por *pessoas morais*: clãs, famílias, tribos, mediadas por mitos e ritos. Trata-se de uma concepção de *contrato social* distinta daquela instituída pelo *homo oeconomicus*. Nesse sentido, não seria possível a constituição de um *sistema de trocas* sem a presença e a representação do sacrifício. O conceito de *contrato social* maussiano foi reelaborado por Lévi-Strauss (1949; 1958) e substituído pelo *princípio de reciprocidade*. Entende-se que a propositura de uma unidade latino-americana presente na *decolonialidade* apresenta-se sob a forma de um *contrato social* hipotético, instituído na, e pela lógica da, *dádiva*.

Problemática: transmodernidade como pós-modernidade do Sul Global

De maneira sintética, em grego, a palavra *episteme* significa ciência e/ou conhecimento. Todavia, palavras e conceitos possuem *sentidos, significados e representações* distintas, que variam no *tempo* e no *espaço*, de tal forma a articularem-se à sociabilidade que os produz, portanto, tratar-se-iam de *relações sociais* complexas. Nesse sentido, talvez, coubesse a seguinte questão: o que seria *descolonização epistemológica*? Pode-se dizer que a pedra de toque, instituída no âmbito da teoria *decolonial*, encontra-se no questionamento do *projeto de modernidade* (Silva, 2023). Assim sendo, os autores ora trabalhados buscaram construir chaves de leitura e crítica histórico-analíticas, fundamentadas na *crítica à modernidade*. A partir de tais elementos, pode-se compreender os fundamentos do conceito de *transmodernidade* elaborado pelo filósofo argentino, radicado no México, Enrique Dussel, e sua relação com o chamado *projeto de descolonização*. Dussel defendia a tese de que quatro fenômenos (i. sistema-mundo; ii. capitalismo; iii. colonialismo; e, iv. modernidade) poderiam ser caracterizados como contemporâneos. Por ser contemporânea, a pós-modernidade seria

caracterizada e definida por Dussel como o último momento da modernidade. Nesse sentido, o sul global periférico caminharia no sentido da retomada de suas culturas particulares pré-modernas, caminhando, assim, para uma transmodernidade. Assim sendo, de acordo com a elaboração de Dussel, a transmodernidade indicaria todos os aspectos que se situariam para além e, ao mesmo tempo, seriam anteriores à modernidade, como forma de superar o universalismo da cultura euro-americana moderna e mover-se em direção à “*utopia pluriversal*”. Tratar-se-ia de um suposto diálogo intercultural e transversal. Emerge o conceito de culturas pós-coloniais, como representação efetiva decolonial. Tratar-se-ia de uma forma de representação e desdobramento teórico da chamada *filosofia de la liberación* – forjada no ambiente cultural e político dos movimentos de maio de 1968. Ora, a teoria dusselniana aproxima-se da concepção de *pós-modernidade*, seja pelas influências socioculturais, seja pelas teórico-práticas, de tal forma que os conceitos e categorias não passam pelo crivo da historicidade, espacialidade e temporalidade, na medida em que emergem como crítica a toda e qualquer forma de universalismo. Nesse sentido, pode-se compreender a elaboração do conceito de *colonialidade do saber*. Importante destacar que o conceito de democracia manejado e apresentado em tal elaboração parece reproduzir o entendimento de *democracia como valor universal*, difundido à época e reproduzido de diferentes maneiras nos processos de construção da *hegemonia civil neoliberal-flexível*, sob a forma de *terceira via*. Assim, a democracia emergiria como dado da natureza humana, presente em todas as formas de sociabilidade, independentemente de tempo, espaço e cultura. Todavia, sob diferentes formas, conteúdos e denominações.

Tratar-se-ia de compreender a natureza do poder. Como o poder determina-se objetiva e subjetivamente na sociedade burguesa, sob o domínio da cultura do capital? Na sociedade capitalista, todas as formas e representações do poder encontram-se concentradas e centralizadas no Estado nacional. Não se pode compreender a natureza do poder tal qual difundiu as tradições da cultura liberal-burguesa, particularmente,

aquelas sob a forma e o conteúdo da *decadência ideológica* vinculada ao *funcionalismo estadunidense* de Talcott Edgar Parsons (1902-1979) e/ou ao *pós-estruturalismo irracionalista francês* de Michel Foucault (1926-1984), para os quais o poder seria institucionalmente disperso e socialmente difuso. Trata-se de definições puramente ideológicas. Observa-se que o conceito de colonialidade do saber se encontra estruturado nas concepções e reflexões acerca das relações de poder em obras de Michel Foucault (1977, 2008), a partir das quais se relaciona o tripé poder-direito-verdade. Assim sendo, o poder emerge como uma relação flutuante e o saber encontra-se em relações de formas e conteúdos. No campo do *pós-estruturalismo irracionalista francês* de Michel Foucault, observa-se que os indivíduos ocupariam diversos e diferentes papéis sociais, caracterizados e definidos por fluxos flexíveis de poder e cujas representações simbólicas se reproduziriam em uma *microfísica do poder*, presentes nas relações intersubjetivas caracterizadas e definidas por relações familiares, empresariais, escolares, religiosas, hospitalares etc. Assim sendo, as relações de poder seriam necessariamente de natureza individual e intersubjetivas. Portanto, não existiria o poder centralizado e concentrado na figura do Estado, tal qual pode ser observado nas teorias sociais de Marx (2007, 2011, 2013, 2014, 2017), Weber (1992) e Durkheim (2012); muito menos, existiria uma classe social que administraria, organizaria e coordenaria tal poder, como encontra-se presente em Marx. Nesse sentido, as próprias análises de interseccionalidade tendem a trabalhar com relações intersubjetivas de poder que se sobrepõem e afetam indivíduos ou grupos específicos, tornando-se representação reificada da realidade social. Se não existe o poder centralizado e concentrado, restariam apenas *arquipélagos de poder* e suas formas de opressão cotidiana individual e intersubjetivas, de tal forma a se impor única e exclusivamente a demanda por reconhecimento de indivíduos e/ou grupos sociais oprimidos, via reivindicação do *estatuto da cidadania* na forma e no conteúdo do *sujeito de direito, em via de regra por políticas compensatórias*. Tratar-se-ia de adesão indireta aos fundamentos e

concepções de natureza humana advindos da tradição liberal-burguesa na, e a partir da, qual os indivíduos emergem enquanto dados da natureza ensimesmados que se autodeterminam e se colocam necessariamente em oposição uns contra os outros. Assim sendo, o Estado seria mera representação imagético-simbólica regulamentadora de *arquipélagos de poder*, como se encontra presente na concepção reificada de Estado patriarcal heteronormativo. No âmbito do pós-estruturalismo irracionalista foucaultiano, os *arquipélagos de poder* se desdobrariam em *poder do saber* (pais sobre filhos, adultos sobre crianças/adolescentes, empregador sobre empregados, médicos sobre pacientes, professores sobre alunos, homens sobre mulheres, heterossexuais sobre homossexuais, brancos sobre negros, europeus sobre não-europeus etc.). Tal elaboração foi incorporada pela decolonialidade do chamado sul global, entendido como fenômeno social de novo tipo, a partir do qual se organiza a hegemonia civil da classe dominante, via renascimento tanto da ideologia do nacionalismo, quanto da ideologia da cidadania, ambos supostamente voltados à diversidade; força social aparentemente disruptiva que reorganiza a legitimação da classe dominante e, ao mesmo tempo, fragmenta, desorganiza e deslegitima as organizações autônomas da classe trabalhadora (movimentos sociais, sindicatos e partidos). No âmbito dos *movimentos identitários*, ao menos em sua forma hegemônica, observa-se a incorporação da elaboração foucaultiana de poder, de tal forma a alterar profundamente tanto a concepção teórico-prática, quanto a ação e a representação política. No âmbito da linguagem neoliberal-flexível, são definidos como *novos movimentos sociais*, como forma de os diferenciar da concepção de movimento social classista, organizado a partir de Programa Político unificado e integrado, seja voltado à reforma e/ou à revolução. Tratar-se-ia de *decadência ideológica* de novo tipo, na medida em que penetra e domina a tessitura social das organizações autônomas da classe trabalhadora, desconstruindo-as por dentro, disputando direta e/ou indiretamente a concepção de autoorganização e autoeducação. Em outros termos, no campo da luta pela consciência. Na

cultura do capital (Silva, 2023), a política e o poder emergem como representação de atividade institucionalizada de administração, organização, coordenação e direção da vida social, sendo sua principal forma e conteúdo o Estado capitalista.

De acordo com Dussel (2015), a modernidade não poderia ser caracterizada como projeto emancipatório, devido a sua relação estrutural com a colonialidade. Assim sendo, ter-se-ia que transcender a modernidade, mediante reconhecimento da diversidade epistêmica, a partir da qual cada cultura teria autonomia para se redefinir político, econômica e socioculturalmente. Importante salientar que o entendimento de epistemologia apresentado no âmbito da *teoria decolonial*, ora em discussão, apresenta-se sob a forma da palavra e não do conceito, de tal forma que toda e qualquer forma de conhecimento (saberes) é apresentada como epistemologia, particularmente aqueles vinculados a *cosmovisões* de povos colonizados. Trata-se de um ponto de aproximação e contato com as elaborações de Boaventura de Souza Santos (1940–), na medida em que a concepção de *epistemologias do sul* apresenta-se sob a forma e conteúdo da representação dusselniana de epistemologia. Talvez, tal característica – ausência de rigor científico – explique a recorrente ausência de citações a pensadores que elaboraram conceitos e categorias similares àquelas utilizadas pelos *teóricos decoloniais*. A partir de tal elaboração, emergiria o conceito de *pluriversalismo* (Dussel, 2015), apresentando-o sob duas formas: 1. crítica e negação da metafísica e, portanto, impossibilidade de constituição de uma teoria do conhecimento, do entendimento e da razão; e 2. crítica à concepção de história e conhecimento universal que, por conseguinte, apresenta-se sob a forma e conteúdo da impossibilidade, tanto da história quanto do conhecimento, na medida em que seriam meras representações de *narrativas* particulares, sempre construídas subjetivamente pelos vencedores. Trata-se de uma elaboração pré-kantiana que nega o *Aufklärung*.

Deve-se destacar que a metafísica foi e é de fundamental importância para o desenvolvimento de todas as ciências modernas, na medida em que os avanços científicos e tecnológicos não teriam sido

possíveis sem o seu manejo na construção das diversas teorias do conhecimento. Ora, não é possível forjar teoria do conhecimento sem metafísica, posto que possibilita testar os limites da ciência e tecnologia de uma época, como forma de os reelaborar e projetar para o futuro. Talvez, as questões a serem postas seriam: quais os limites da metafísica na construção das teorias do conhecimento? Qual a relação entre teoria do conhecimento, metafísica e ideologia? Todavia, no âmbito da *decolonialidade*, não se questiona os limites da metafísica, antes o contrário, faz-se um elogio ao seu descarte – como pode ser verificado na análise apresentada acerca do *res cogitans* cartesiano ou da própria compreensão de *sujeito transcendental* kantiano.

Em tais elaborações teóricas, a metafísica ocidental seria substituída por cosmovisões como fundamento do conhecimento. De acordo com Dussel (2015), o “epistemicídio” imposto ao mundo não-ocidental não teria sido completamente exitoso, dado que sobreviveram rastros de epistemologias e formas de *ser* e *saber*, constituindo-se uma espécie de *exterioridade relativa*. Tratar-se-ia de um potencial cultural emancipatório, estruturado em dois movimentos: i. *crítica interna*, como forma de retomar os rastros de epistemologia que sobreviveram; e, ii. *crítica externa* ao eurocentrismo imperial-colonial. Assim, a colonização não teria sido capaz de subsumir as epistemologias e as *formas de ser* e *saber* dos povos colonizados, de tal forma que o “epistemicídio” não teria tido êxito em sua totalidade.

O *Zeitdiagnose decolonial* parte da premissa de que o eurocentrismo (tanto na forma do capitalismo quanto das experiências de socialismo do século XX) se encontraria em crise terminal e não seria capaz de dar respostas emancipatórias aos problemas da humanidade. Salienta-se que o entendimento acerca da cultura, ciência e tecnologia europeia parece apresentar-se, na crítica decolonial, de forma homogênea e despida de contradições; ao mesmo tempo, os processos históricos parecem apresentar-se sob uma estrutura *apriorística*, com *telos* definidos anteriormente aos processos, sem contradições, tensões e

conflitos. Não seria um equívoco epistêmico compreender um continente complexo como o europeu de forma homogênea? Talvez, a relevância e originalidade da *teoria decolonial* encontre-se no fato de reconhecer a importância das temáticas e questões estruturais do mundo contemporâneo, bem como a necessidade de reconstruir a história dos subalternos. Particularmente, deve-se destacar Dussel (1977) e Quijano (2000), que colocaram no epicentro do debate duas questões fundamentais, até então tergiversadas e/ou secundarizadas no mundo acadêmico: i. a necessidade de produção de teorias sociais autônomas, estruturadas e dinamizadas a partir da lógica da unidade latino-americana; e, ii. a crítica à razão, como forma de se forjar modelos/processos de emancipação autônomos e superar a *dependência*.

Deve-se destacar que diversos autores brasileiros utilizam o esquema de análise *decolonial* sem estruturar os fundamentos críticos apresentados por Dussel (1977) e Quijano (2000). No caso brasileiro, forjou-se um tipo de análise a partir da qual a *decolonialidade* implicaria o deslocamento da análise da relação epistêmica sujeito e objeto/subjetividade e objetividade – núcleo central de produção científico-tecnológica da *modernidade* – para o âmbito simbólico-imagético, de tal forma a cindir e fragmentar os processos, restando, em seu lugar, o *subjetivismo* em-si-mesmo do *lugar de fala* (Djamila, 2017; Almeida, 2019) como forma de estruturar e legitimar *narrativas* descoladas de processos históricos, desconsiderando-se as variáveis *tempo e espaço, sujeito e consciência histórica*. No debate decolonial, Mignolo assumira a posição de que Boaventura de Souza Santos não poderia produzir pensamento decolonial, por ser europeu. Talvez, Djamila (2017) tenha se fundamentado nas pesquisas de Mignolo, para forjar o conceito de *lugar de fala*. Emerge um tipo particular de *interseccionalidade reificada* na, e a partir da qual, a intersecção se dá *na e pela* lógica da competição entre indivíduos e/ou grupos sociais, de tal forma a se aproximar da cultura política neoliberal. Pode-se citar, como exemplo, os trabalhos recentes de Jessé de Souza: *A Elite do Atraso*

(2017) e *A Radiografia do Golpe* (2016), nos quais apresenta um conjunto de “críticas reificadas” às teorias sociais de Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982) e Gilberto Freyre (1900-1987), a partir das quais tenta estabelecer uma relação causal entre tais teorias e o Brasil do século XXI – tendo como questão central a racialidade. Feita a ressalva *decolonial à brasileira*, retornemos à análise.

No campo *decolonial*, toda teoria social existente seria considerada uma representação imperial-colonial, na medida em que teria sido forjada por homens brancos de cinco países ocidentais (Alemanha, EUA, França, Inglaterra e Itália) que, demograficamente, representariam apenas 13% da população mundial e, portanto, suas teorias não poderiam ser universalizadas e utilizadas para compreender as experiências histórico-sociais dos demais países. Tratar-se-ia da impossibilidade de uma teoria social com princípios, fundamentos e alcances universais. Assim sendo, as universidades ocidentalizadas, entendidas como aparato de poder do *sistema mundo* (Wallerstein, 1974), teriam sido estruturadas a partir do *privilégio epistêmico* de homens brancos e europeus. Nesse sentido, a *episteme* teria se tornado a representação de um projeto da *colonialidade do saber* de caráter *racista e sexista*. A *episteme ocidental* teria se constituído a partir do século XV e imposta pela via do “epistemicídio” dos povos colonizados (Santos, 2007) – aniquilação dos *saberes* e das *memórias* de outras civilizações. Tratar-se-ia, portanto, de resgatá-los sob a denominação de *epistemologias do sul* (Santos, 2007).

No Ocidente, a crítica à razão avançou de forma heterogênea, particularmente com o *idealismo alemão*, e adquiriu diversos contornos, no decorrer do século XIX, com a teoria social emancipatória de Karl Marx (2007, 2011, 2013, 2014, 2017); a filosofia irracionalista de Friedrich Nietzsche (1999) e a psicanálise do mal-estar na civilização de Sigmund Freud (1976). Nesse sentido, a crítica à razão tornou-se uma das questões centrais da sociabilidade burguesa, tanto ao longo do século XX, quanto nas primeiras décadas do século XXI. No âmbito da *teoria decolonial*, pode-se perceber aproximações com os fundamentos da

crítica à razão elaborada *na e pela* filosofia nietzschiana, na medida em que se pode observar pontos de contato e aproximações com o irracionalismo e com a própria concepção de *pós-modernidade* (Lyotard, 1979). Todavia, como o princípio teórico-prático da *decolonialidade* encontra-se na proposição e elaboração de uma teoria autônoma, forjou-se o conceito de *transmodernidade* (Dussel, 2015), como forma de se vincular aos povos originários e afastar-se do chamado pensamento eurocêntrico. Tratar-se-ia de superar os chamados processos denominados de *biopolítico* (Foucault, 2008) e *necropolítico* (Mbembe, 2018), a partir dos quais teriam se desenvolvido formas de controle dos corpos e de genocídio de civilizações, inclusive epistêmico.

Assim, toma-se como referência histórica o ano de 1492, como forma de apontar para imposição de um tipo específico de controle dos corpos e imposição do genocídio e “epistemicídio” (Dussel, 1993). Nesse processo, os povos originários, ao não reproduzirem o conceito de religião ocidental, passaram a ser vistos e definidos como despidos de *alma* e, portanto, não compartilhariam a condição e o estatuto humano. No Brasil, tal questão aparece nas *Cartas* escritas pelos Pe. Manoel da Nobrega (1517-1570) e Antônio Vieira (1608-1697) acerca da conversão do *gentil*, nas quais se apresenta o argumento de que os povos originários eram *gente* e tinham *alma* – a definição de *alma* se apresentaria a partir de três potências: *entendimento*, *memória* e *vontade* (fundamentadas na obra de Santo Agostinho). A tese da inexistência da *alma*, e, logo, da *não-condição humana*, teria aberto as portas para a escravização dos povos africanos e a cristianização dos povos originários. Assim, os povos teriam sido classificados e hierarquizados, como forma de justificar e legitimar a escravização e a cristianização. Consequentemente, a questão da *alma* teria se convertido em pureza de sangue, instituindo os princípios e os fundamentos da racialidade. Nesse sentido, ter-se-iam impostos processos de “genocídio/epistemicídio” aos *mouros* e judeus, na Península Ibérica e no Mediterrâneo; às mulheres consideradas bruxas, na Europa; aos negros, na África; aos indígenas, na América; e, aos asiáticos, no Oriente.

A *decolonialidade* se proporia a romper com as *metanarrativas*, bem como com os fundamentos e princípios da *modernidade*, particularmente com os conceitos de *razão* e *cultura*, de tal forma a recompor uma espécie de *ecologia dos saberes*, a partir dos conhecimentos advindos das civilizações destruídas *na e pela modernidade*. Tratar-se-ia de recuperar o suposto projeto de vida de unificação dos *sentidos* e *significados* da existência humana presente nas civilizações originárias latino-americanas, recorrendo-se à cosmovisão, a partir da qual se forjou a concepção de *Buen Vivir*. Trata-se do retorno a um tipo particular de cosmovisão, a partir da qual se estruturaria uma mitologia que interligaria umbilicalmente a humanidade à natureza, como forma de romper com a concepção de natureza moderna – entendida como recursos naturais (*objeto*) a serem dominados, explorados e, no âmbito do capitalismo, transformados em *mercadoria* (*coisificados*); ao mesmo tempo, recompor-se-ia e reestruturar-se-ia a cultura. A cultura milenar dos povos originários fundamentava-se em uma relação direta com a natureza, a partir de uma lógica e dinâmica de vida campestre; diferentemente, a modernidade generalizou a cultura do *homo urbanus* (Dussel, 2015), entendido como sujeito dissociado da natureza. Assim, o projeto de *transmodernidade* recorreria à cosmovisão *Pachamama* para se legitimar e se opor ao *Aufklärung*.

Nesse momento, emergiria uma espécie de propositura de um *contrato social* maussiano ou efetivação do *princípio de reciprocidade*, a partir dos quais seria instituído um novo *sistema de trocas*, fundamentado na *dádiva* e mediado pelo sacrifício. Assim sendo, desapareceria o fenômeno social como construção científica e emergiria, em seu lugar, um tipo particular de *romantismo cultural fundamentado nos saberes de toda ordem*, como forma de projetar um arquétipo idealizado de passado pré-colonização que nunca existiu, ao mesmo tempo em que se proporia como *projetos globais de descolonização a reindigenização do mundo* (Quijano, 2000). Trata-se da metáfora-imagética do *pretérito mais que perfeito*. A relação *sujeito-objeto/subjetividade-objetividade* desapareceria, de tal

forma a restar apenas percepções sensoriais imediatas, como forma de definir e legitimar *ações, comportamentos e relações sociais*. No limite, tratar-se-ia do desaparecimento da *história* e da cisão entre o *ser social* e o *individual* (esse último romantizado e naturalizado), restando em seu lugar a percepção sensorial imediata acerca dos *sentidos e significados* das coisas – atribuídos única e exclusivamente pelo *lugar de fala* (supostamente, em contraposição à exigência do princípio do *não-lugar* cartesiano: *penso, logo existo!*) e por *saberes reificados (ecologia dos saberes)*. Se a história desaparece, o histórico e os processos perdem o terreno social de cultivo, assim, todo e qualquer símbolo perde o caráter histórico, tanto daquilo que pretendia representar, quanto daqueles que forjaram sua representação, de tal forma a restar em seu lugar o discurso moral acerca de seus *sentidos e significados*.

Nesse sentido, pode-se apontar que o entendimento e a concepção de *cultura do capital* expõem a primeira ruptura com a teoria *decolonial*. Quanto à *teoria da decolonialidade*, coloca-se a questão: o que seria necessário produzir, nos âmbitos científico, cultural e artístico, para se chegar a independência? Emerge, então, a segunda ruptura, na medida em que, no âmbito da *decolonialidade*, trabalha-se com a concepção de *segunda independência*, tomando-se como referência os processos de emancipação política do século XIX, para se caracterizar a primeira, de tal forma a tomar a Revolução Haitiana/Revolta de São Domingos (1791-1804) como marco inicial de uma concepção teórico-prática *decolonial*. Pensando a partir do esquema analítico *decolonial* a particularidade do Brasil, poder-se-ia citar aproximações com a “desconhecida” Conjuração Baiana de 1798. A partir de tal entendimento, a *segunda independência* implicaria uma *crítica à modernidade* e, portanto, à *metanarrativa de razão moderna*. Salienta-se que o debate em torno do chamado socialismo do século XXI encontra-se inscrito no âmbito *decolonial* e influencia decisivamente as experiências boliviana, equatoriana, mexicana e venezuelana. A *crítica à razão* se desdobraria em crítica científica, cultural e artística. Esse processo se denominaria *descolonização epistemológica*. Quais seriam os limites da

crítica à razão moderna? Seria necessário e desejável romper com o conceito de modernidade, razão, ciência, cultura e artes, para se chegar à emancipação? Quais seriam os limites necessários e desejáveis de ruptura e continuidade?

Pode-se dizer que um dos núcleos centrais da *modernidade* se encontra no âmbito da teoria social e, portanto, na teoria da história. Logo, a crítica *decolonial* partiria de uma desconstrução de todas e quaisquer teorias da história forjadas *na e pela* modernidade. Tratar-se-ia de uma crítica ao esquema tripartite da história mundial construído pelo Ocidente: i. Antiguidade; ii. medievo; e iii. modernidade. A universalização do esquema teria produzido uma *cultura colonizadora do saber* que impediria as demais civilizações de pensarem autonomamente alternativas emancipatórias, tendo como parâmetro a obediência e a repetição do padrão-modelo eurocêntrico. Assim sendo, estabelecer-se-ia um tipo de *consenso reificado*, a partir do qual o Ocidente apareceria como superior.

No âmbito da *decolonialidade* existe uma diferenciação estrutural entre *colonialismo* e *colonialidade*, enquanto o primeiro seria caracterizado por uma relação de *dominação político-econômica* entre povos, o segundo teria se estruturado a partir de uma *dominação cultural*, estruturada *na e pela* lógica da racialidade (hierarquização biológica dos povos, fundamentada na concepção de *raças*), de tal forma a redefinir todas as formas de desigualdades existentes, particularmente, *gênero* e *étnico-racial*, forjando-se uma epistemologia de tipo antropocêntrica, eurocêntrica e “epistemicida” – “extracionismo cognitivo e epistemológico” (Dussel, 2015). Tratar-se-ia de uma *epistemologia colonialista do saber*, a partir da qual teriam se estruturado formas e tipos de *recolonização* e/ou *neocolonialismos*. Nesse sentido, os processos de independência teriam colocado fim ao *colonialismo*, todavia, não teriam sido capazes de colocar fim à *colonialidade do saber*, constituindo-se sob a forma de um tipo particular de *racismo estrutural* – *raça* como categoria central de poder, (re)definidora de todas as formas de dominação e desigualdades – e de uma epistemologia ocidental

dominante. Assim, ter-se-ia forjado o fenômeno da *colonial-modernidade*, como representação de um paradoxo, visto que seria incapaz de cumprir as promessas de liberdade do *aufklärung*. Somente na segunda metade do século XX, todavia, ainda no âmbito do eurocentrismo, é que se teria pensado a questão da autonomia do conhecimento com a teoria da dependência (Marini, 1997; 2000). Nesse sentido, existe uma relação mediativa fundamental para se compreender a relação social complexa estabelecida entre a decolonialidade e os movimentos identitários. De maneira objetiva e sintética, pode-se dizer que os movimentos identitários se apoiam na ideologia burguesa do sistema de direitos e sua efetivação objetiva e subjetiva, presentes na concepção de *citoyen* (igualdade formal), advinda da lógica das *teorias do reconhecimento*.

O fenômeno social da *colonização-escravização* é uma das questões centrais para entender a *modernidade* e, portanto, a própria sociabilidade do século XXI. Todavia, algumas questões se colocam como fundamentais para acessar níveis e formas de apreensão do fenômeno social em questão: a *colonização-escravização* é um fenômeno social que se altera no *tempo* e no *espaço*? Ou seja, a *colonização-escravização* forjada no século XV poderia ser compreendida nos mesmos termos daquela que se instituiu no século XXI ou daquela instituída na Antiguidade por diversos povos? A mesma questão poderia ser posta, acerca dos fenômenos sociais do *Estado-nação*, da *democracia* e do *imperialismo*, na medida em que a diferenciação entre *colonialismo* e *colonialidade* tende a alterar tais concepções. Ao mesmo tempo, outra questão emergiria como imperativo: qual seria a natureza da relação estabelecida entre *colonialidade* e *modernidade*?

Como organizar o passado da humanidade? Quanto tempo dura o passado? A ciência moderna, forjada na e pela *cultura do capital* – entendida como representação *newtoniana* da realidade, estruturada na e pela lógica físico-matemática de todas as esferas da vida – buscou constituir parâmetros e *consensos lógicos* acerca de tais questões, a

partir das quais justificasse o domínio e a universalização da *cultura burguesa*. Assim, o entendimento e a escrita da história, necessariamente, são atravessados pela *ideologia* (Marx, 2007). Todavia, ao mesmo tempo, forjou-se um conjunto complexo de teorias sociais, a partir das quais emergiu uma concepção de história entendida como *processo histórico* (Marx, 2007), portanto, atravessada por tensões, lutas e contradições. Ou seja, abre-se uma fenda para a crítica científica, cultural e artística dominante, mesmo que sejam hegemônicas em determinado contexto histórico. Consequentemente, por mais que a *cultura do capital* tenha forjado esquemas analíticos voltados à dominação e à legitimação da sociabilidade burguesa – como o da divisão tripartite da história, na e a partir da qual se naturaliza e eterniza-se a Europa como centro do mundo –, ao abrir um entendimento da história como processo – ruptura com a concepção progressiva, linear e determinista da história –, institui-se, contraditoriamente, os fundamentos de sua crítica e superação. Emerge, portanto, o terceiro ponto de ruptura com a *teoria da decolonialidade*.

Exemplo: deve-se destacar que a escravidão não foi uma invenção da *modernidade*, trata-se de uma instituição milenar que adquiriu diferentes configurações e contornos ao longo da história, nas diferentes culturas. Assim, a escravidão ligada ao tráfico transatlântico negreiro possui particularidades e está diretamente ligada à questão colonial. Por outro lado, no século XIX, a escravidão foi refundada pela dinâmica da consolidação do capitalismo e da sociabilidade burguesa, particularmente devido à importância da produção e difusão de produtos agrícolas e sua vinculação à Revolução Industrial e aos processos de urbanização-industrialização – café, açúcar e algodão –, de tal forma que o próprio tráfico foi redesenhado e passou a ter uma dinâmica interna. Assim, pode-se dizer que mesmo a escravidão moderna possui particularidades e poderia ser dividida e compreendida a partir de categorias particulares, tais como *escravidão colonial* e *industrial*, marcadas por continuidades descontínuas. Ou seja, há rupturas e continuidades nos próprios esquemas explicativos dos *processos*

históricos. Ora, até a primeira metade do século XIX, os Estados Unidos da América eram uma República escravocrata. Assim, a Guerra de Secessão (1861-1865) levou a um redesenho do poder político, econômico e sociocultural, primeiramente, nos EUA e, posteriormente, na geopolítica continental e mundial. A guerra civil alterou a correlação de forças local, regional e mundial e redesenhou as relações internacionais, de tal forma a impulsionar movimentos abolicionistas e o fim da escravidão (abolição do tráfico negreiro e, posteriormente, da escravidão). Pode-se dizer que a crise da escravidão gerou impactos globais, de tal forma a colocar em crise a monarquia brasileira e colocar em pauta a independência de Cuba em relação ao império espanhol. Dois processos fundamentais para se compreender a geopolítica da América Latina contemporânea.

Questão de método: existe uma Teoria da História Decolonial?

Pode-se dizer que o trabalho do sociólogo peruano Anibal Quijano (1993, 2000, 2007) fundamenta-se em uma tese central: a *colonialidade* se caracterizaria por ser “o lado mais escuro da modernidade ocidental” e, nesse sentido, o eurocentrismo *imperial-colonial* emergiria como uma questão de natureza epistêmica de fundamental importância para se compreender o binômio *colonial-modernidade*. Tratar-se-ia da imposição de um tipo particular de *matriz colonial de poder* (Quijano, 2000), forjada no período que se iniciou com o *Renascimento* e se completou com o *Iluminismo*, com a generalização da concepção de hierarquia biológica entre raças. Assim, a *colonialidade* teria sido imposta aos povos originários, a partir da lógica e da dinâmica das invasões europeias, da formação das Américas e da escravização de povos africanos. Torna-se importante salientar que no âmbito da *decolonialidade* existe uma crítica ao conceito de *matriz colonial de poder*, na medida em que representaria uma forma de universalismo de

tipo marxista. Foi a partir de tal crítica que se ampliou a concepção para *colonialidade do saber* (Grosfoguel, 2008).

Observa-se a influência do pensamento de José Carlos Mariátegui (1928), Frantz Omar Fanon (1965, 1967) e Cedric Robinson (2000, 2021), na elaboração e na concepção de *colonialidade* desenvolvida por Quijano, na medida em que entrecruza os binômios constitutivos das chamadas hierarquias de poder: capital/trabalho e europeu/não-europeu, como forma de estruturar uma analítica crítica acerca da estruturação e da lógica do poder global. Nesse sentido, a questão da racialidade teria se convertido em um princípio organizador da economia política e das diversas formas de poder, como consta em Fanon (1965) e Robinson (2000). Pode-se destacar, também, o pensamento de Aimé Césaire (2000), o qual apresenta e define o nazismo como uma espécie de “efeito bumerangue” do colonialismo, na medida em que as práticas de extermínio, difundidas pela Europa desde 1492, voltavam-se contra os europeus com o hitlerismo – entendido como *subjetividade do homem imperial-colonial*. Deve-se destacar que os estudos de Césaire fundamentaram-se na leitura e análise do processo histórico de invasão e imposição imperial-colonial europeia à África, particularmente com os desdobramentos da *Conferência de Berlin* (1884-1885), a partir da qual se instituiu uma nova partilha do continente africano. Em tal processo, duas ideologias burguesas fundamentavam o suposto caráter civilizatório do projeto de dominação dos impérios-coloniais: *nacionalismo* e *superioridade racial*. O processo que forjou o tratado internacional legou ao império alemão o sudoeste africano, no qual se encontrava a Namíbia (1904-1908), onde os alemães forjaram uma nova tecnologia de extermínio em massa: *campos de concentração* (cerca de 65 mil *hereros* e 10 mil *namas* foram exterminados). Destaca-se, nesse processo, o *Massacre de Omaheke*, em 1904, sob a baioneta do general Adrian Dietrich Lothar von Trotha (1848-1920), que teria sido utilizada de maneira sistemática na Segunda Guerra Mundial. Pode-se destacar,

também, o caráter do império belga, sob o comando de Leopoldo II (1835-1909), no território em que se forjou a República Democrática do Congo que, a partir de missões supostamente civilizatórias, instituiu um projeto de superexploração, trabalho forçado, sequestro de crianças, amputação e tortura dos povos originários. Fotografias do período registraram a política de amputação de membros dos corpos (pés, mãos e braços) de crianças, mulheres e homens pertencentes à cultura originária. Tratava-se da adoção de instrumentos de coerção e controle social, fundamentados no terrorismo de Estado e no genocídio. Estima-se que 10 milhões de pessoas foram exterminadas na Bacia do Congo, no período. Destaca-se, ainda, o “museu da África”, criado por Leopoldo II, no qual mais de duas centenas de congoleses vivos eram exibidos em um “zoológico humano”. Torna-se importante destacar que Quijano não cita as obras e elaborações teóricas dos pensadores negros – no âmbito do próprio debate decolonial, o fato em questão lhe renderia a crítica de reprodução de *racismo epistemológico*. No debate em questão, pode-se citar o trabalho do historiador brasileiro Jacob Gorender (1923-2013), intitulado *O escravismo colonial*, publicado pela editora Ática, em 1978.

No último quartel do século XX, Quijano forjara um conceito particular de *colonialidade*, a partir do qual se constituiria a imagem e a representação de uma “pauta oculta da modernidade”. Compreender-se-ia, portanto, a *modernidade* como uma *narrativa* de glorificação-celebração da *civilização ocidental*, por um lado, e ocultamento da *colonialidade* como seu “lado mais escuro”, por outro. Nesse sentido, os *projetos de descolonização*, estruturados no entendimento do binômio *modernidades globais/colonialidades globais*, emergiriam como uma espécie de *terceira via*, supostamente capaz de se opor ao capitalismo – entendido como ordem mundial monocêntrica desde 1500 – e ao comunismo – entendido como representação caricatural e vulgar do marxismo positivista da II Internacional, fundamentado na relação mecânica e causal entre *estrutura* e *superestrutura* –, a partir de uma

subversão epistêmica (renascimento dos *saberes* eliminados pela *colonial-modernidade*) capaz de se opor e de questionar a *epistemologia hegemônica*. A *subversão epistêmica* emergiria como o conflito e a questão central da contemporaneidade, na medida em que se reorganizaria a *subjetividade* dos povos. Quando se analisa minuciosamente a teoria em questão, percebe-se que a construção interpretativo-argumentativa da realidade social, bem como a própria elaboração das chaves de leituras, opera por oxímoros. Assim sendo, percebe-se a utilização de figuras de linguagem para expor, apresentar e representar palavras de *significados* opostos, como artifício imagético de um paradoxo que reforça o significado das palavras combinadas. Pode-se dizer que o oxímoro central se encontra no binômio *colonial-modernidade*, como uma forma de negar a *modernidade* e suas concepções de ciência, cultura e tecnologia. Portanto, tratar-se-ia de uma teoria que questionaria o núcleo central da *modernidade*: o *conceito de razão*.

Assim sendo, da leitura imanente da *decolonialidade* emergiria a questão: existe uma teoria social e, portanto, uma teoria da história *decolonial*? Em outros termos: existe uma *teoria da razão*, no âmbito da decolonialidade, capaz de organizar o conhecimento e forjar conceitos explicativos? Ambas as questões são fundamentais, na medida em que a decolonialidade, por um lado, rejeita as teorias sociais, bem como a concepção de história moderna (independentemente da concepção teórico-analítica e, portanto, da diversidade de escolas de pensamento que surgiram e forjaram teorias da história); por outro, rejeita os conceitos de *ciência* e de *razão*. Tratar-se-iam de duas questões centrais, para o entendimento das sociedades modernas. Nesse sentido, rejeitar-se-iam as teorias sociais de Durkheim, Weber e Marx, bem como o complexo categorial-conceitual que produziram acerca da ciência, cultura e sociabilidade burguesa. Tais teorias seriam definidas como antropocêntricas/eurocêntricas e, portanto, representações da *colonial-modernidade*, *forjadas por homens, héteros, brancos e de meia idade*.

Forja-se um arquétipo imagético reificado do suposto dominador que deve ser desconstruído, como meio de acabar com toda e qualquer forma de dominação e poder. Mesmo autores que reivindicam e trabalham com o aparato categorial-conceitual das teorias sociais em questão argumentam que seria necessário as descolonizar. Ao mesmo tempo, forja-se uma concepção de razão na, e a partir da, qual as diversas cosmovisões são equiparadas e entendidas como *episteme*.

A leitura imanente da *teoria da decolonialidade* aponta para a utilização de um artifício hipotético para sustentar sua estrutura de pensamento: a existência de uma suposta *ordem mundial policêntrica*, no período pré-1500. Assim, a *narrativa* se constituiria a partir da montagem de dois cenários: 1. cenário do século XV: invasões europeias, genocídio/“epistemicídio” dos povos originários, formação das Américas e escravização dos povos africanos; e, 2. cenário do século XXI: processos de (re)colonizações/(neo)colonialismos. O exercício imaginativo que estrutura uma espécie de “contrato social hipotético” – emprestar-se-á a imagem e representação do fundamento contratualista, sem transpor/exportar seus *sentidos* e *significados* – de um mundo policêntrico, estruturado na imagem de uma suposta coexistência entre civilizações: 1. Dinastia Ming (1368-1644); 2. Sacro Império Romano-Germânico (constituiu-se durante a alta Idade Média e dissolveu-se em 1806); 3. Califato Islâmico, como origem de três sultanatos importantes: i. Otomano; ii. Safávida; e iii. Mogol (1206-1526); 4. a chamada “Terceira Roma de Moscou”, forjada com Ivã III (1440-1505) e a estruturação da sociedade *cszarista* e sua dissolução com a Revolução de 1917; 5. Reino Oyo, formado pela nação Iorubá; e 6. Incas em Tawantinsuyu e Astecas em Anahuac. Nesse esquema, entender-se-ia os povos originários da América como descendentes do mundo asiático e, portanto, a América seria redefinida como *extremo Oriente*.

De acordo com os estudos arqueológicos, as civilizações mesopotâmica, egípcia, indiana, chinesa, inca e maia seriam seis grandes civilizações identificáveis que constituíram a humanidade na Antiguidade. Todavia, o esquema histórico-analítico tripartite forjado no âmbito da *cultura burguesa*, a partir do qual nasceram as teorias da

história, partiram da Europa como início e fim da história universal. Tratar-se-ia de adotar outro esquema histórico-analítico, que partiria da premissa de que a civilização europeia medieval (norte anglo-saxão e sul latino) – o leste grego-bizantina não era considerado Ocidente – era marcada pelo provincianismo e isolacionismo (forjar-se-ia a divisão epistêmica entre *Ocidente* e *Oriente*). Assim, a Europa medieval encontrava-se ilhada e isolada, na medida em que o mundo árabe, no século XIV, ocupava os territórios e mares do Atlântico ao Pacífico, controlando as fronteiras e o comércio com os continentes africano e asiático. Tratar-se-ia do entendimento de que o mundo árabe era o “centro” do mundo, pois dominava os avanços científicos e tecnológicos do período (estudos algébricos e astronômicos avançados, organizados em “universidades” que datam do século IX). Ao mesmo tempo, o estudo de novas fontes históricas comprovam que os chineses haviam desenvolvido tecnologia capaz de produzir papel no século VI, e a máquina de impressão por tipos móveis no século VIII; posteriormente, atribuída a “descoberta” a Gutenberg, no século XV; bem como teria havido uma Revolução Industrial na China, na região do Rio Amarelo, um século antes da chamada Revolução Industrial inglesa, identificando, supostamente, toda a tecnologia utilizada na Inglaterra como cópia do processo chinês (Tratado de Tecnologia Chinês, impresso e datado de 1313). Todavia, tratar-se-ia de questionar a função social de tais tecnologias nas culturas e sociabilidades em questão, e, portanto, sua capacidade de produção integrada, difusão, generalização e impacto na vida cotidiana. A tecnologia não existe *em-si*, é sempre uma mediação histórico-social, ou seja, uma relação social complexa (*para-si*), a partir da qual se altera a cultura, o inconsciente e imaginário coletivo, e, portanto, a sociabilidade na qual se encontra.

Deve-se destacar que o domínio da tecnologia das caravelas, desenvolvida em 1441, permitia navegar contra os ventos, de tal forma a não depender das correntes marítimas – a instrumentalização das velas e da

bússola (com origem, no século I, no âmbito da civilização chinesa), permitia o controle e o domínio das rotas marítimas. Assim, a Europa teria passado a ocupar centralidade a partir das invasões, forjadas em 1492, quando Cristóvão Colombo (1451-1506) chegou ao território que seria denominado América, pensando que havia chegado à Índia. Objetivamente, tratava-se de uma ruptura com a geopolítica controlada pelo mundo árabe, de tal forma a forjar o nascimento da *modernidade*, na, e a partir da, qual, pela primeira vez na história mundial, a civilização europeia passaria a ter centralidade e forjaria o conceito de *despotismo oriental*. As invasões e colonização das Américas teriam redesenhado a geopolítica mundial, na medida em que os europeus passaram a dominar os povos originários (grandes contingentes populacionais e de mão de obra) e a explorar todo o continente americano, como forma de enriquecer, pilhando não apenas produtos agrícolas (novos tubérculos que impactaram a cultura alimentar mundial) e metais preciosos, mas um conjunto de conhecimentos acerca da cultura, fauna e flora local. Tratar-se-ia da ruptura do cerco do mundo árabe, via controle do Atlântico. A partir da colonização das Américas, teria se imposto a colonização do sul global e avançaria a concepção de *modernidade*.

Pode-se dizer que o conceito de *matriz colonial de poder* (Quijano, 2000) apresenta-se a partir de quatro tipos de domínios inter-relacionados de *administração e controle*: 1. economia; 2. autoridade; 3. gênero e sexualidade; e, 4. conhecimento e subjetividade (posteriormente, Magnolo (2016) propôs a inserção da “questão da natureza – Pachamama”¹ como quinto tipo de domínio, enquanto Quijano propôs sua inserção no domínio econômico). Tratar-se-ia de um tipo particular de *analítica da colonialidade da natureza* no pensamento e ação descoloniais sobre questões ambientais,

¹ *Pachamama* é uma herança cultural da civilização Inca (*cosmovisão*) e representa a divindade máxima da cultura dos povos originários andinos, para os quais a deidade representaria o equilíbrio entre a natureza e os seres humanos. Assim, a resistência cultural se daria pelo princípio andino do *Buen Vivir* (*Suma Qamaña em aymara, Sumak Kawsay em quéchua*) (Rivera, 2015).

a partir da qual se resgatariam cosmovisões não-europeia-cristãs, como forma de conhecer e entender a natureza. No debate decolonial, entende-se o conceito de *matriz colonial de poder* como um princípio universalista de matriz marxista, na medida em que existiriam outros tipos de colonialidade, como a do saber, que não teriam sido reconhecidas por Quijano (Grosfoguel, 2008). Cita-se, como exemplo, a cosmovisão *Pachamama*, na qual cultura e natureza não se diferenciam, forjada no âmbito da cultura dos *Aimarás* e *Quíchuas*. Tal concepção, de acordo com seus defensores, estaria presente nos preâmbulos das Constituições de Bolívia e Equador (Walsh, 2009), quando evocam o direito à vida e a viabilização da sustentabilidade plural, a partir do qual a natureza se converteria em *sujeito de direito*, garantindo o *multiculturalismo* (Sen, 2006) e o *plurinacionalismo*. Tal concepção seria suficiente e necessária para se compreender os *Coup d'État* recentes pelos quais passaram Bolívia e Equador?

De acordo com os teóricos decoloniais ora em discussão, no âmbito da cosmovisão judaico-cristã, da filosofia secular e das ciências, o conceito de *natureza* teria sido limitado e restrito à definição de *recursos naturais* a serem explorados e transformados em *mercadoria*. Deve-se destacar que, no âmbito da *teoria decolonial*, utiliza-se *mercadoria* como palavra e não como conceito, diferentemente da teoria marxiana. Em *O Capital* (Marx, 2013), a palavra diferencia-se do conceito, de tal forma a compreender a *mercadoria* como uma *representação*, objetiva e subjetiva, do *modo de vida* burguês que se generaliza, na forma e no conteúdo do *estranhamento*, por todas as esferas da vida humana, instituindo complexos de alienações de tal forma a constituir e forjar uma *cultura do capital*. Na *teoria decolonial*, tratar-se-ia, simplesmente, de uma lógica de *administração* e *controle* que perpassaria a totalidade da civilização ocidental. Nesse sentido, todos os *atores sociais* se encontrariam submetidos à *matriz*.

Nesse campo de análise e de estudos, Quijano desenvolvera o conceito de *nós histórico-estruturais heterogêneos* e, portanto, apontara para a necessidade de uma *analítica da colonialidade*, como forma de

compreender as diferenças coloniais e imperiais, bem como a lógica da *colonialidade* como “lado mais escuro da modernidade”. A *matriz colonial de poder* fora forjada para operar sobre uma série de *nós histórico-estruturais heterogêneos*, a partir dos quais se estruturariam e legitimariam as *hierarquias sociais*. Assim sendo, seria necessária a constituição de uma *analítica da colonialidade*, ou seja, um tipo particular de *pensamento e ação descoloniais* como forma de libertação da *matriz colonial de poder*. A lógica da colonialidade teria instituído um conjunto de *hierarquias sociais* interconectadas – *nós histórico-estruturais*: 1. *formação racial global*; 2. *formação particular de classe global*; 3. *divisão internacional do trabalho, entre centro e periferia*; 4. *sistema interestatal de organizações político-militares, controladas por homens euro-americanos e institucionalizado em administrações coloniais*; 5. *hierarquia racial/étnica global*; 6. *hierarquia de gênero/sexo global*; 7. *invenção das categorias “homossexual-heterossexual” e “homem-mulher”, instituindo a homofobia*; 8. *hierarquia espiritual/religiosa*; 9. *hierarquia estética, como forma de administrar os sentidos e moldar as sensibilidades, a partir de normas de definição de belo e sublime*; 10. *hierarquia epistêmica*; 11. *hierarquia linguística*; e, 12. *invenção do “sujeito moderno” – o homem do Renascimento como padrão a ser universalizado*. Objetivamente, trata-se de uma elaboração fundamentada no social-liberalismo (Silva, 2023), ou seja, um tipo particular de neoliberalismo flexível produzido e difundido, supostamente, a partir das identidades heterogêneas que caracterizam os povos colonizados.

A chamada *matriz colonial de poder* teria se desdobrado em duas direções: 1. o conflito entre os impérios; e, 2. o conflito dos Estados imperiais contra as colônias. No âmbito da *matriz colonial de poder*, forjar-se-ia um tipo particular de legitimidade, estruturada no fundamento *racial e patriarcal do conhecimento*; ao mesmo tempo, compreender-se-ia que o fundamento histórico da *matriz colonial de poder* se encontraria na *teologia cristã*. Assim, teria havido uma reconfiguração na relação conflituosa entre cristãos, mouros e judeus a partir de 1492, na medida

em que, ao expulsar mouros e judeus da Península Ibérica, forçando a conversão dos vencidos, os cristãos teriam desenhado uma configuração racial entre espanhóis, índios e africanos. Nesses termos, no século XVIII, o “sangue” como definidor das *raças* teria sido transposto para a “pele”; assim como a questão da “teologia cristã” teria se deslocado para o âmbito da “filosofia secular e das ciências modernas”.

Nesse sentido, teria se estruturado no Ocidente e, conseqüentemente, nas colônias, tipos particulares de *racismos epistêmico seculares*, estruturados e difundidos *na e pela teopolítica e egopolítica do conhecimento* – tendo como agentes homens europeus, cristãos, brancos e heterossexuais. Nesse ponto, inter-relacionar-se-iam os fundamentos *racial e patriarcal do conhecimento* e do *poder* como princípios normativos de *administração e controle*. Mesmo o conflito histórico, no mundo Ocidental, entre o *secular* e a *teologia cristã*, teria se dado no âmbito dos mesmos *agentes* e da mesma *normatividade*. Assim sendo, ter-se-ia forjado tipos de classificação, distinção e hierarquização de gênero e normatividade sexual, na medida em que a *egopolítica* e a *corpo-política do conhecimento* e dos desejos epistêmicos – (re)configuração biográfica de gênero, religião, classe, etnia e língua – teriam sido ocultadas e tais processos reconfigurados, a partir das concepções da *teologia cristã* e da *razão ocidental*. Nesse sentido, defender-se-ia a ideia-força de uma postura que caminhasse no sentido tanto da negação e enfrentamento da razão ocidental, quanto da adoção de um conjunto de ações descoloniais, tidos como *atos políticos de desobediência epistêmica*, como forma de se desvincular objetiva e subjetivamente da *matriz colonial de poder* instituída pelo binômio *modernidade-colonialidade*. Pode-se analisar e compreender o fenômeno social recente de destruição de monumentos históricos vinculados à colonização-escravização, a partir dos prismas apresentados, em tese, constituir-se-iam em ações descolonizadoras. Os *projetos descoloniais* emergiriam a partir de *atores sociais, conhecimentos e instituições descoloniais*. Em tal teoria predomina o binômio *utopia-*

distopia, exatamente por ser uma teoria sem *sujeito* e sem *consciência histórica*.

No âmbito das *epistemologias do sul* – ou *sociologia das ausências e emergências* –, valorizar-se-iam certas *ecologias dos saberes* e a *tradução intercultural* (Santos, 2006). Tratar-se-ia de uma dupla saída pela negativa, na medida em que, por um lado, não se constituiria em teoria sólida, *clara e distinta* acerca do que seriam tais *epistemologias* – apenas as contrapõem a uma definição genérica de *epistemologia ocidental* –; por outro, adotar-se-ia um enfrentamento pela retórica-moral, na medida em que partiria simplesmente da definição do conhecimento como eurocêntrico e da necessidade de *descolonizá-lo*, todavia, sem realizar processos rigorosos e científicos de cotejamento e confrontação de *teorias do conhecimento*. Destaca-se que a chamada “sociologia” *das ausências e emergências* tem méritos importantes, na medida em que resgata práticas e conhecimentos, bem como propõe a reconstrução da história de civilizações e comunidades “invizibilizadas” pelas fronteiras do eurocentrismo, trazendo à luz experiências e vivências de povos multiétnicos, submetidos à lógica da colonização, ou seja, propõe-se à reconstrução das histórias dos subalternos. Todavia, não se constitui como teoria social, mas como um tipo particular de *etnografia informal* (*a partir da qual se constituem fontes primárias de novo tipo*) caracterizada, via de regra, pela ausência de rigor científico e análise histórica. Contudo, equivoca-se em descartar os princípios e fundamentos da racionalidade moderna. Deve-se destacar que, no âmbito da *ecologia dos saberes*, não existe método e técnica científica, portanto, todos os saberes são tidos como igualmente válidos. O pressuposto em questão desintegra a concepção de *autoridade científica e pedagógica* (*quem e como* está autorizado a ensinar, a produzir e a reproduzir os conhecimentos socialmente, como método de construção de *consensos lógicos* e de *coesão social*?), fundamental em toda e qualquer forma de sociabilidade. Assim, não se distingue palavra e conceito, tampouco, teoria social e experiência individual (diferenciações primígenas e elementares da sociologia). Toda vivência e experiência emergem como válidas, independentemente dos processos históricos, formas e tipos de

sociabilidade. Trata-se da antessala dos movimentos anticientíficos presentes no “terraplanismo” do século XXI.

Deve-se destacar que o conhecimento possui um caráter ideológico e, portanto, representa formas de dominação (Marx, 2007). Todavia, o conhecimento não se limita e se restringe à ideologia e à dominação, pois sua produção e difusão se dá no âmbito das *relações sociais*, ou seja, são mediações histórico-culturais produzidas pelo *ser social* em processos de cooperação, competição e conflito. Nesse sentido, a questão da emancipação não se encontra de forma mecânica e isolada no campo epistemológico, antes o contrário, o fundamento de construção de todo e qualquer processo emancipatório se encontra no campo ontológico – como o *ser social* (Lévi-Strauss, 2013) produz e reproduz, objetiva e subjetivamente, a vida social? Assim, a concepção de *justiça cognitiva global* emergiria como uma abstração hipotético-imagética, sem lastro no *modo de vida*. Parte-se do pressuposto de que existiria um tipo particular de *ação e pensamento descolonial*, como forma de se forjar *projetos e opções descoloniais*, entendidos como esforço analítico de entendimento e superação da *lógica da colonialidade*, presente tanto na *retórica da modernidade*, quanto nos processos de *administração e controle* introduzidos pela *colonialidade*. Nesse processo, entende-se a produção e difusão do conhecimento ocidental – seja como representação da *cosmovisão cristã, filosofia secular e/ou ciências modernas* –, como construções *narrativas*, instituídas como forma de *controle e administração* que, no âmbito do *binômio modernidade-colonialidade*, converteu-se em mercadoria a ser exportada ao mundo não-ocidental. Assim, a *colonialidade* se apresentaria como parte da *biopolítica* (Foucault, 2008), na medida em que o Estado-nação secular se pautou pelo controle dos corpos; ao mesmo tempo em que a teopolítica de outrora teria se transformado em *egopolítica* na contemporaneidade.

Influenciado por Quijano, em *The Darker Side of Western Modernity*, Mignolo(2010b) construiu uma análise discursiva fundamentada no oxímoro: utópico-distópica, a partir da qual se desenvolve a hipótese de que cinco trajetórias amplas (projetos) moldariam os futuros globais (expressão utilizada no plural) e se imporiam como pautas, ao longo do século XXI: 1. *reocidentalização*; 2.

reorientação da esquerda; 3. desocidentalização; 4. decolonialidade/decolonial; e, 5. espiritualidade/espiritual. Tratar-se-ia de cinco apontamentos discursivos, genéricos de supostos projetos que coexistiriam, fosse a partir de relações de conflito e/ou diplomáticas. Assim, os *futuros globais* seriam inevitavelmente policêntricos, colocando fim à era dos impérios e abrindo um leque de opções; dentre as quais, encontrar-se-ia a opção *decolonial*, a partir da qual se exploraria a geopolítica e a *corpo-política do conhecimento* como forma de se contrapor à *teopolítica* e à *egopolítica do conhecimento*.

Teoria social e processo histórico como invenções da Modernidade

Deve-se destacar que a História, enquanto ciência, com todos os limites e contradições que se possa apontar, caracteriza-se por ser uma invenção da *modernidade* e, portanto, partejada *no* e *pelo* processo histórico de *longa duração* (Braudel, 1973; 2007), que deu vida às *revoluções burguesas*. Nesse sentido, constituiu-se enquanto *consenso lógico* da sociabilidade burguesa e converteu-se em um dos princípios civilizatórios mais significativos produzidos pela humanidade. Por outro lado, a *decadência ideológica*, própria da crise do capitalismo, expõe as fraturas dos *consensos lógicos* produzidos *na* e *pela* sociabilidade burguesa. Nesse sentido, a história é jogada para trás e apreendida e representada em sua forma mítica – uma espécie de retorno a *cosmovisão* de Babel, a partir da qual se impõe como punição aos homens a impossibilidade da *história*, da *linguagem* e da *comunicação*. A imagem forjada no âmbito da teoria social de Jürgen Habermas (1968, 1983) – *System, das die Welt des Lebens Kolonisiert* – emerge como representação de um processo profundo de *regressão cultural* (Silva, 2014, 2023) no âmbito da sociabilidade burguesa. Tratar-se-ia de um tipo particular de *Entzauberung der Welt* produtor de uma *racionalidade reificada*.

Nesse sentido, a existência de tais civilizações em determinado contexto não é suficiente, tampouco necessária, para se falar em uma ordem mundial. Primeiro, porque não existia uma história como ciência, capaz de trazer à luz os diferentes *modos de vida* – como o *ser social* se produz e reproduz, objetiva e subjetivamente, em determinado tempo-espaço (Marx, 2007) –, bem como os tipos e as formas de relação, fossem elas de natureza cooperativa, de competição e/ou de conflito. Muitos dos povos em questão eram ágrafos e, portanto, não possuíam registros escritos acerca de seus processos formativos socioculturais. O conhecimento acerca de suas formas de sociabilidades é restrito e limitado e só pôde avançar com as técnicas e métodos desenvolvidos no âmbito da arqueologia moderna e a utilização das tecnologias vinculadas ao *Carbono-14/C¹⁴*, bem como a partir de estudos e técnicas metodológicas de genética, que permitem avaliar e comparar a ancestralidade de duas ou mais pessoas. Tratar-se-ia do desenvolvimento da ciência burguesa, forjada e consolidada no decorrer do século XIX. Quando pensamos a história da América do Sul a partir dos conhecimentos produzidos pela análise de DNA, observamos que a concepção unilinear de que o continente teria sido povoado a partir de acesso pelo *Estreito de Bering*, que conectou a Sibéria ao Alasca, a partir do qual os povos desceram até a Patagonia, não seria suficiente para explicar os fluxos migratórios que povoaram a região. Os estudos demonstram a existência de fluxos migratórios em ondas, caracterizados por populações advindas da Ásia, que chegaram à região a partir da Beríngia e permaneceram no local por 10 mil anos. Todavia, devido a mudanças climáticas, as populações foram em direção ao Alasca. Ao mesmo tempo, os estudos demonstram que povos originários da América Latina, como *Suruí*, *Karitiana*, *Xavante* e *Guarani-Kaiowá* (localizados em território que hoje constitui o Brasil), bem como o *Chotuna* (em território que hoje constitui o Peru), têm em sua estrutura genômica semelhanças com povos da Austrália e da Oceania. De acordo com os estudos genômicos, tais povos seriam descendentes das primeiras ondas de povos que cruzaram a Beríngia há

15 mil anos. Tratar-se-ia da chamada *população Y*. Deve-se destacar que, objetivamente, não existem evidências de que povos da Oceania cruzaram o Pacífico e chegaram à América do Sul. Os estudos demonstram que a hipótese mais razoável se encontra na tese de que houve migração para Ásia e, posteriormente, para a Beríngia. Os estudos ainda demonstram que se estabeleciam relações complexas de diversas ordens entre *povos andinos* e *amazônicos*. Ora, a tese que defendia que as dinâmicas populacionais passavam por grandes populações conectadas nos Andes, a partir das quais se teria forjado o Império Inca, enquanto os povos amazônicos eram pequenos e isolados, foi derrubada pelos estudos genômicos e pela demonstração de variabilidade e diversidade genética. Portanto, não existiria uma divisão Andes/Amazônia, antes o contrário, os povos estavam conectados e estabeleciam diversas relações. Corroborando a tese apresentada, destaca-se que há, mais ou menos, 2.100 anos, o fenômeno social denominado de *grande expansão Tupi*, caracterizado como um dos maiores fluxos migratórios da história da humanidade, caracterizou-se pelo deslocamentos dos povos Tupi que contavam com uma população entre 4 e 5 milhões de indivíduos, que saíram do noroeste da Amazônia e deslocaram-se por mais de 4 mil quilômetros em diversas direções territoriais da América do Sul, ocupando margens de rios e costas litorâneas. Os estudos destacam três direções fundamentais: i. os grupos seguiram até a Ilha de Marajó e desceram pela costa do Atlântico, até o litoral sul do território que hoje constitui São Paulo, formando os Tupinambás, Tupiniquins e Tamoios; ii. os grupos desceram em direção ao território que hoje constitui Bolívia e Paraguai e deram origem aos Guaranis; e, o iii. os grupos seguiram a oeste, em territórios onde hoje se estabelece a fronteira entre Brasil e Peru. Em que pese a *grande expansão Tupi*, antes da invasão e colonização portuguesa, a população entrou em declínio por motivos ainda desconhecidos, provavelmente devido a mudanças climáticas e/ou tensão populacional com escassez de alimentos. Observa-se que, com a lógica e o cálculo colonial-escravagista, a população decaiu 98%. Trata-se de

porcentagem semelhante àquela apresentada por povos que habitavam a América Central e o atual México no período colonial-escravagista. Hoje, a partir dos estudos genômicos, pode-se identificar em grupos populacionais específicos sua ancestralidade biológica. Todavia, não existe e nem se pode estabelecer uma relação direta, mecânica e causal entre ancestralidade biológica e sociocultural. Portanto, há uma dificuldade em definir com exatidão seus fundamentos e o tipo de relação que estabeleciam com outros povos, exatamente porque não existia o conceito de *processo histórico*. Segundo: a sociabilidade burguesa inventou a história e o *ser social* como *sujeito histórico* – que a toma em suas mãos e a produz socialmente. A tal processo Max Weber denominara *Entzauberung der Welt*, a partir do qual se impôs um tipo específico de *sociabilidade racionalizada* em todas as esferas da vida. Só se pode constituir níveis de entendimento acerca do conceito de ordem mundial a partir de tal processo. O conceito de ordem mundial fora forjado no âmbito da sociabilidade liberal-burguesa, de tal forma que seus *sentidos*, *significados* e *representações* se encontram umbilicalmente ligados à institucionalidade e à cultura burguesa. Portanto, não seria possível falar em uma ordem mundial sem as relações sociais de produção e *reprodução ampliada do capital*, a concepção de propriedade privada, de direito, de economia, de divisão social do trabalho, de Estado nacional, de história, de educação... Nesse sentido, falar em ordem mundial anterior à sociabilidade burguesa seria uma abstração-anacrônica: um exercício imaginativo-hipotético, sem lastro na realidade social.

Assim, a questão fundamental que se coloca é a da inexistência de processo histórico no âmbito da *teoria decolonial*. Do primeiro cenário – exposto como exercício imaginativo-hipotético –, salta-se para o segundo, no qual se apresentam *representações*, *sentidos* e *significados reificados* da realidade social do século XXI. Trata-se o capitalismo como um tipo de economia e não como *modo de vida* (Marx, 2007); ao mesmo tempo, não se pode verificar o desenvolvimento de uma teoria política capaz de entender o que é o Estado-nacional, em suas diversas formas de

unificação e exercício do monopólio da violência física, bem como de suas formas, procedimentos e mecanismos de produção de consenso. Nesse sentido, trata-se de uma teoria que é incapaz de compreender ou produzir níveis de entendimento acerca do *neoliberalismo* e da *globalização* – fenômenos histórico-culturais específicos da ordem mundial liberal-burguesa do pós-Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Ao não compreender a relação *singular-particular-universal*, não é capaz de compreender os projetos e movimentos socioculturais que se chocam no século XXI.

Exemplo: os países que forjaram os Brics não se relacionam de maneira mecânica e direta com as civilizações originárias pré-colonização. Não existia um Estado nacional que unificasse os povos multiétnicos que ocupavam os territórios que hoje levam o nome de China, Brasil, Índia, Rússia e África do Sul. A mesma questão se impõe ao Irã e ao Iraque, na medida em que não existe uma relação mecânica e direta com a história da Pérsia e do Sultanato Sáfavida. Os povos são forjados a partir de processos históricos de *longa duração*, marcados por continuidades-descontínuas, rupturas e continuidades. Pode-se dizer que o *ser social* é um *complexo de complexos* (Lukács, 2012) e, portanto, existe em um determinado *tempo-espaço* que se altera, modifica e transforma, com os tipos e formas de sociabilidade. Não se pode estabelecer uma relação direta e mecânica entre a suposta Revolução Industrial chinesa do século XVII e a China do século XXI, como fazem os teóricos *decoloniais*. Para Dussel (2015), a China contemporânea seria explicada a partir do conceito de *exterioridade*, na medida em que teria se voltado a sua cultura original milenar para constituir as bases de seu desenvolvimento. Ignora-se completamente a Revolução de 1949, bem como as reformas estruturais de 1978, forjadas por Deng Xiaoping (1904-1997).

Nesse sentido, a *decolonialidade* reivindicaria uma concepção de *pós-nacional* – sem *clareza* e *distinção* acerca da definição do conceito. Deve-se destacar que, no âmbito da teoria social marxiana, o *pós-nacional* seria definido como um *ideologia liberal-burguesa* e, portanto, uma forma

de dominação *capital-imperialista* (Silva, 2021). No âmbito das principais teorias sociais, produzidas acerca do entendimento da *modernidade*, seja por Durkheim, Weber ou Marx, não existiria a possibilidade do desenvolvimento do capitalismo sem o Estado. Tratar-se-ia, portanto, de uma ideologia *capital-imperialista*, que promete o “sonho do fim das fronteiras”, todavia, incapaz de o realizar, como demonstra a longa guerra comercial entre China e EUA (Silva, 2020), com impactos diretos e indiretos na Ásia, África, América Latina, Europa e, particularmente, no Oriente Médio – pode-se destacar, por um lado, as invasões estadunidenses ao Afeganistão, Iraque, Líbia e Síria; e, por outro, o avanço do *capital-imperialismo chinês*, com os projetos *Made in China 2025*, *Belt And Road* e a nova corrida espacial, com o lançamento da Estação Espacial chinesa *Tiangong 1, 2 e 3*.

A *teoria decolonial* desenvolveu a tese de que a afirmação da identidade no mundo não-europeu (uma generalização imagética despida de processo histórico e de relação entre *singular-particular-universal*) precede o nascimento do *nacionalismo*. O *nacionalismo* é uma determinação histórico-cultural própria da sociabilidade burguesa, portanto, apresenta-se como uma ideologia complexa e sofisticada (Hobsbawm, 2012). Adam Smith definira o capitalismo como um sistema dinâmico e expansivo, certamente não o pensara nos termos da *reprodução ampliada do capital* (Marx, 2017), a partir das *cadeias produtivas globais* forjadas no âmbito da *globalização*. Todavia, apontara em seu período histórico a relação contraditória entre capitalismo e Estados nacionais. Marx, como leitor rigoroso dos clássicos da economia política, desenvolvera uma teoria social, na qual entendera as *tendências do capital* e seu processo de dinamização e expansão desigual e combinado (Marx, 2013). Por conseguinte, quando se pensa os processos de *globalização*, seja calçando as lentes da economia política clássica, de Marx, dos neoclássicos, de Keynes ou Schumpeter, não existe necessariamente uma exclusão dos Estados nacionais, mas tipos e formas de integração e dominação. Portanto, o *nacionalismo* não é necessariamente uma forma de contraposição e enfrentamento à *globalização* – entendida como processo

de mundialização do capital –, mas ao tipo e à forma de integração e dominação de determinada ordem mundial e, desse modo, da relação entre *centro-periferia*. A Inglaterra não rompeu com a União Europeia por ser anticapitalista (*Brexit*), mas para não se subordinar ao domínio do *capital-imperialismo alemão* (Silva, 2020).

O *nacionalismo*, no contexto da nova ordem mundial liberal-burguesa, emerge como representação de processos de *regressão cultural*. A *globalização* é a representação objetiva e subjetiva do *capital-imperialismo* que se materializa, tanto no âmbito da objetividade quanto no da subjetividade, a partir do *neoliberalismo-flexível* – compreendido enquanto período de *contrarrevolução preventiva permanente* (Silva, 2021). Assim sendo, poder-se-ia caracterizar o *pós-nacional* como uma ideologia regressiva, representativa da *decadência ideológica* liberal-burguesa, na medida em que não é capaz de cumprir e representar o suposto fim do nacionalismo no *centro* do *capital-imperialismo*, tampouco se constituir em elemento propulsor da constituição de identidades locais na *periferia* como forma de reivindicação de soberania nacional. Antes o contrário, tende a romper com os *consensos lógico-civilizatórios* produzidos no âmbito das revoluções burguesas e alimentar processos de irracionalismos e barbárie. Deve-se salientar que existe uma diferença qualitativa entre os conceitos de *autodeterminação dos povos* e *nacionalismo*.

Importante destacar que *tempo* e *espaço* são matérias-primas estruturais e estruturantes da história como ciência e de toda e qualquer teoria social. O ofício do cientista exige do pesquisador uma postura de desconfiança e crítica permanente, tanto com relação ao *objeto* quanto em relação a si mesmo (*sujeito*), a partir da qual se inquire as *fontes*, como forma de as fazer dizer o indizível, bem como se inquire a si próprio acerca das conclusões imediatistas que as *fontes* e os processos históricos apresentam. A teoria da história da segunda metade do século XX incorporou uma perspectiva relativista-irracionalista e, ao fazê-lo, abandonou os fundamentos da teoria da história, na medida em que se dissolveram os princípios da *teoria da consciência* e do *sujeito*. Trata-se de uma história sem processo, fragmentada, sem *consciência* e sem *sujeito histórico*. O

conceito de *cosmopolitismo descolonial* (Mignolo, 2010a; 2010b; 2017) é uma representação desse processo, haja vista não existir uma teoria social capaz de compreender o capitalismo como cultura burguesa e não simplesmente como representação econômica.

Poder-se-ia colocar a seguinte questão: existem duas *narrativas* que se opõem nos processos de *globalização*: *modernidade* x *colonialidade*? Pode-se dizer que a *globalização* representa a *unidade de contrários*, estabelecida entre forma e conteúdo da sociabilidade liberal-burguesa do século XXI, e utiliza-se da ideologia da *modernidade* para produzir o convencimento necessário à (re)colonização permanente da *periferia capitalista*. *Modernidade* e *colonialidade* constituem uma *unidade de contrários*, a partir da qual se forjou um tipo particular de *reprodução ampliada* que necessita redesenhar constantemente a relação entre *centro-periferia*. Tal *unidade de contrários*, constitutiva do *capital-imperialismo*, desestabiliza os *Estados nacionais periféricos* e estabelece *hegemonias burguesas débeis* (Silva, 2021) incapazes de estruturar e enraizar regimes liberal-democratas representativos. A suposta dualidade estabelecida entre *modernidade* e *colonialidade*, estruturada em *narrativas* distintas, adubaria o terreno a-histórico e a-temporal de supostas *desocidentalizações* e *decolonialidades*. O *modo de vida* burguês e sua universalização sob a forma do capitalismo não *significa* a substituição do passado, mas *aufhebung* (suprassunção) de tais *processos históricos*. Acreditar que os povos originários, colonizados e escravizados nas Américas, África e Ásia, são os mesmos de 1500 é uma abstração a-histórica e a-temporal. Trata-se de outros povos, inseridos em outros processos históricos, marcados por continuidades-descontínuas, rupturas e continuidades formativas de novas *unidades de contrários*, a partir das quais se pode compreender um novo tipo de formação social e, portanto, de novas culturas. A própria definição de Américas e sua geopolítica interna só são acessadas pelo conhecimento a partir do entendimento produzido no âmbito da *unidade de contrários* advinda de *modernidade-colonialidade*. A definição de aborígenes, povos originários, indígenas, etnias, povos multiétnicos, só são possíveis a partir do entendimento da superação do binômio *modernidade-colonialidade*,

entendo-a como uma *unidade de contrários*. A própria compreensão de *memória* e *história* de comunidades afrodescendentes e de povos originários só se torna acessível na medida em que se compreende a *unidade de contrários* entre *modernidade-colonialidade*, superando-se a ideia de binômio e oposição de *narrativas*, bem como a própria concepção de *narrativa*.

A cultura burguesa universalizou-se pela lógica e pelo cálculo de *aufhebung* (suprassunção) de outras culturas em seu processo de dinamização e expansão. Nesse sentido, não eliminou outras culturas, mas as incorporou e as submeteu a sua lógica, transformando-as profundamente. John Locke (1632-1704) definia o homem livre como aquele que é proprietário de si mesmo e não pertencente a *outrem* – oposição ao conceito de escravo. O escravo não é dono de si, e, nesse sentido, o homem livre seria o detentor das formas de propriedade privada – iniciando-se com a propriedade de si mesmo. Assim, a liberdade é definida como forma de comercialização da propriedade, que se materializa na forma primeira de liberdade. Tratar-se-ia de uma definição que naturaliza a propriedade privada, o comércio e o tráfico humano, na medida em que nega à grandes contingentes populacionais o estatuto de humanidade. Liberdade liberal-burguesa e propriedade privada interligam-se e retroalimentam-se umbilicalmente. Aquele que não é dono de si e, portanto, não é livre, não estabelece relação com a propriedade privada, de tal forma que seus conhecimentos (ciência, cultura e tecnologia) são expropriados pelos colonizadores e transformados em *mercadorias* (leis de patentes e direitos autorais), como se pode observar no caso da invenção da máquina de impressão por tipos móveis, atribuída a Johannes Gutenberg (1400-1468), todavia, com comprovações históricas de que a civilização chinesa utilizava tal tecnologia em sua sociabilidade. Trata-se de uma expropriação tecnológica-cultural, transformada em *mercadoria*.

Quando se utiliza o conceito de revoluções burguesas, aponta-se para uma nova forma do *ser social* (Lukács, 2012). Trata-se de uma *verdade histórica* que se impõe, independentemente de quaisquer relativismos-irracionalistas e/ou *narrativas discursivas*. A *modernidade*,

enquanto fenômeno social de *longa duração*, não é e não representa um *discurso* ou uma *narrativa*, mas um *processo histórico* que materializa, objetiva e subjetivamente, uma nova forma do *ser social*. Portanto, a *modernidade* não é e não pode ser entendida como uma ideia retórico-discursiva unilateral, mecânica e causal, mas como *processo histórico de longa duração* que materializou uma nova forma do *ser social*, a partir da *cultura do capital* e da *sociabilidade burguesa*. Ao contrário do que afirmou Dagenais (2004), o fenômeno social da colonização só pode ser compreendido a partir do entendimento desse *processo histórico de longa duração*, consolidado e hegemônico no século XIX, no qual a *hegemonia civil* (Gramsci, 2007) da *cultura do capital* se impôs universalmente. Não se trata de uma dupla *colonização do tempo* e do *espaço*, entendida como pilares da civilização ocidental, mas de uma *hegemonia civil* instituída em todas as dimensões da vida social. Isso não quer dizer que tenham desaparecido as contradições, os conflitos e as formas de resistência à *cultura do capital* e à *sociabilidade burguesa*. Assim, a *colonialidade* é parte do processo de universalização da *cultura do capital* e da *sociabilidade burguesa*, de tal forma a inserir e a subordinar outras culturas.

O “recorte histórico” a partir do qual se apresentam três fases cumulativas e não sucessivas da modernidade (Mignolo, 2017, p. 4) apresenta-se de forma *reificada*, na medida em que se apresenta sob a forma de uma teleologia *apriorística*: 1. Ibérico-católica, liderada por Espanha e Portugal (1500-1750); 2. “Coração da Europa” (na acepção de Hegel), liderada pela Inglaterra, França e Alemanha (1750-1945); e, 3. estadunidense, liderada pelos Estados Unidos (1945-2000). A *teoria decolonial* não foi capaz de se estruturar com forma e conteúdo de uma teoria social, a partir da qual emergisse uma *teoria da modernidade*. O capitalismo é reduzido à economia e apresenta-se sob uma forma *estranhada*. Nesse sentido, as invasões europeias e a colonização das Américas, que derrotaram e destruíram civilizações – Twantinsuyu,

Anahuac, Maia, dentre tantas outras –, bem como escravizaram diversos povos africanos, não podem ser compreendidas no âmbito e na esfera da retórica discursiva de talhe moralista – definindo-se as ações e comportamentos sociais como benéficos ou maléficos. Torna-se necessária uma teoria social que seja capaz de mobilizar e estruturar uma *teoria da modernidade*. O fenômeno social da colonização-escravização não pode ser resumido e limitado a discursos morais, sejam de que ordem for.

Considerações finais: os limites do *Romantismo Cultural do Sul Global* e a reconstrução da *Ciência da História*

Objetivamente, o conceito de minoria apresenta-se sob a forma e conteúdo do sequestro da concepção de representatividade, de tal forma a apresentá-lo como holograma reificado, visto que busca negar o conceito de classes sociais, ao menos aquele advindo da teoria social marxista. Assim, o conceito de minoria expressaria a fragmentação e a heterogeneidade, ambas naturalizadas e ensimesmadas, que não poderiam ser unificadas em um programa político classista emancipatório, mas somente reconhecidas na forma e no conteúdo do sujeito de direito. Trata-se de elaboração inscrita no campo do social-liberalismo, cujo núcleo central estaria no indivíduo reificado e sua compreensão via teorias do reconhecimento, efetivadas no campo das políticas compensatórias. Historicamente, a única minoria a qual interessa ao capital-imperialismo forjar processos sistêmicos e complexos de proteção é aquela que constitui as grandes corporações que controlam cadeias de produção globais de valor. O dado objetivo da realidade, comprovável via quaisquer variáveis estatísticas com as quais se queira trabalhar, é que o conceito de minoria se torna mero holograma ideológico, caso não seja estruturado no conceito de classes sociais marxista. A ressalva se torna de fundamental importância, na medida em que o social-liberalismo adquire complexidades ao trabalhar no campo da interseccionalidade classe-

gênero-raça, todavia, o conceito de classe encontra-se vinculado ao campo weberiano, direta e/ou indiretamente.

Deve-se destacar que o compromisso do cientista, bem como do artista, é única e exclusivamente com a realidade. Isso não quer dizer, em absoluto, que se deva adotar uma suposta postura de neutralidade, mas fundamentar, estruturar e desenvolver as pesquisas no campo da objetividade. Trata-se de questões e procedimentos distintos. Exatamente, por isso, o fazer artístico e científico exige técnica e método. Quando se pensa a teoria social, seja de que natureza for, a matéria-prima é o *tempo* e o *espaço*. Com todos os problemas advindos da racionalidade instituída pelo *aufklärung* – como representação da concepção mais avançada e sofisticada da sociabilidade burguesa e, portanto, da própria modernidade – e suas múltiplas dimensões de *razão instrumental*, deve-se destacar as contradições do processo histórico, na medida em que a mesma concepção de racionalidade foi capaz de produzir *consensos lógicos* emancipadores e a democratização da vida social nas suas mais diversas esferas, mesmo que restrito e limitado.

No campo da produção das ciências, instituiu-se os conceitos de *espaço-tempo*, fundamentais para os múltiplos avanços científico-tecnológicos e artísticos. A *teoria decolonial* entende os conceitos de *espaço-tempo* como *retórica da modernidade* e da *lógica da colonialidade* e argumenta que o *espaço-tempo* teria sido colonizado pelo pensamento Ocidental eurocêntrico. Deve-se destacar que a história como ciência nasceu a partir dos princípios e fundamentos da *aufklärung*, entendida enquanto projeto sociocultural burguês. Tratara-se de um tipo de ruptura com o *ancien regime*, em todas as suas dimensões. Assim, quando os teóricos da *decolonialidade* afirmam que o *Renascimento* inventou a Idade Média e a Antiguidade como forma de instalar a *lógica da colonialidade*, adotam uma postura anacrônica, mecânica e a-histórica, na medida em que a constituição e a consolidação da *filosofia secular* e das *ciências burguesas* levaram séculos para se enraizar, difundir-se e consolidar-se como *consenso lógico*. Trata-se de uma visão causal, mecânica e sem mediações. Não existe uma relação direta e mecânica

entre *Renascimento* e *colonialidade*. Antes o contrário, a *relação social* em questão é de natureza complexa e demanda mediações de diversas ordens, bem como o entendimento de um *processo histórico de longa duração*, contraditório e conflituoso. Para a *teoria decolonial*, enquanto o *Renascimento* colonizou o tempo, o *Iluminismo* colonizou o espaço – *Greenwich* instituído como ponto-zero do tempo global. Trata-se de um esvaziamento dos *sentidos* e *significados* tanto do *Renascimento* quanto do *Iluminismo*, a partir do qual, supostamente, legitimar-se-ia o descarte do conceito de razão, bem como todo o sistema de *consensos lógicos* produzidos.

O *aufklärung* não é uma representação teórica de indivíduos separada da realidade objetiva. Antes o contrário, traduz e representa a concepção do *ser social* de uma determinada época, que se generaliza sob a forma da sociabilidade burguesa e aponta caminhos de superação da própria cultura burguesa. No âmbito da *decolonialidade*, a teoria encontra-se cindida da vida social e emerge como projetos em-si-mesmos. Por isso, veem o *cosmopolitismo metafísico*, apresentado por Kant, como simples desenho institucional apriorístico instituído pela Europa. Como não há processo histórico e contradições, não aparece na opção *descolonial* o potencial emancipatório presente no *aufklärung* – que, em partes, materializou-se ao longo dos séculos XIX e XX. Tratar-se-ia simplesmente de mero artifício retórico-discursivo, como forma de propor, em seu lugar, um suposto *cosmopolitismo decolonial*, apresentado como *localismo cosmopolita pluriversal*, no e a partir do qual a *dádiva* passa a orientar a vida.

*América Latina, essa pátria imensa de
homens alucinados e mulheres
históricas, cuja tenacidade sem fim se
confunde com a lenda*
(Gabriel García Márquez, *Cem anos de
solidão*).

Referências

- ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Jandaíra, 2019.
- BRAUDEL, Fernand. *Capitalism and Material Life, 1400-1800*. Nova Iorque: Harper and Row, 1973.
- BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a História*. Trad. J. Guinburg e Tereza Cristina Silveira da Mota. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- CARPENTIER, Alejo. *Los pasos perdidos*. Venezuela: Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 2005.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme. Suivi de Discours sur la Négritude*. Paris: Présence Africaine, 2000.
- DAGENAIS, John. The postcolonial Laura. *Modern Language Quarterly*, Washington, v. 65, n. 3, p. 365-389, 2004. DOI: <https://doi.org/10.1215/00267929-65-3-365>.
- DESCARTES, René. *Discours de la méthode*. Paris: Librairie J. Vrin, 1939.
- DJAMILA, Ribeiro. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento/Justificando, 2017.
- DUSSEL, Enrique. 1492: The Invention of the Americas: Eclipse of “the Other” and the Myth of Modernity. Trad. Michael D. Baarber. Nova Iorque: Continuum, 1993.
- DUSSEL, Enrique. Filosofía de la Liberación. In: ASTRAIN, Ricardo Salas (Ed.). *Pensamiento Crítico Latinoamericano: Conceptos Fundamentales.*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2005. p. 373-388.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofías del Sur: Descolonización y Transmodernidad*. Ciudad de México: Akal, 2015.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofía Ética Latinoamericana: De la Erótica a la Pedagógica de la Liberación*, III. México: Editorial Edicol, 1977.
- FANON, Frantz. *Toward the African revolution*. New York: Grove Press, 1967.
- FANON, Frantz. *A dying colonialism*. New York: Grove Press, 1965.
- FOUCAULT, Michel. *Discipline and punish: the birth of the prison*. New York: Pantheon, 1977.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREUD, Sigmund. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.

GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. São José dos Campos: Ática, 1978.

GRAMSCI, Antonio. *Os cadernos do cárcere. Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henrique e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

GROSFOGUEL, Ramón. Transmodernity, border thinking and global coloniality. *Eurozine*, v. 29, n. 2, p. 167-187, 2008.

HABERMAS, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.

HABERMAS, Jürgen. *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF01247043>.

HOBBSBAWM, Eric. *Nações e nacionalismo desde 1780*. Trad. Maria Celia Paoli. 10. Ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structural*. Paris: Plon, 1958.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: PUF, 1949.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Para uma ontologia do ser social II*. Trad. Nélcio Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.

LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social I*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

LYOTARD, Jean-François. *La condition postmoderne – rapport sur le savoir*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Editorial Minerva, 1928.

MARINI, Ruy Mauro. *Dialética da dependência*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

MARINI, Ruy Mauro. La acumulación capitalista mundial y el subimperialismo. *Cuadernos Políticos*, n. 12, p. 21-39, 1977.

MÁRQUEZ, Gabriel García. *Cem anos de solidão*. São Paulo: Record, 2015.

MARX, Karl. *A Ideologia Alemã*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1957-8. Esboços da crítica da economia política. Trad. Mario Duayer, Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. *O capital*: crítica da economia política. Livro II. O processo de circulação do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2014.

MARX, Karl. *O capital*: crítica da economia política. Livro III. O processo global de produção capitalista. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. *O capital*: crítica da economia política. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosic & Naify, 2003.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*: biopoder soberania estado de exceção política da morte. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MIGNOLO, Walter D. (Post) occidentalism, (Post) coloniality, and (post) subalternity. In: AFZAL-KHAN, Fawzia; CROOKS-SESHADRI, Kalpana (Orgs.). *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies*. Durham: Duke University Press, 2000.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017. DOI: <https://doi.org/10.17666/329402/2017>.

MIGNOLO, Walter D. Cosmopolitanism and the de-colonial option. *Studies in Philosophy and Education*, v. 29, n. 2, 2010a. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11217-009-9163-1>.

MIGNOLO, Walter D. *The darker side of western modernity*: global futures, decolonial options. Durham: Duke University Press, 2010b. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv125jqbw.15>.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.

QUIJANO, Aníbal. ‘Raza,’ ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariátegui: cuestiones abiertas”. In: FORGUES, Roland (Org.). *José Carlos Mariátegui y Europa*: el otro aspecto del descubrimiento. Lima: Empresa Amauta, 1993.

QUIJANO, Aníbal. Coloniality and modernity/rationality. *Cultural Studies*, v. 21, n. 2-3, p. 22-32, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1080/09502380601164353>.

QUIJANO, Aníbal. Coloniality of power, ethnocentrism, and Latin America. *Nepantla*, [s. l.], v. 1, n. 3, p. 533-580, 2000.

RIVERA, Silvia Cusicanqui. *Sociología de la Imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

RODRIGUEZ, Alexis Márquez. Realismo mágico. In: RODRIGUES, Alexis Márquez. *Lo Barroco y lo real-maravilloso en la obra de Alejo Carpentier*. México: Siglo XXI. Editores, 1982. p. 36-43.

ROBINSON, Cédric J. *Black Marxism: The Making of the Black Radical*. Carolina do Norte: The University of North Carolina Press, 2000.

ROBINSON, Cédric J. Capitalismo racial: el carácter no objetivo del desarrollo capitalista. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 28, p. 23-56, 2018. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n28.2>. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n28/1794-2489-tara-28-00023.pdf>. Acesso em: 4 out. 2021.

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. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 79, p. 71-94 2007. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000300004>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/ytPjkXXYbTRxnJ7THFDBrgc/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 16 ago. 2021.

SEN, Amartya. O racha do multiculturalismo. Trad. Clara Allain. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 17 set. 2006.

SILVA, Marcelo Lira (Org.). *Capital-Imperialismo em Crise: Vozes da Periferia*. Goiânia: Editora IFG, 2021.

SILVA, Marcelo Lira. *A linguagem do consenso nos marcos da regressão cultural: o fim da consciência e a construção do neocontratualismo de Jürgen Habermas*. 2014. 560 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Marília, 2014. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/132139>. Acesso em: 29 nov. 2021.

SILVA, Marcelo Lira. *Crítica à Teoria da Modernidade Inacabada*. Curitiba: Appris, 2023.

SILVA, Marcelo Lira. O vírus do capital e as moléstias da mercadoria. *Revista ORG & DEMO*, Marília, v. 21, n. 2, p. 27-56, 2020. DOI: <https://doi.org/10.36311/1519-0110.2020.v21n2.p27-56>.

USLAR PIETRI, Arturo. *En busca del nuevo mundo*. México: FCE, 1969.

USLAR PIETRI, Arturo. *Ensayos sobre el nuevo mundo*: antología de textos políticos. Introducción y selección de Agapito Maestre. Madrid: Editorial Tecnos, 2002.

USLAR PIETRI, Arturo. *La creación del nuevo mundo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

WALLERSTEIN, Immanuel. *The modern world system*. Nova Iorque: Academic, 1974.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, sociedade*: luchas (des)coloniales en nuestra época. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar e Abya-Yala, 2009.

WEBER, Max. *The Protestant work ethic and the spirit of capitalism*. Londres: Routledge, 1992.

Data de registro: 07/07/2022

Data de aceite: 24/01/2024